Karl Borromäus
und die katholische Reform

#Buch_RZ.indb 1 17.10.2010 18:04:41

Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von
Mariano Delgado | Universität Freiburg Schweiz
und Volker Leppin | Universität Tübingen

Band 13

#Buch_RZ.indb 2 17.10.2010 18:04:42

Karl Borromäus und die katholische Reform

Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz Freiburg Schweiz | 24.-25. April 2009

Herausgegeben von Mariano Delgado und Markus Ries

Academic Press Fribourg
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

#Buch_RZ.indb 3 17.10.2010 18:04:42

Bibliografische Information
Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet
diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung
des Schweizerischen Nationalsfonds
für die wissenschaftliche Forschung
und des Hochschulrates Freiburg Schweiz

© 2010 by
Academic Press Fribourg Suisse /
Paulus Verlag Freiburg Schweiz
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Abb. Umschlag
Giovanni Ambrogio Figino | 1548-1608
›Carlo Borromeo‹
Biblioteca Ambrosiana | Mailand

Umschlag | *Layout* | *Satz*
GraphicDesign Sievernich & Rose

ISBN 978-3-7278-1666-6
Academie Press Fribourg
ISBN 978-3-17-021316-6
Kohlhammer

#Buch_RZ.indb 4 17.10.2010 18:04:42

Inhaltsverzeichnis

9 **Vorwort**

I
Karl Borromäus und seine Zeit

Harm Klueting
15 Tridentinischer Katholizismus –
Katholizismus nach dem Konzil von Trient

Thomas Lau
28 Der Konfessionskonflikt als
Kommunikationsproblem – die Alte
Eidgenossenschaft zwischen 1531 und 1712

Danilo Zardin
41 Carlo Borromeo und die religiöse Kultur
der Gegenreformation

Paolo Ostinelli
65 Erzbischof, Reformator, Seelenhirt –
Die Pastoralvisitationen und die Interventionen
von Carlo Borromeo in den Ambrosianischen
Tälern des Tessins

Mario Galgano
93 Borromeos Informationsreise
durch die Schweiz (1570), seine »Informatio«
und die Pläne für eine zweite Reise

Urban Fink
108 Der Griff über den Gotthard –
Carlo Borromeo als »Bischof der Schweiz«
und Gründer der Luzerner Nuntiatur

Paul Oberholzer
145 Carlo Borromeo und die ersten Jesuiten
in der Eidgenossenschaft

#Buch_RZ.indb 5 17.10.2010 18:04:42

Christian Schweizer
194 Carlo Borromeo und die ersten Kapuziner in der Schweiz

Barbara Ulsamer
208 Zur Geschichte und Bedeutung des Collegium Helveticum – Carlo Borromeo und das Collegium Helveticum

Stephan Leimgruber
226 Katechetische und homiletische Aspekte zur Zeit Borromeos

Martin Klöckener
244 Die Liturgiereform von Trient und deren Umsetzung in der Schweiz – mit einem vergleichenden Ausblick auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils

II
Karl Borromäus im historischen Gedächtnis

Volker Reinhardt
275 Krieg um die Erinnerungs-Hoheit – Die Heiligsprechung Carlo Borromeos

Franziska Metzger
285 Sakralisierung und Historisierung – Borromeo in der katholischen Geschichtsschreibung der Schweiz des 19. und 20. Jahrhunderts

Markus Ries
311 Borromeo als Schweizer Protektor und Patron

Martin Sallmann
321 Reformatoren und Heilige als Brennpunkte konfessioneller Gedächtniskulturen: Martin Luther, Karl Borromäus und Johannes Calvin im Vergleich

Mariano Delgado
340 Die Borromäus-Enzyklika »Editae saepe« Pius' X. vom 26. Mai 1910 und die Folgen

III
Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Schweiz

Kurt Koch
365 Was bedeutet heute »Reform« der katholischen Kirche in der Schweiz? – Zur Lage der Konzilsrezeption

Rolf Weibel
395 Die Konzilsrezeption in der Schweiz – Eine zeithistorische Betrachtung

Urs Altermatt
403 Ungleichzeitigkeiten zwischen radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung – Zeitgenössische Betrachtungen zum Katholizismus

Anhang

421 **Personenregister**

431 **Verzeichnis** der Autorinnen und der Autoren

Vorwort

Anlässlich der 400. Wiederkehr der Heiligsprechung von Carlo Borromeo (1610-2010), dem Protector Helvetiae und Schutzpatron der katholischen Schweiz, organisierten die kirchenhistorischen Lehrstühle der Universitäten Freiburg (Prof. Mariano Delgado) und Luzern (Prof. Markus Ries) gemeinsam mit der »Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte« ein interdisziplinäres Symposium über »Carlo Borromeo und die katholische Reform in der Schweiz«, das vom 24.-25. April 2009 in Freiburg stattfand.

Karl Borromäus (* 2.10.1538 Arona, † 3.11.1584 Mailand) wurde 1565 Erzbischof von Mailand und machte daraus eine Vorzeigediözese im Geiste der Kirchenreform, die das Konzil von Trient beschlossen hatte. Borromäus galt als Modellbischof im Sinne des Tridentinums. Er wurde am 1.11.1610 heilig gesprochen und ist Schutzpatron der katholischen Schweiz, da seine besondere Aufmerksamkeit den katholischen Orten der Eidgenossenschaft galt, v. a. den Tessiner Vogteien, die der geistlichen Gerichtsbarkeit Mailands unterstanden. Auf Antrag der katholischen Orte war er schon 1560 zum Protector Helvetiae ernannt worden. Zu seinen direkten und indirekten Reformmassnahmen gehören die Errichtung einer ständigen Nuntiatur in der Schweiz, die Gründung 1579 des Collegium Helveticum in Mailand zur Ausbildung des Schweizer Klerus sowie die Aussendung von Jesuiten und Kapuzinern in die katholischen Orte der Eidgenossenschaft.

Aus diesem knappen Überblick geht die Bedeutung Borromäus' für die katholische Schweiz hervor. Im Vorfeld des 400. Jahrestags seiner Heiligsprechung empfahl sich daher eine erneute Auseinandersetzung mit Werk und Wirkungsgeschichte Borromäus' im Allgemeinen sowie mit seinem Einfluss auf die Schweiz im Besonderen auf der Grundlage der neueren historischen Forschung.

Die Borromäusforschung erfuhr 1884 bzw. 1910 zu den Jubiläen von Tod und Heiligsprechung jeweils einen beträchtlichen Aufschwung. Diese Forschung war gefärbt vom ultramontanen Geist der Zeit, der in der Borromäus-Enzyklika Papst Pius X. von 1910 (»Editae saepe«) deutlich präsent ist, wenn die protestantischen Reformatoren darin als »Feinde des Kreuzes Christi« und »Menschen irdischer Gesinnung, deren Gott der Bauch war« apostrophiert werden. Bezeichnend für die Borromäus-Forschung in dieser Zeit sind u. a. folgende Werke: J. I. von Ah, *Von dem frommen Leben und segensreichen Wirken des hl. Karl Borromäus … Festgabe des katholischen Schweizerlandes zur dritthundertjährigen Todesfeier des verklärten Heiligen* (Einsiedeln 1884); Heinrich Reinhardt, *Studien zur Geschichte der katho-*

#Buch_RZ.indb 9 17.10.2010 18:04:43

lischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeo, 4 Bde. (ab 1911); Carl Camenisch, *Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin, mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule in Sondrio* (Zürich 1901); *S. Carolus Borromaeus vindicatus* (Einsiedeln 1924).

Einen weiteren Impuls erhielt die Borromäusforschung 1984 im Schatten des 400. Jahrestags seines Todes. Repräsentativ sind hier folgende Werke: Academia di San Carlo, *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte* (Milano, 21-26 maggio 1984), 2 Bde. (Roma-Firenze 1986); Bernhard Anderes u. a. (Hg.), *Kunst um Karl Borromäus* (Luzern 1980); Hedwig Bach, *Karl Borromäus. Leitbild für die Reform der Kirche nach dem Konzil von Trient. Ein Gedenkbuch zum 400. Todestag 1984* (Köln 1984); Verschiedene Autoren, *San Carlo Borromeo in Italia* (Brindisi 1986); John M. Headley / John B. Tomaro, *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century* (Washington 1988); Eberhard Tiefenthaler/Paul Rachbauer, *Hl. Karl Borromäus. Reformer, Heiliger, Vorbild* (Dornbirn 1988); Amando Guidetti, *San Carlo Borromeo. La vita nell'iconografia e nei documenti* (Berlin 1984); Giuseppe Alberigo, *Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement* (Münster 1995). In diesen Werken sind die Bemühung um Interdisziplinarität sowie der nachkonziliare, ökumenische Geist deutlich spürbar. Sie sind aber vom Konfessionalisierungsparadigma, das sich in den letzten zwei Jahrzehnten wissenschaftlich durchgesetzt hat, noch nicht geprägt.

Die Konfessionalisierung bedeutet einen gesellschaftsgeschichtlich fundamentalen Wandlungsvorgang, der kirchlich-religiöse und mentalitätsmässig-kulturelle Veränderungen ebenso einschliesst wie staatlich-politische und soziale. Zu den Dimensionen der Konfessionalisierung gehören u. a. ein jeweils klares Glaubensbekenntnis, Abgrenzung gegen die jeweils andere Konfession, Monopolisierung der Bildung, Betonung der Unterscheidungsriten und im Bereich der Institutionen neue bzw. erneuerte Formen der Kirchenorganisation, konfessionsspezifische Bildungseinrichtungen und Frömmigkeitsformen, ein Kontrollsystem und eine Symbiose mit der Staatsgewalt. Die Folge war u. a. ein unbeabsichtigter Beitrag zum Wachstum der Staatsgewalt und zur Modernisierung von Staat und Gesellschaft. Aufbruch und Entwicklung der reformatorischen Bewegungen, katholische Reformimpulse und gegenreformatorische Aktionen sind Elemente, die zum Konfessionalisierungs-Prozess gehören.

Das Freiburger Symposium zeichnete sich durch Interdisziplinarität sowie durch Berücksichtigung des Konfessionalisierungsparadigmas mit seiner vergleichenden konfessionellen Perspektive bei der Erforschung von Werk und Wirkungsgeschichte Borromäus' aus. Zum ersten Male wurde dabei Borromäus' Bedeutung für die katholische Kirche in der Schweiz in einer Gesamtschau der verschiedenen Facetten untersucht. Es fehlt auch nicht ein

ScKRG Inhalt Teil_1.indd 10 17.10.2010 20:00:43

vergleichender ökumenischer Blick auf die unterschiedlichen Gedenkkulturen in der reformierten und katholischen Schweiz.

Die Beiträge von Harm Klueting, Thomas Lau, Danilo Zardin (unübersetzt im italienischen Original), Volker Reinhardt, Franziska Metzger, Martin Sallmann, Mariano Delgado, Kurt Koch, Rolf Weibel und Urs Altermatt erschienen 2009 im 103. Jahrgang der SZRKG.

In den Beiträgen dieses Bandes wird unterschiedslos von Carlo Borromeo und Karl Borromäus gesprochen. Auf eine Vereinheitlichung der Schreibweise wurde bewusst verzichtet.

Die Herausgeber haben vielfach zu danken: zunächst den Autorinnen und Autoren für die Freundlichkeit und Zuverlässigkeit, mit denen sie uns die Texte zur Verfügung gestellt haben; dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung und dem Hochschulrat Freiburg für die freundliche Übernahme der Satz- und Druckkosten; dem Atelier GrafikDesign Sievernich & Rose für die schöne Gestaltung der Druckvorlage; den Verlagen Academic Press Fribourg und Kohlhammer Stuttgart sowie den Herausgebern der Reihe »Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte« für die Aufnahme des Bandes in ihr Programm – und nicht zuletzt Dr. David Neuhold, Wissenschaftlichem Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Fribourg, für die redaktionelle Mitarbeit.

Freiburg Schweiz, im Sommer 2010
Mariano Delgado / Markus Ries

I
Karl Borromäus und seine Zeit

#Buch_RZ.indb 13 17.10.2010 18:04:43

Tridentinischer Katholizismus – Katholizismus nach dem Konzil von Trient

von Harm Klueting

Uns ist die Unterscheidung zwischen »vorkonziliar« und »nachkonziliar« vertraut, zwischen der Kirche »vor dem II. Vaticanum« und der Kirche »nach dem Konzil«. Viele denken so und gebrauchen diese Begriffe. Andere erheben Einwendungen und betonen die Kontinuität der Lehrgeschichte der Kirche, so auch Papst Benedikt XVI. in seinem Schreiben an die Bischöfe vom 10. März 2009: »Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren – das muss der Bruderschaft[1] ganz klar sein. Aber manchen von denen, die sich als große Verteidiger des Konzils hervortun, muss auch in Erinnerung gerufen werden, dass das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte der Kirche in sich trägt. Wer ihm gehorsam sein will, muss den Glauben der Jahrhunderte annehmen und darf nicht die Wurzeln abschneiden, von denen der Baum lebt«.[2]

Wenn das richtig ist, dann gilt das auch für das Konzil von Trient der Jahre 1545 bis 1563. Dennoch verwendet man das Adjektiv »tridentinisch« und spricht vom »tridentinischen Katholizismus«. Gibt es aber einen »tridentinischen« Katholizismus, muss es auch einen »vortridentinischen« – oder mittelalterlichen – Katholizismus geben. Aber auch dagegen werden Einwendungen erhoben.

Ich möchte im Folgenden skizzenhaft 1. nach der Stellung des Konzils von Trient in der Kirchengeschichte fragen, 2. nach den Wirkungen des Konzils von Trient und 3. nach der Reichweite des Tridentinums. Dabei ist auf vier Einwendungen einzugehen, auf den Einwand der Einheit oder der Kontinuität des Katholischen oder zumindest der Katholischen Reform, auf den protestantischen Einwand, auf den Einwand der Vielfalt des Katholischen und auf den Einwand der mangelhaften Vollendung des Tridentinums.

1 Gemeint ist die Priesterbruderschaft St. Pius X.
2 Zitiert nach «Verkrampfungen lösen, das Positive bewahren. Schreiben von Papst Benedikt XVI. an den Episkopat der katholischen Kirche zur Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Pius-Bruderschaft», in: Die Tagespost. Katholische Zeitung für Politik, Gesellschaft und Kultur Nr. 62 vom 12. März 2009, 5.

#Buch_RZ.indb 15 17.10.2010 18:04:43

1 Zur Stellung des Konzils von Trient in der Kirchengeschichte

War das Konzil von Trient die große Zäsur der Kirchengeschichte zwischen der katholischen Kirche des Mittelalters und der katholischen Kirche der Neuzeit, die die Unterscheidung zwischen einem »tridentinischen« Katholizismus und einem »vortridentinischen« Katholizismus – über das bloße Schlagwort oder den Epochenbegriff hinaus – rechtfertigen würde? Oder überwiegen beim Tridentinum die Faktoren der Kontinuität?

1.1 Der Einwand der Einheit oder der Kontinuität des Katholischen

Dem Zäsurcharakter – oder zumindest seiner starken Betonung – steht der Einwand der Einheit des Katholischen – bzw. der Einwand der *longue durée* der Katholischen Reform – entgegen. Wenn – wofür vieles spricht – die »Anfänge der katholischen Reform im frühen 15. Jahrhundert«[3] lagen, wenn Katholische Reform ein viel umfassenderer Prozess war als »katholische Konfessionalisierung« und wenn damit auch Martin Luther vor seinem Bruch mit dem Papsttum in die Bewegung der Katholischen Reform einzubeziehen ist, dann steht das Tridentinum bei all seiner Bedeutung in einer Kontinuität, die vor die protestantische Reformation und vor das 16. Jahrhundert zurückreicht.[4]

Greifen wir einige Beobachtungen heraus: Als Ergebnis von Trient war das Papsttum wesentlich gestärkt, während der Konziliarismus verstummte. Sichtbar ist das vor allem an der Bulle *Benedictus Deus*, mit der Pius IV. 1564 alle Konzilsdekrete bestätigte.[5] Das Konzil selbst hatte sich mit dem Beschluss, sie dem Papst zu Bestätigung vorzulegen, unter die Oberhoheit des Papstes gestellt.[6] Doch hatte schon das V. Laterankonzil 1516 das konziliaristische Dogma des Konzils von Basel – genauer: der nach der Verlegung des Konzils durch Eugen IV. von Basel nach Ferrara in Basel verbliebenen und deshalb zu-

3 *Konrad Repgen*, Der Bischof zwischen Reformation, katholischer Reform und Konfessionalisierung (1515-1650), in: *Peter Berglar/Odilo Engels* (Hg.), Der Bischof in seiner Zeit. Bischofsideal und Bischofstypus im Spiegel der Kölner Kirche. Festschrift Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 245-314, wieder in: *Konrad Repgen*, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede, Paderborn 1998, 183-259, Zitat dort 188.
4 *Harm Klueting*, Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte, Darmstadt 2007, 138.
5 DH 1847-1850.
6 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 270.
7 GÖK 9, 414-417.
8 DH 1445.
9 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 115, 139.
10 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 139.
11 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 116.
12 *Hubert Jedin*, Das Bischofsideal der Katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts, in: *Otto Kuss/Erich Puzik* (Hg.), Sacramentum ordinis, Breslau 1942, 200-256, wieder in: *Hubert Jedin*, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. 1966, Bd. 2, 75-117; *ders.*, Das Tridentinische Bischofsideal. Ein Literaturbericht, in: TThZ 69 (1960) 237-246; *Gerhard Fahrnberger*, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung, Wien 1970; *Bettina Braun*,

#Buch_RZ.indb 16 17.10.2010 18:04:43

mindest aus der Sicht von Papsttum und Papalismus illegalen Restversammlung – von 1439[7] aufgehoben.[8] Unter dem Eindruck der Unionsbestrebungen Eugens IV. war schon Nikolaus Cusanus, der 1433 in *De concordantia catholica* und wieder zu Beginn des Basler Konzils konziliaristische Standpunkte vertreten hatte, auf die papalistische Seite übergewechselt.[9] Entscheidend war wohl Cajetan, der zu Beginn des V. Laterankonzils, in *De comparatione auctoritas papae et concilii* von 1512, und später in der Auseinandersetzung mit Luther, in *De divina institutione pontificatus* von 1521, die Autorität des Papstes verteidigte.[10] Der Konziliarismus war also schon passé, als Luther 1518 in Augsburg unter Berufung auf Nicolaus de Tudeschis gen. Panormitanus die Entscheidung eines Konzils anrief.[11]

Als wichtiges Reformmoment des Tridentinums gilt das Bischofsideal,[12] zunächst niedergelegt im Dekret über die Residenzpflicht der Bischöfe und Pfarrer von 1547[13] und dann in Konzilstexten vom November und Dezember 1563.[14] Doch nahm das Konzil mit der Residenzpflicht der Bischöfe nur auf, was in Spanien das Nationalkonzil von Sevilla schon 1478 dekretiert hatte.[15] Oder nehmen wir die Lehrentwicklung: Das Konzil von Trient schrieb im *Decretum de sacramentis* von 1547[16] die Siebenzahl der Sakramente fest. Doch hatte sich die Siebenzahl der Sakramente schon in der Hochscholastik seit dem 12. Jahrhundert, vor allem bei Petrus Lombardus, herausgebildet, während zuvor eine weit größere Zahl von Handlungen – z. B. die Königssalbung oder Herrscherweihe – als Sakramente aufgefasst wurden. So wurde hier durch das Konzil von Trient nur etwas bestätigt und abgeschlossen.[17] In anderen Fällen tat das Konzil nicht einmal das. Das beste Beispiel dafür bietet die »Immaculata Conceptio«,[18] die 1439 von einem Teil der Synodalen des Basler Konzils – also auch hier der in Basel verbliebenen Restversammlung – als Lehrsatz formuliert wurde, der aber keine Geltung erlangte,[19] bevor Sixtus IV. die Auffassung von der Unbefleckten Empfängnis Mariens durch die Konstitution *Cum praeexcelsa*

Seelsorgebischof oder absolutistischer Fürst? Die Fürstbischöfe in der Spätphase des Alten Reiches zwischen Anspruch und Wirklichkeit, in: *Bettina Braun / Frank Göttmann / Michael Ströhmer* (Hg.), Geistliche Staaten im Nordwesten des Alten Reiches. Forschungen zum Problem frühmoderner Staatlichkeit, Köln 2003, 87-116. – Zur Stellung der Bischöfe auch *Marek Sygut*, Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869), Roma 1998.

13 CT V, 997-999.

14 Das Konzil erließ kein Dekret über das Bischofsamt. Stattdessen findet sich das Leitbild des Bischofs in zwei Konzilstexten vom 11.11. bzw. 3.12.1563, auf die *Repgen*, Bischof (Anm. 3), 186f, verweist.

15 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 264f.

16 DH 1600-1630.

17 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 264.

18 *Bruno Binnebesel*, Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel, Theol. Diss. Breslau 1934; *Ulrich Horst*, Nova opinio und Novelli Doctores. Johannes de Montenigro, Johannes Torquemada und Raphael de Pornassio als Gegner der Immaculata Conceptio, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift *Erich Meuthen*, hg. von *Johannes Helmrath / Heribert Müller*, München 1994, Bd. 1, 169-191; *Remigius Bäumer*, Die Entscheidung des Basler Konzils über die Unbefleckte Empfängnis Mariens und ihre Nachwirkungen in der Theologie des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Studien zum 15. Jahrhundert (Anm. 18), 193-206.

19 DH S. 475, Vorsatz zu 1400.

#Buch_RZ.indb 17 17.10.2010 18:04:43

von 1477 gegenüber Gegnern zu schützen suchte.[20] In Trient schlug der spanische Kardinal Pedro Pacheco von Jaén 1546 im Zusammenhang mit dem *Decretum de peccato originali*[21] die Definition der Unbefleckten Empfängnis vor. Doch folgten die Konzilsväter ihm nicht. Und schließlich die Liturgie: Die so genannte »Tridentinische Messe«, also das Missale Romanum Pius' V. von 1570, hing mit dem Tridentinum zusammen, weil sich die »Doctrina de sanctissimae Missae sacrificio« des Konzils von 1562[22] – man möchte sagen: selbstverständlich – auf den Ritus der Römischen Kirche – der »Mutter und Lehrerin aller Kirchen«, »omnium ecclesiarum matre et magistra« – bezog, deutlich vor allem bei der Ablehnung der Volkssprache in der Eucharistiefeier[23] und bei der Konsekration mit leiser Stimme: »Si quis dixerit, Ecclesiae Romanae ritum, quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse«.[24] Das aber entsprach den liturgischen Vereinheitlichungsbestrebungen nach dem Muster des »ritus Ecclesiae Romanae« spätestens seit Gregor VII. im 11. Jahrhundert.[25] Diese Beobachtungen, die sich vermehren ließen, sprechen eher für Kontinuität als für Zäsur.

1.2 Der protestantische Einwand

Kommen wir zu dem protestantischen Einwand, wie ihn zuletzt und mit Nachdruck der 2008 gestorbene Heidelberger evangelische Kirchenhistoriker Gottfried Seebaß erhoben hat.[26] Auch er spricht von Kontinuitäten, wenn er sagt, man könne versucht sein, »die bei Katholiken wie Protestanten verbreitete Vorstellung, die heutige römisch-katholische Kirche befinde sich in ungebrochener Kontinuität zum Mittelalter, die evangelische aber nicht, geradezu umkehren. Denn das Spätmittelalter findet in vielen Punkten seine ihm entsprechende Fortsetzung tatsächlich eher in der vielgestaltigen Welt des Protestantismus als in dem erst in der Abwehr der Reformation entstandenen und deswegen gegen die Reformation ausgebildeten tridentinisch-römischen Zentralismus«.[27] Demnach hätte es also keine »vortridentinische« *katholische* Kirche gegeben, während die »tridentinische« Kirche die des »römischen Zentralismus« wäre. Wir werden sehen, was davon zu halten ist, womit ich zu den Wirkungen des Konzils von Trient komme.

20 DH 1400.
21 DH 1510-1516.
22 DH 1738-1759.
23 DH 1749.
24 DH 1759.
25 Zur römischen Liturgie (so genannte tridentinischen Messe) oder dem Missale Romanum von 1570 *Hubert Jedin*, Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Messbuches, in: Liturgisches Leben 6 (1939) 30-66; *ders.*, Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher, in: Ephemerides liturgicae 59 (1945) 5-38, wieder in: *ders.*, Kirche des Glaubens (Anm. 12), Bd. 2, 499-525; *Josef Andreas Jungmann*, Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2 Bde., Wien 1948, Freiburg i. Br. [5]1962, Nachdruck Bonn 2003; *Jerome P. Theisen*, The Reform of Mass Liturgy and the Council of Trent, in: Worship. A review concerned with the problems of liturgical renewal 40 (1966) 565-583; *ders.*, The Roman Canon and the Council of Trent, in: AHC 2 (1970) 284-302. Siehe auch

#Buch_RZ.indb 18 17.10.2010 18:04:43

2 Wirkungen des Konzils von Trient

Wenn bisher der Eindruck entstanden sein sollte, als ginge es mir um Relativierung des Tridentinums, so ist dieser Eindruck falsch. In Trient wurde die Lehre der katholischen Kirche fixiert. Durch dogmatische Abgrenzung von den reformatorischen Lehren wurde auch die katholische Kirche verändert, indem auch diese Kirche – entgegen ihrer Ekklesiologie – faktisch zur Konfessionskirche wurde. Das hat der katholische Profanhistoriker Konrad Repgen deutlich herausgestellt: »Nur so, nur durch das ebenfalls Konfessionskirche-Werden, vermochte der Katholizismus sich in West-, Mittel- und Osteuropa zu stabilisieren«,[28] wobei Repgen diese Analyse auch auf die katholischen und von der Reformation wenig oder gar nicht beeinflussten Länder Südeuropas bezog: »Die posttridentinische Kirche war demnach *de facto* eine Konfessionskirche, auch in Spanien oder in Italien«.[29] Dieses Konfessionskirche-Werden fand seinen Ausdruck in der 1564 von Pius IV. als Zusammenfassung der dogmatischen Aussagen des Konzils der Kirche und ihren Bischöfen, Ordensoberen und Theologen vorgeschriebenen »Professio fidei Tridentinae«, die das katholische Gegenstück der verschiedenen protestantischen Bekenntnisschriften von der lutherischen »Confessio Augustana« von 1530 bis zum reformierten »Heidelberger Katechismus« von 1563 bildete. Die »Professio fidei Tridentinae« wurde aufgrund eines Beschlusses des I. Vaticanums mit Erweiterungen von 1877 als »Professio catholicae fidei« dem »Corpus Iuris Canonici« von 1917 vorgestellt und galt bis 1967.[30] Die Kirche war nach und durch Trient wesentlich stärker als zur Zeit der Konzilien von Konstanz oder Basel papstzentriert und romorientiert, was sich neben der Bestätigung der Konzilsdekrete durch den Papst, neben der »Professio fidei Tridentinae« als einheitlichem Glaubensbekenntnis und neben der Vereinheitlichung der Gottesdienstform nach Maßgabe der römischen Liturgie auch an der – von dem *Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi Sanctam Scripturam* des Konzils von 1546[31] ausgehenden – Durchsetzung der Vulgata als des verbindlichen Bibeltextes und an der Bekräftigung des katholischen Traditionsprinzips durch das *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*[32] von demselben Tag zeigt. Es war aber schon die Rede davon, wie sehr das Konzil in allen diesen Punkten in teilweise weit zurückreichenden Kontinuitäten

Edith Weber, Le Concile de Trente et la musique. De la Réforme à la Contre-Réforme, Paris 1982.
26 *Gottfried Seebaß*, Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung, Stuttgart 2006.
27 *Seebaß*, Geschichte des Christentums III (Anm. 26), 19.
28 *Repgen*, Bischof (Anm. 3), 184.
29 *Konrad Repgen*, Reich und Konzil (1521-1566), in: *ders.*, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen, Paderborn 1998, 260-288, dasselbe in: *Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard* (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne, Berlin 2001, 43-77, Zitat dort 57.
30 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 270f.
31 DH 1506-1516.
32 DH 1501-1505.

#Buch_RZ.indb 19 17.10.2010 18:04:43

stand. Dennoch bewirkte das Konzil die dogmatische Abgrenzung gegen die Reformation und die Festlegung der katholische Lehre, die von da an bis ins 20. Jahrhundert im Wesentlichen unverändert blieb – sieht man ab von der Konstitution *Dei Filius* des I. Vaticanums mit ihrer positiven Wertung der natürlichen Erkenntnis Gottes als des Schöpfers und der positiven Wertung der menschlichen Vernunft.[33] Doch erhebt sich hier nun der Einwand der Vielfalt des Katholischen.

2.1 Der Einwand der Vielfalt des Katholischen

Diesen Einwand formuliert vor allem der Schweizer Historiker Peter Hersche. Sein Paradigma ist Frankreich, von dessen »konfessioneller Sonderstellung«[34] er spricht. Frankreich war nicht das Land der Reformation und des Protestantismus wie Deutschland; es war aber auch nicht das Land der *Reconquista* und des Katholizismus wie Spanien. Seit dem Mittelalter war Frankreich das Land des Gallikanismus. Frankreich hatte eine reformatorische Bewegung und die Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts hinter sich. Frankreich hatte im 17. Jahrhundert eine starke protestantische Minderheit, die seit dem Edikt von Nantes von 1598 Toleranz genoss und hinter der die intellektuell eindrucksvolle Theologie der Franzosen Jean Calvin und Théodore de Bèze stand, deren Sprache die französische war und die der Neigung zur *rationalité* und zu einer verstandesbezogenen – oder: antibarocken – Religiosität entgegenkam. Hersche erwähnt den relativ geringen Einfluss der Jesuiten in Frankreich, vor allem in der Klerikerbildung. Er spricht – bezogen auf Orden und Kongregationen – »französische Eigengewächse«[35] wie die Lazaristen, die Eudisten oder die Oratorianer an. Er hebt das Fehlen des im eigentlichen Sinne barocken Kirchenbaustils hervor – er lässt dabei Ausnahmen

33 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 268.
34 *Peter Hersche*, »Klassizistischer« Katholizismus. Der konfessionsgeschichtliche Sonderfall Frankreich, in: HZ 262 (1996) 357-389, Zitat 360. Siehe auch *ders.*, Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2006, Bd. 1, 124-146 zum »klassizistischen« Katholizismus in Frankreich.
35 *Hersche*, »Klassizistischer« Katholizismus (Anm. 34), 371.
36 *Hersche*, »Klassizistischer« Katholizismus (Anm. 34), 376.
37 *Henri Busson*, La Religion des Classiques (1660-85), Paris 1948; *Victor-Lucien Tapié*, Baroque et classicisme, Paris 1957, Paris ²1972; *René Taveneaux*, Le Catholicisme dans la France classique, 2 Bde., Paris 1980; *Jean-Louis Quantin*, Le catholicisme classique et les pères de l'église. Un retour aux sources (1669-1713), Paris 1999.
38 *Hersche*, »Klassizistischer« Katholizismus (Anm. 34), 376.
39 *Hersche*, »Klassizistischer« Katholizismus (Anm. 34), 389. Siehe auch *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 297f.
40 *Hersche*, Musse und Verschwendung (Anm. 34), Bd. 1, 112-119.
41 *Hersche*, Musse und Verschwendung (Anm. 34), Bd. 1, 119-124.
42 Zur tridentinischen Reform in der Kirchenprovinz Salzburg *Josef Oswald*, Die tridentinische Reform in Altbaiern (Salzburg, Freising, Regensburg, Passau), in: *Georg Schreiber* (Hg.), Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1951, hier Bd. 2, 1-37; *Franz Ortner*, Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift Salzburg, Salzburg 1981. Siehe auch *Gerhard B. Winkler*, Probleme motivgeschichtlicher Interpretation bei den Salzburger Synodalakten von 1569, in: AHC 10 (1978) 177-189; *Gerhard B. Winkler*, Die Salzburger Provinzialsynode 1569. Diarium vom 14.-28. März, in: AHC 10 (1978) 352-410.

#Buch_RZ.indb 20 17.10.2010 18:04:43

zu und weiß auch um Barockkirchen in damals nicht zu Frankreich gehörenden Regionen wie Lothringen – und geht auf den Jansenismus ein, den er vor allem als »Anti-Barock« begreift.[36] Doch könne man den Jansenismus »trotz seines latenten oder virulenten Antiromanismus und Antikurialismus […] nicht in einen Gegensatz zum Konzil von Trient stellen. Jansenismus und Barockkatholizismus waren vielmehr zwei einander entgegengesetzte Folgerungen aus Trient, jener war charakteristisch für den *klassizistischen* Katholizismus,[37] dieser setzte sich ausserhalb Frankreichs durch«.[38] Hersches Schlussfolgerung: »Wie im Protestantismus müssen auch im frühneuzeitlichen Katholizismus verschiedene Richtungen differenziert werden. Neben dem dominierenden barocken stellt der spezifisch französische Katholizismus eine leicht zum Protestantismus tendierende Sonderform dar«.[39] In seinem Werk »Musse und Verschwendung« von 2006 kennt Hersche sogar drei Gestalten des Katholizismus der Zeit nach dem Konzil von Trient: den »mediterranen« Katholizismus,[40] den Katholizismus im deutschsprachigen Raum[41] und den »klassizistischen« Katholizismus in Frankreich – ergänzen ließe sich als vierte, von Hersche nicht gesehene Variante der Katholizismus Polens und anderer Länder in Ost- und Südosteuropa, in Ungarn, in Kroatien usw., ohne dass hier tatsächlich ein homogenes Bild entstünde. Hersches Analyse, der ich zuneige, ist ersichtlich das genaue Gegenteil dessen, was Gottfried Seebaß mit »vielgestaltiger Welt des Protestantismus« und »römischem Zentralismus« glaubte unterscheiden zu können.

2.2 Der Einwand der mangelhaften Vollendung des Konzils

Diesem Bild des »römischen Zentralismus« widerspricht auch der Einwand der mangelhaften Vollendung des Konzils. Es ist bekannt, dass die Umsetzung der tridentinischen Reformen zumal in Deutschland sehr schleppend erfolgte. Die vom Adel besetzten Domkapitel, die um ihre Privilegien fürchteten, und große Teile des Pfarrklerus, in dessen Reihen die Priesterehe stark verbreitet war, stellten sich der Durchführung der Reformen entgegen. Noch im 17. Jahrhundert war bei Visitationen oft nicht einmal eine Aussage über die tatsächliche Konfessionszugehörigkeit der Pfarrer möglich. Vergleichsweise früh begannen Ansätze zur Verwirklichung der tridentinischen Reformen in den Diözesen der Kirchenprovinz Salzburg, also in Salzburg, Passau, Regensburg, Freising und Brixen.[42] Doch wurden auch hier die Reformdekrete erst 1576 veröffentlicht. Alle Priester wurden zur Ablegung der »Professio fidei Tridentinae« und zur Einhaltung des Zölibats verpflichtet. Doch vermochten diese Maßnahmen gegen den Widerstand der Domkapitel und des Pfarrklerus kaum durchzudringen. Daher setzten sich die Reformen auch in der Salzburger Kirchenprovinz erst nach der Wende zum 17. Jahrhundert und teilweise erst in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg durch. Immerhin wurde in Eichstätt, das zur Kirchenprovinz Mainz gehörte, schon 1564/65 mit der Gründung des

#Buch_RZ.indb 21 17.10.2010 18:04:43

ersten deutschen Priesterseminars dem *Decretum de seminariorum erectione et regimine* des Konzils von 1563[43] Genüge getan. Das nächste Priesterseminar entstand 1589 in Bamberg. Doch kamen die tridentinischen Grundsätze in Bamberg ebenso wie in Konstanz erst nach 1609 zum Tragen. In Mainz dauerte es bis nach dem Dreißigjährigen Krieg.[44]

In Münster kam das Priesterseminar erst im 18. Jahrhundert zustande. Zwar hatte der Kölner Erzbischof Ferdinand von Bayern als Bischof von Münster 1612 in Münster ein Priesterseminar gründen wollen. Tatsächlich war 1613 ein Seminar errichtet worden, doch hatte dieses keinen dauernden Bestand. 1626 gründeten die Jesuiten in Münster ein Seminar, das aber 1639 wieder einging. Damit lagen die Dinge in Münster ähnlich wie in Köln, wo Ferdinand von Bayern 1614 ein Seminar gründete, das aber nur bis 1646 existierte. 13 Jahre später wiedereröffnet, ging es nach 15 Jahren erneut ein. Erst 1736 erfolgte in Köln unter Erzbischof Clemens August von Bayern die Neugründung eines tridentinischen Priesterseminars, während in Münster die Seminargründung bis 1773 auf sich warten ließ.[45] Doch stand das jetzt bereits im Zeichen der katholischen Aufklärung.[46] Überhaupt erscheint die katholische Aufklärung des 18. Jahrhunderts in mancher Hinsicht als mit der Nachholung der defizitären Umsetzung der tridentinischen Reformen des 16. Jahrhunderts

43 CT IX, 483f (Nr. 16).
44 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 308f; *Anton Philipp Brück*, Das Erzstift Mainz und das Tridentinum, in: *Schreiber* (Hg.), Weltkonzil (Anm. 42), Bd. 2, 193-243.
45 *Harm Klueting*, Westfalia catholica im 16. und 17. Jahrhundert, in: Westfälische Forschungen 56 (2006) 23-63, hier 51f.
46 *Harm Klueting* (Hg.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hamburg 1993.
47 *Heribert Raab*, Die «katholische Ideenrevolution» des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongress, in: *Klueting* (Hg.), Katholische Aufklärung (Anm. 46), 104-118, hier 104f.
48 *Harm Klueting*, «Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht». Zum Thema Katholische Aufklärung – Oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts, in: *ders.* (Hg.), Katholische Aufklärung (Anm. 46), 1-35, hier 7.
49 *Andreas Holzem*, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800, Paderborn 2000, 14.
50 Siehe auch *Harm Klueting*, Rezension zu Holzem, Religion und Lebensformen, in: ZKG 113 (2002) 134-137. Dennoch geht *Michael Printy*, Enlightenment and the Creation of German Catholicism, New York 2009, 7, fehl mit seiner Sicht der Katholischen Aufklärung als «culmination of several generations of pious renewal and religious reform», weil es keine direkte Kontinuität von der Katholischen Reform des 15. und 16. Jahrhunderts zur Katholischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts gab und weil in die Katholische Aufklärung bedeutsame Einflüsse von außen – auch aus dem nichtkatholischen Raum – eingingen.
51 *Harm Klueting* (Hg.), 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluss. Säkularisation, Mediatisierung und Modernisierung zwischen Altem Reich und neuer Staatlichkeit, Münster 2005.
52 DH 1821-1825.
53 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 269f.
54 Allgemein zur Barockfrömmigkeit *Dieter Breuer* (Hg.), Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, 2 Bde., Wiesbaden 1995; *ders.* (Hg.), Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, Amsterdam 1984; *Wolfgang Brückner*, Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des Barockfrommen zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: *Ernst Hinrichs/Günter Wiegelmann* (Hg.), Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts, Wolfenbüttel 1982, 65-83; *Michel Vovelle*, Piété baroque et Déchristianisation. Les attitudes devant la mort

#Buch_RZ.indb 22 17.10.2010 18:04:43

beschäftigt. Das haben Heribert Raab[47] und ich[48] schon vor zwanzig Jahren und das hat Andreas Holzem 2000[49] hervorgehoben.[50]

In keiner Diözese der Reichskirche wurde das Bischofsideal des Konzils von Trient verwirklicht, weil die reichsfürstliche Stellung der deutschen Bischöfe – tragende Pfeiler der Reichsverfassung bis an das Ende des 18. Jahrhunderts – nirgendwo angetastet wurde. Dazu bedurfte es der Säkularisation von 1803, mit der die Reichskirche, die politisch als Landesfürsten herrschenden, oft hochadeligen und vielfach mehrere Bistümer kumulierenden Bischöfe und die Strukturen der politisch mächtigen Adelskirche verschwanden.[51]

Oder nehmen wir die Frömmigkeitsformen: Das Konzil trat mit dem *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus* von 1563[52] einem magischen Verständnis der Heiligenbilder und der Reliquien entgegen und suchte die Bilder- und Reliquienverehrung gleichsam zu rationalisieren.[53] Aus der Volksfrömmigkeit der Barockzeit[54] gibt es jedoch in großer Fülle Belege für dieses magische Verständnis[55] – und für dessen Instrumentalisierung in der katholischen Mission,[56] etwa bei den Kapuzinern.[57] Oder das Missale Romanum von 1570: Was so einheitlich aussieht, war tatsächlich durch liturgische Pluralität gekennzeichnet, weil die Bistümer und Orden, die über eine zweihundertjährige liturgische Eigentradition verfügten, nicht zur Annahme des Missale Romanum

d'après les clauses des testaments, Paris 1973; *Michel Vovelle*, Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle, Paris 1978.
Siehe auch immer noch *Ludwig Andreas Veit / Ludwig Lenhart*, Kirche und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg i. Br. 1956. Eine interessante Regionalstudie bietet *Michael Pammer*, Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820, Wien / München 1994. Zur Volksfrömmigkeit *Wolfgang Brückner*, Volksfrömmigkeit. Aspekte religiöser Kultur, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31 (1979) 559-569; *ders. / Gottfried Korff / Martin Scharfe*, Volksfrömmigkeitsforschung, Würzburg / München 1986; *Hansgeorg Molitor / Heribert Smolinsky* (Hg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994. Zur Volksfrömmigkeit als Erscheinungsform der Barockfrömmigkeit *Louis Châtellier*, L'Europe des dévots, Paris 1987.

55 *Werner Freitag*, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991; *Ludwig Hüttl*, Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum. Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche, Köln / Wien 1985; *Gerhardt Kapner*, Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger, München 1978. Siehe auch *Anna Coreth*, Liebe ohne Maß. Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung in Österreich im 18. Jahrhundert, Maria Roggendorf 1994.

56 Zur politischen Instrumentalisierung barocker Frömmigkeit *Anna Coreth*, Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich, München 1959, München [2]1982; *Kapner*, Barocker Heiligenkult (Anm. 55), 10; *Harm Klueting*, Humilia se et impera. Frömmigkeit als Herrschaftsmittel bei Kaiser Leopold I., [im Druck] in: *Grete Klingenstein / Heinz Duchhardt* (Hg.), Kaiser, Hof und Reich in der Frühen Neuzeit (Österreichische Akademie der Wissenschaften Wien). Zur Wirklichkeit der Bilderverehrung auch *Jens Baumgarten*, Konfession, Bild und Macht. Visualisierung als katholisches Herrschafts- und Disziplinierungskonzept in Rom und im habsburgischen Schlesien (1560-1740), Hamburg / München 2004.

57 Zur kapuzinischen Frömmigkeit *Costanzo Cargnoni* (Hg.), Le quarantore ieri e oggi. Viaggio nella storia della predicazione cattolica, della devozione popolare e della spiritualità cappuccina, Roma 1986; *Reinhard Feldmann* (Bearb.), Frömmigkeit und Wissen. Rheinisch-westfälische Kapuzinerbibliotheken vor der Säkularisation, Münster 2003. Auf spezifische Formen kapuzinischer Missionstätigkeit – Kapuzinerpredigt, Kreuzwege und Kalvarienberge, Passionsspiele, die Weihnachtskrippe usw. – kann hier nicht eingegangen werden. Stattdessen sind zwei Kapuziner zu nennen, der hl. Fidelis von Sigmaringen und Marco d'Aviano, zu diesen *Matthias Ilg*, Der Kult des Kapuzinermärtyrers Fidelis von Sigmaringen als Ausdruck

verpflichtet wurden. So hielt meine Heimatdiözese, das Erzbistum Köln, bis weit ins 19. Jahrhundert an der kölnischen Diözesanliturgie fest.[58] Und schließlich die Lehrentwicklung: Was die in Trient diskutierte, aber nicht entschiedene Frage der »Immaculata Conceptio« betrifft, so verbot Papst Gregor XV. 1622 die Leugnung der Unbefleckten Empfängnis,[59] bevor sich Alexander VII. 1661 mit dem Breve *Sollicitudo omnium ecclesiarum* positiv über die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis aussprach.[60] Dogmatisiert wurde die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter Maria aber erst 1854 durch die Bulle *Ineffabilis Deus* Papst Pius' IX.[61] Die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel – ganz auf der Linie der in Trient noch abgewiesenen Initiative des Kardinals Pedro Pacheco – folgte erst mit der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* Papst Pius' XII. von 1950,[62] und zwar mit Bezug auf *Ineffabilis Deus* von 1854.[63] Das 19. Jahrhundert, so darf man schlussfolgern, war viel tridentinischer als das 17., zumal der Höhepunkt des papalen Absolutismus[64] erst mit der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes – »De Romani Pontificis infallibili magisterio« – in der Dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus*[65] des I. Vaticanums von 1870 erfolgte.

Ein Blick auf den Zusammenhang von Tridentinum und der in den letzten 20 Jahren[66] vor allem von Profanhistorikern intensiv erörterten katholischen Konfessionalisierung:[67] Wichtige Instrumente der konfessionellen Disziplinierung wurden vor dem Konzil oder unabhängig von dem Konzil geschaffen.

katholischer Kriegserfahrungen im Dreißigjährigen Krieg, in: *Matthias Asche/Anton Schindling* (Hg.), Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, Münster 2002, 291-439; *Matthias Ilg*, Der heilige Fidelis von Sigmaringen (1578-1622). Leben, Martyrium und Verehrung zwischen Schwaben, Vorarlberg und der Schweiz, in: Oberschwaben und die Schweiz, Tl. 2 = Sonderheft der Heimatkundlichen Blätter für den Kreis Biberach 32 (2009) 29-46; *Markus Hofer*, Fidelis von Sigmaringen. Gottesmann, Eiferer, Märtyrer, Innsbruck/Wien 2007; *Marcello Bellina*, Padre Marco d'Aviano, Udine 1991; *Ruggero Simonato* (Hg.), Marco d'Aviano e il suo tempo. Un cappuccino del Seicento, gli Ottomani e l'Impero, Pordenone 1993; *Erich Feigl*, Halbmond und Kreuz. Marco d'Aviano und die Rettung Europas, Wien/München 1993; *Jan Mikrut* (Hg.), Die Bedeutung des P. Markus von Aviano für Europa, Wien 2003; *Silvestro Giuseppe Monteduro*, L'azione di P. Marco d'Aviano per l'unità cristiana dell'Europa, Diss. Univ. Urbaniana Roma 1982.

58 *Albert Gerhards/Andreas Odenthal* (Hg.), Kölnische Liturgie und ihre Geschichte. Studien zur interdisziplinären Erforschung des Gottesdienstes im Erzbistum Köln, Münster 2000.

59 DH S. 617, Vorsatz zu 2015.

60 DH 2015-2017.

61 DH 2800-2804.

62 DH 3900-3904.

63 DH 3902.

64 Siehe auch *Karl Hausberger*, Reichskirche – Staatskirche – »Papstkirche«. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhunderts, Regensburg 2008, 207-215: Von der Reichskirche zur »Papstkirche«.

65 DH 3050-3075 (3065-3075).

66 *Harm Klueting*, »Zweite Reformation« – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: HZ 277 (2003) 309-341.

67 *Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling* (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Gütersloh/Münster 1995.

68 *Adriano Garuti*, S. Pietro unico titolare del primato. A proposito del decreto del S. Ufficio del 24 gennaio 1647, Bologna 1993; *Adelina Sarrión Mora*, Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX), Madrid 1994; *Mario Rosa* (Hg.), Eretici, esuli e indemoniati nell'età moderne, Firenze 1998; *Elena Brambilla*, Alle origini del Sant'Ufficio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo, Bologna 2000; *Rica*

#Buch_RZ.indb 24 17.10.2010 18:04:43

Das gilt für das 1542 gegründete »Sanctum Officium«,[68] die Inquisitionsbehörde in Rom, oder für den 1559 erstmals publizierten Index,[69] aber auch für das 1552 in Rom als Ausbildungsstätte für den Klerus aus dem Reich gegründete »Collegium Germanicum«.[70] Das Konzil trug vor allem 1563 die »Doctrina de sacramento ordinis«[71] über das Sakrament der Weihe und die »Doctrina de sacramento matrimonii«,[72] mit der Festschreibung der Zölibatspflicht für Kleriker und Ordensleute in Canon 9,[73] und in Verbindung damit das Ehedekret *Tametsi*[74] dazu bei. Dabei war auch der Zölibat keine Erfindung des Tridentinums, sondern ein aus der Kirche der Antike überkommenes Postulat.[75] Doch stand das Konzil von Trient am Ende einer langen Zeit der Missachtung des Zölibats, in der das priesterliche – und auch das bischöfliche – Konkubinat verbreitet war.[76] Mit der Verpflichtung der Priester auf den Zölibat trug das Konzil nicht nur der Tradition, sondern auch der Konkurrenz mit den reformatorischen Glaubensgemeinschaften und deren Bejahung der Pfarrerehe Rechnung, so dass darin Anti-Protestantismus gesehen werden kann; Zölibat versus Pfarrerehe wurden so, zumal für das einfache Kirchenvolk, zur *nota confessionis*, wie *communio sub una specie* versus *communio sub utraque specie*. Die Durchsetzung der konfessionellen Disziplinierung stand freilich – wie zahlreiche Forschungen zeigen – auf einem anderen Blatt. »Wirklich disziplinieren liess sich nur – und auch das nur allmählich – die Priesterschaft, vor allem im Hinblick auf Residenz- und Zölibatspflicht«.[77]

Amran (Hg.), Autour de l'inquisition, Études sur le Saint-Office, Paris 2002; *Giovanno Romeo*, L'inquisizione nell'Italia moderna, Roma 2002; *Pierroberto Scaramella*, Le lettere della congregazione del Sant'Ufficio ai tribunali di fede di Napoli 1563-1625, Trieste 2002; *Andrea Romano* (Hg.), Intolleranza religiosa e ragion di stato nell'Europa mediterranea. Inquisizione e Santa Uffizio, Milano 2002; *Johann Rainer* (Bearb.), Innerösterreich betreffende Quellen aus den Inquisitionsarchiven in Rom und Udine, Graz 2004; *Stephan Wendehorst* (Hg.), The Roman Inquisition, the Index and the Jews. Contexts, sources and perspectives, Leiden 2004; *Annibale Cogliano*, La svolta illuminato del Santo Officio a fine Cinquecento, Napoli 2006; *Kim Siebenhüner*, Bigamie und Inquisition in Italien 1600-1750, Paderborn 2006.

69 *Herman H. Schwedt*, Art. Index der verbotenen Bücher I: Hist., in: LThK[3] Bd. 5 (1996), 445f; *ders.*, Der römische Index, in: HJ 107 (1987) 296-314; *ders.*, Inquisition u. Index, in: RQ 90 (1995) 43-73; *Jesús Martinez de Bujanda* (Hg.), Index des livres interdits, 11 Bde., Sherbrooke (Québec)/Montréal 1984-2002; *Hubert Wolf* (Hg.), Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, Paderborn 2001, Paderborn [2]2003; *Hubert Wolf* (Hg.), Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation 1701-1813. 2 Tle., Paderborn 2009; *ders.*, Systematisches Repertorium zur Buchzensur 1701-1813, 2 Tle., Paderborn 2009; *ders.* (Hg.), Prosopographie von römischer Inquisition und Indexkongregation 1701-1813, 2 Tle., Paderborn 2010.

70 *Andreas Steinhuber*, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom, 2 Bde., Freiburg i. Br. [2]1906; *Peter Schmidt*, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552-1914), Tübingen 1984.

71 DH 1763-1778.

72 DH 1797-1812.

73 DH 1809.

74 DH 1813-1816.

75 Zu den Anfängen und der Frühgeschichte der Zölibatspflicht *Stefan Heid*, Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, Paderborn 1997, Paderborn [3]2003.

76 Siehe für das 16. und 17. Jahrhundert auch *Antje Flüchtner*, Der Zölibat zwischen Devianz und Norm. Kirchenpolitik und Gemeindealltag in den Herzogtümern Jülich und Berg im 16. und 17. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2006.

77 *Klueting*, Westfalia catholica (Anm. 45), 62.

#Buch_RZ.indb 25 17.10.2010 18:04:43

3 Reichweite des Konzils von Trient

Zur Reichweite des Konzils von Trient habe ich schon Andeutungen gemacht. Die katholische Aufklärung des 18. Jahrhunderts geht einerseits – etwa mit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773[78] – in eine dem Tridentinum entgegengesetzte Richtung, ist andererseits aber in vieler Hinsicht Nachvollzug der unerledigten Reformanliegen des Konzils von Trient. Die Säkularisation von 1803 beseitigt in Deutschland das, was alle tridentinischen Reformversuche nicht zu beseitigen vermochten: die politische Stellung der Bischöfe und die Rolle des Adels in der Kirche, womit im deutschen Raum erst jetzt dem Bischofsideal von Trient der Weg zur Realisierung geöffnet wird. Was das Papsttum betrifft, so vollendet erst das I. Vaticanum das Tridentinum. Natürlich gelten viele der dogmatischen Beschlüsse des Konzils von Trient bis heute. Das gilt nicht nur für die Siebenzahl der Sakramente, für die Sakramentalität der Ehe oder für den gegenseitigen Ausschluss des Ehe- und des Weihesakraments. Hinter das Bischofsideal des Tridentinums möchte niemand zurück.

4 Schluss

Was war, so fragen wir zum Schluss, der tridentinische Katholizismus? Der »tridentinische Katholizismus« war theologisch sicher nicht nur, aber in entscheidendem Maße Anti-Protestantismus; kulturell war er Barock. Das ist es ja, was uns bei dem Wort »tridentinisch« vor Augen tritt: Chiesa di San Pietro, Il Gesù oder San Ignacio in Rom, aber auch Einsiedeln in der Schweiz oder St. Michael in München, und in diesen Kirchenräumen der Rausch des lateinischen Hochamtes mit der Musik Giovanni Pierluigi Palestrinas oder jüngerer Meister der Römischen Schule. Anti-protestantisch und barock blieb die Kirche auch im 19. Jahrhundert, auch wenn die Kirchengebäude nicht immer neobarock waren, sondern oft neoromanisch oder neogotisch – mit der »Missa solemnis« jetzt eines Franz Liszt, eines Franz Schubert oder eines Anton Bruckner. Der »Katholizismus nach dem Konzil von Trient« reichte hingegen – folgt man Peter Hersche – weiter und umfasste auch jene Teile des Katholischen, in denen das Anti-Protestantische und das Barocke weniger ausgeprägt war.

Was das Konzil der Jahre 1545 bis 1563 selbst betrifft, so schuf dieses eine Norm, der oft und auf viele Jahrzehnte eine ganz andere Wirklichkeit gegenüberstand.[79] Und diese Wirklichkeit ging keineswegs in der Formel »römischer Zentralismus« des protestantischen Einwandes auf.

78 *Christine Vogel*, Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758-1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung, Mainz 2006.

79 *Klueting*, Konfessionelles Zeitalter (Anm. 4), 272.

#Buch_RZ.indb 26 17.10.2010 18:04:43

Zusammenfassung
Der Beitrag fragt nach dem Zäsurcharakter des Konzils von Trient und der Eigenart des »tridentinischen Katholizismus«. Dazu werden vier Einwände erörtert – der Einwand der »langen Dauer« der Katholischen Reform seit dem frühen 15. Jahrhundert, der das Konzil von Trient in einer Kontinuität erscheinen lässt, der protestantische Einwand, der die Kontinuität der Kirche eher auf der protestantischen Seite und das Konzil von Trient als Abwehr der Reformation sieht, der Einwand der Vielfalt des Katholischen nach Trient und der Einwand der mangelhaften Vollendung des Konzils von Trient. Betont werden das Anti-Protestantische und das Barocke im »Tridentinischen Katholizismus«, während der »Katholizismus nach dem Konzil von Trient« auch weniger anti-protestantische und barocke Erscheinungsformen kannte.

Abstract
This contribution examines to what extent the Council of Trent represents a caesura and examines the peculiarities of Tridentine Catholicism. Four objections come up for discussion – the objection of »long duration« of Catholic Reform since the beginning of the fifteenth century with which the Council of Trent is perceived in continuity; the Protestant objection which sees the continuity of the church more in Protestantism and understands the Council of Trent only as defensive reaction against the Reformation; the objection of diversity of Catholicism after the Council of Trent; and the objection of insufficient completion of the Tridentine reforms. The focus is on anti-Protestantism and Baroque features in Tridentine Catholicism, contrary to other forms of post-Tridentine Catholicism which were less anti-protestant and less baroque.

#Buch_RZ.indb 27 17.10.2010 18:04:43

Der Konfessionskonflikt als Kommunikationsproblem –

die Alte Eidgenossenschaft zwischen 1531 und 1712

von Thomas Lau

Das Tagebuch des Klosters Einsiedeln aus dem Jahre 1683 berichtet von einem merkwürdigen Vorfall, der ein bezeichnendes Licht auf den Zustand der Eidgenossenschaft unter den Bedingungen der konfessionellen Spaltung wirft[1]:

Als man dem Häftling das Essen bringen wollte, war Pirminius bereits entwichen. Ein offenes Fenster und sorgsam aneinandergebundene Betttücher waren alles, was die Wächter fanden. Eilig betriebene Nachforschungen ergaben, dass das Schlimmste eingetreten war. Der Konventuale aus Pfäffikon und Inhaber einer Pfarrstelle in Quarten hatte die Grenze zur Zürcher Landschaft überschritten.[2] Statt für seine – vom Autor des Tagebuchs nicht näher benannten – Untaten mit lebenslangen Exerzitien zu büßen, wählte er den Weg der Konversion.[3] Dies musste, hier waren die Brüder sich einig, um jeden Preis verhindert werden und so entschloss man sich zur Entsendung einer Delegation in die Ödnis des Protestantismus – nach Zürich. Neben dem Landvogt von Pfäffikon (einem Verwandten des Flüchtlings) gehörte ihr auch der Pater Statthalter an.

Es sollte eine abenteuerliche Reise werden. Statt direkt in die nahe gelegene Stadt zu reiten, übernachteten die beiden Würdenträger heimlich bei den Pferden. Selbst am nächsten Morgen zögerte man, in die Stadt einzuziehen. Zuerst sollte die Dienerschaft die Lage sondieren. Der flüchtige Pater, so wusste dieser Spähtrupp seinen Herren zu berichten, war im Haus eines Prädikanten untergekommen und wurde dort argwöhnisch bewacht. Eine informelle Lösung des Problems war damit nicht mehr in Sicht – die Zürcher Obrigkeit hatte be-

1 StiftsA Einsiedeln A HB 4, 1683, S. 82 ff.

2 Zu den besonderen Rahmenbedingungen der Bikonfessionalität im Thurgau: *Frauke Volkland*, Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert, Göttingen 2005.

3 Zu den sehr unterschiedlichen Risiken und Möglichkeiten, die die Konversionshandlung des jeweiligen Individuums beeinflussten: *Ute Lotz-Heumann* (Hg.), Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2007.

4 Dieser enge Zusammenhang zwischen Ehrlosigkeit (die in diesem Fall auch, aber nicht nur Rechtlosigkeit bedeutet) und Abfall von der wahren Religion wird u. a. von dem katholischen Chronisten Aurelian Zurgilgen im Zusammenhang mit der Arther Gemeinde ins Feld geführt: Diß ist nun der Rechte und wahre Ursprung auch Ursach deß Ao 1656 in Lobl. Eydgnoschafft entstandenen Kriegs, welchen die von Zürich durch ein famos Manifest oder Lasterworten denen fünff Lobl. Cathl. Ohrten Erdichter weiß bey der Ehrbahren welt zugeschriben, und selbige alß Pundt, und Landtfrid-

#Buch_RZ.indb 28 17.10.2010 18:04:43

reits von dem Vorfall erfahren. Da entschloss »sich Herr Landvogt heroisch, selbsten in die Statt zu gehen und zu probieren, ob er nit könte zu Herrn Bürgermeister kommen«.

Der mutige Landvogt wurde in der Stadt freundlich begrüßt. Die beiden Bürgermeister traf er noch auf der Straße und erhielt von ihnen die Zusicherung einer ungehinderten Unterredung zwischen ihm und seinem flüchtigen Vetter. Es wurde eine höchst emotionale Unterredung. Der Landvogt beschwor Pirminius, nach Einsiedeln zurückzukehren. Er möge bedenken, welch eine Schande er über seine Familie bringe, wenn er vom wahren Glauben abweiche.[4]

Der so Angesprochene brach unter dem Druck, der auf ihn ausgeübt wurde, zusammen und erklärte sich unter Tränen bereit, ohne weitere Vorbedingungen in das Kloster zurückzukehren. Die Episode endete mit einer kurzen Unterredung zwischen dem Landvogt und dem amtierenden Zürcher Bürgermeister. Der erklärte dem Emissär aus Einsiedeln, dass der Stadt Flüchtlinge, wie Pirminius, »gar nit lieb« seien. Wenn sie aber kämen und der Obrigkeit verkündeten, sie wollten zum evangelischen Glauben übertreten, so könne man sie unmöglich zurückweisen. Man hindere sie aber auch nicht daran, die Stadt wieder zu verlassen.[5]

Der Fall Pirminius lässt zwei gegenläufige Entwicklungslinien hervortreten, die die Beziehungen zwischen den protestantischen und den katholischen Ständen der dreizehnörtigen Eidgenossenschaft seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zunehmend prägten und deren Ursachen und Auswirkungen im Folgenden näher analysiert werden sollen.

Entscheidungsträger beider Seiten sahen sich in einer Interaktionsgemeinschaft. Der Landvogt war ebenso wie der Bürgermeister an einer Regelung des Problems interessiert. Beide waren bereit, miteinander zu kommunizieren – beide waren bereit, zu einer regelförmigen Interaktion zu gelangen und damit die wechselseitigen Beziehungen zu stabilisieren.[6]

Zugleich waren die Kommunikationsstrukturen in der Eidgenossenschaft erstaunlich schwach entwickelt. Obgleich Einsiedeln über einen eigenen Hof in Zürich verfügte und sein Abt das Bürgerrecht der Stadt innehatte, gab es offenbar keine konditionierten oder gar institutionalisierten Kommunikations-

brüchige zu diffamieren und auszuschreiben nit geschohen haben, welche alle faltsche anklagen uff Ihnnen selbsten beruowent, wie hierbey zu sehen, und man darvon abnemmen kan. Von Aurelian Zurgilgen, SHL Ms 22 fol. Dieser charakterisiert die Arther als: »Ehrlose, abtrinnige, meyneidige Leuthe«.

5 *Kaspar von Greyerz* (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003. Ähnlich: *Thomas Kaufmann / Anselm Schubert / Kaspar von Greyerz* (Hg.), Frühneuzeitliche Konfessionskulturen, Gütersloh 2008.

6 Siehe dazu die Ausführungen Schlögels, der Luhmanns Kommunikationsbegriff mit handlungstheoretischen Elementen zu verbinden versucht: *Rudolf Schlögl*, Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit, in: Geschichte und Gesellschaft 34/2 (2008) 155-224.

#Buch_RZ.indb 29 17.10.2010 18:04:43

wege, auf denen das Flüchtlingsproblem rasch diskutiert werden konnte.[7] Ob das unangekündigte Betreten des Territoriums als Affront gewertet wurde, ob Zürich eine Unterredung brüsk zurückwies und damit einen Ehrenhandel mit Schwyz heraufbeschwor – all dies war für die Delegation aus Einsiedeln nicht berechenbar. Der nur wenige Meilen entfernte Nachbar war in dieser Hinsicht für sie ein Fremder.[8]

Die Grundlage der Kommunikation – das Vertrauen in die Vorhersagbarkeit der Reaktionen des Anderen – fehlt. Es war eine Situation, die – wie ein Gutachten des Luzerner Senators Ritter Ludwig Pfyffer aus dem Jahre 1651 zeigte – rasch in einen Prozess der Verfeindung münden konnte. Krieg, so erklärte Pfyffer den katholischen Ständen in Baden im Rahmen seiner *Fidelis et arcana remonstratio*, sei das letzte, was sich die eidgenössischen Orte wünschen könnten. Ein Konflikt zwischen Protestanten und Katholiken werde ohne Sieger bleiben.[9] Gewännen die Protestanten die Oberhand, so riefen die katholischen Eidgenossen den Kaiser zu Hilfe. Trete der umgekehrte Fall ein, so würden sich Bern, Zürich, Basel und Schaffhausen rasch wieder als Reichsstädte dem Imperium Sacrum unterordnen. Wie der Waffengang auch immer ausgehe, am Ende siegten nur die Habsburger.[10]

Dennoch sei zu befürchten, dass ein Blutvergießen unvermeidlich sei. Die Zürcher Ketzer neigten zu unvernünftigem Handeln. Gleich ihren Vorfahren seien sie von Natur aus mit einem wankelmütigen Geist begabt. Sie seien geldgierig, geltungssüchtig und fanatisch. Seit langem schon müsse man beobachten, wie sie die Vorschriften des Landfriedens ebenso verfälschten wie ihre Bibel. Mehr als einmal hätten sie den Katholiken schon

7 Als Forum des Interessenausgleiches stand die Tagsatzung zur Verfügung, die allerdings nur in unregelmäßigen Abständen stattfand und auf der eine Reihe immer wieder neu auszuhandelnder Taburegeln zu beachten waren. Ähnliches galt für den Schriftverkehr, da die Archivierung von eingehenden und ausgehenden Schriftstücken auf die Akteure einen erheblichen Konformitätsdruck ausübte. Man war Teil eines die nachfolgenden Räte prägenden Narrativs und damit in den Möglichkeiten, Kompromisse mit der konfessionellen Gegenseite auszuhandeln, beschränkt. Der Weg, den die Einsiedler schließlich einschlugen, war mit zahlreichen Risiken behaftet. Als Reisende ohne Gesandtschaftsrang waren sie nicht durch ritualisierte Verfahrensabläufe geschützt. Ihr Tun war unerwartet und die Reaktion darauf musste es auch sein. (Zur üblichen Funktionsweise politischer Verfahren in der Frühen Neuzeit gibt der mittlerweile klassische Sammelband Stollberg-Rilingers Auskunft: *Barbara Stollberg-Rilinger* [Hg.], Vormoderne politische Verfahren, Berlin 2001).

8 Fremdheit als Integrations- und Kommunikationsproblem: *Alfred Schütz*, Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch, in: *Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner* (Hg.), Der Fremde als sozialer Tyus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen, Konstanz 2002, 73-92. Die Unschärfe solcher Fremdbilder, die die Möglichkeit zur Dämonisierung stets offen lässt, betont: *Jochen Schütze*, Vom Fremden, Wien 2000, 16; 96; sowie: *Corinna Albrecht/Alois Wierlacher* (Hg.), Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung, München 1993; *Herfried Münkler* (Hg.), Die Herausforderung durch das Fremde, Berlin 1998.

9 »Fidelis et arcana Remonstratio, das ist, treu und geheimbe Warnung, an die Hochlobliche Catholische Eydtgnosschafft, und insonderheit an die hochlob. Statt Lucern, als derselbigem erstes Orth, zu besserer Defension, und mehrere Versicherung in Friden und Kriegs Zeiten, derselbige orthodoxische Religion, auch hochberühmten wohlhergebrachten Freyheiten und Gerechtigkeiten, so wohl gegen frömden Königen, Fürsten und Ständen, als gegen Vatterländischen Fründen und Feinden«, SHL, Ms 21 fol.

gerechten Grund gegeben, zum Schwert zu greifen, und doch habe man immer wieder zugestimmt, neue Vereinbarungen zu treffen, die von den Zürchern dann wiederum verdreht und verfälscht worden seien. Längst ähnele das eidgenössische Recht darum einem Bettlermantel, der immer von neuem geflickt werde, um dann doch wieder an der alten Stelle zu zerreißen. Urheber des Unheils seien vor allem die Prädikanten, die ihr geistliches Gift nicht nur in die Herzen ihrer Obrigkeit gössen, sondern in ganz Europa verbreiteten. Unter der Anleitung und mit Hilfe dieser Leute hätten die evangelischen Orte ein internationales Bündnisgeflecht gesponnen, das ihre militärische Potenz deutlich erhöht habe. Der Zeitpunkt sei nahe, an dem man gezwungen sein könnte, das Schwert zu ergreifen, um einem Überfall dieser Fanatiker zuvorzukommen.[11]

Diese Erschütterung des wechselseitigen Vertrauens zwischen den eidgenössischen Akteuren, dieser permanente Bruch der «eidgenössischen-Fründschaft», die hier beschworen wird, nicht über Nacht über die Eidgenossenschaft hereingebrochen.[12] Sie war das Ergebnis eines langwierigen, überaus vielschichtigen Prozesses der Konfessionsbildung und der Konfessionalisierung.[13]

Die Konfessionsbildung war in der Eidgenossenschaft von verschiedenen Akteursgruppen vorangetrieben worden – von der ländlichen Ehrbarkeit ebenso wie von Prädikanten oder den Senatoren. Ihre Attraktivität beruhte zunächst auf der Chance zur Ordnung eines Kommunikationsfeldes, auf dem Orientierung zunehmend schwierig und jegliches Agieren daher immer riskanter geworden war. Die Konfessionsbildung war ein Prozess des Aus-

10 Wie fest die Vorstellung vom Hause Habsburg als einkreisendes, ewig bedrohliches, die Spaltung der Eidgenossenschaft anstrebendes europäisches Kräftezentrum verankert war, zeigte sich daran, dass frankophobe Flugschriften noch Ende des 17. Jahrhunderts Frankreich als Nachfolgerin des einst so bedrohlichen Hauses Habsburg – gleichsam als sein geistiges Erbe, darzustellen versuchten, Siehe: Warhaffte Beantwortung, Für Ernst Warmunden von Freyenthal, und seinem Eydgnossischen Auffwecker, auff über ihne übel genandte wahre Nativitet. Oder: Grundliche Beweißthumb, daß der so genadte Eydgnossische Auffwecker under dem speciosen Vorwand die alte Freyheit zu manuteniren, etx. Gestellt durch den unwahr benamsten Just Warmund von Römerfelß, Samt noch beygefügtem Send-Schreiben von einem vornehmen Holländer, an den Wohlregierenden Herren Schultheiß Löbl. Statt Solothurn abgangen, de dato Haag vom 24. May 1689 auß dem Frantzösischen ins Hoch-Teutsche übersetzt, worinn die Herren Eydgnossen wolmeynend und treulich des Stands jetziger Zeiten gewarnet werden, 1689 (UB Bern, XXII 32, 20).

11 Die Bedeutung von Feindbildern für die Konstruktion vorgestellter Gemeinschaften ist vor allem in der Nationalismusforschung, deren Ergebnisse aus methodischer Sicht für die Frühneuzeitforschung fruchtbar gemacht werden können, untersucht worden, siehe z. B.: *Michael Jeismann*, Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbild und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918, Stuttgart 1992.

12 *Regula Schmid*, The Politics of History in the Swiss Reformation, in: *Christopher Ocker / Peter Wallace / Michael Printy / Peter Starenko* (Hg.), The Politics of Reformation. Studies in Honor of Thomas A. Brady Jr., Bd. 2, Leiden 2007, 317-343.

13 Im Folgenden wird (einmal mehr) zwischen dem von Zeeden geprägten Begriff der »Konfessionsbildung« und jenem der »Konfessionalisierung«, wie er von Schilling und Reinhard eingeführt wurde, unterschieden: *Harm Klueting*, »Zweite Reformation« – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: HZ 277 (2003) 309-341.

schließens von Frömmigkeitspraktiken und dogmatischen Grundnormen.[14] Grenzen des Sagbaren wurden ausgehandelt und durchgesetzt, die noch immer eine beträchtliche Pluralität theologischer Standpunkte zuließen, zugleich aber die Erwartbarkeit des Erwarteten (um mit Luhmann zu sprechen) erhöhte.[15]

Die Durchsetzung der neuen Grenzen des Sagbaren war nur in einem multipolaren Prozess des Aushandelns zwischen verschiedenen Akteursgruppen möglich, deren Gewichtung je nach regionaler Ausgangssituation sehr unterschiedlich sein konnte.[16] Neben der Reduktion von Konfliktpotentialen wurden diese Trägergruppen des Konfessionsbildungsprozesses durch neue Kommunikationschancen gelockt. Städtische Senate und dörfliche Ehrbarkeiten hatten Teil an personellen Entscheidungen und der Umsetzung sakraler Normen (Kirchenzucht, Frömmigkeitsbewegungen). Sie standen in einem neuen Interaktionszusammenhang mit einer sich öffnenden und zugleich professionalisierenden Theologie.[17] Die neuen Entscheidungsmöglichkeiten, der neue Zugang zu bisher nicht verfügbaren Informationen – dies alles bedingte im Gegenzug eine Öffnung des eigenen Arkanbereichs, und es erzeugte zugleich Konformitätszwänge.[18] Der Rat der Stadt Zürich konnte zwar den Antistes bestimmen, besaß Eingriffsmöglichen im Bereich der Sittenzucht und (nicht zuletzt wirtschaftliche) Kontrollmöglichkeiten über die Pastoren. Zugleich hatte er aber auch mit ihrem wachsenden Einfluss auf obrigkeitliche Angelegenheiten zu kämpfen.[19] Die Trennung von geistlichem und weltlichem Schwert war nach deren Standpunkt eine personale Trennung, die keineswegs mit einem wechselseitigen Einmischungsverbot verbunden war. Im Gegenteil, da weltliche Interessen in der Kirche wahrzunehmen (Temporalia) und geistliche Angelegenheiten vom Rat zu verhandeln waren, war die Entwicklung intensiver Kommunikationsstrukturen

14 *Thomas Kaufmann*, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006.
15 *Dirk Baecker*, Formen der Kommunikation, Frankfurt 2005, 15-54.
16 Siehe dazu die starke Betonung der Mitwirkungs- und Gestaltungsmöglichkeiten der Gemeinden: *Heinrich Richard Schmidt*, Konfession und Region in Europa. Über die Wechselwirkung von Identitäten, in: *Wolfgang Wüst / Werner K. Blessing* (Hg.), »Mikro – Meso – Makro«. Regionenforschung im Aufbruch, Erlangen 2005, 89-123. Dazu relativierend: *Ulrich Pfister*, Reformierte Sittenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation. Graubünden, 16.-18. Jahrhundert, in: Archiv für Reformationsgeschichte 87 (1996) 287-333.
17 Und damit einer Neuformierung des Glaubenswissens: *Ulrich Pfister*, Konfessionskonflikte in der frühneuzeitlichen Schweiz. Eine strukturalistische Interpretation, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 101 (2007) 257-312.
18 Die Konstituierung eines mulitipolaren Feldes der politischen Entscheidung, an dem Theologen, Senatoren und Dorfgemeinden gleichermaßen Anteil hatten, wurde etwa im Zuge der Berner Disputation deutlich: *Gottfried W. Locher*, Der Berner Synodus von 1532, Neukirchen 1984.
19 Zur Position des Antistes: *Wilhelm Baltischweiler*, Die Institutionen der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Zürich 1904.
20 Siehe etwa die Position Breitingers in Zürich: *Johann Kaspar Mörikofer*, Johann Jakob Breitinger und Zürich. Ein Kulturbild aus der Zeit des 30jährigen Krieges, Zürich 1873.

#Buch_RZ.indb 32 17.10.2010 18:04:43

unerlässlich. Dieser Prozess, der bei allen Differenzen in der Ausgestaltung der Mechanismen wechselseitiger Durchdringung auf beiden Konfessionsseiten zu beobachten war, ermöglichte den Geistlichen, die Argumentationsmuster und das Gedächtnis der Senatoren mitzuformen.[20] Besonders intensiv geschah dies wiederum in Zürich. Hier erhielten die Prediger Zugang zum Arkanbereich und die Möglichkeit, über Gutachten und Predigten obrigkeitliche Entscheidungen mitzubestimmen.[21] Vor allem Bullinger zeigte sich bereits früh bemüht, die sich bildenden konfessionellen Trennlinien zugleich auf die Bewertungsmaßstäbe der Senatoren im innereidgenössischen Verhältnis zu übertragen (ein Vorgang, der wie gesehen auch in Luzern zu beobachten war). Zu den Folgen (oder auch Erfolgen) dieser Bemühungen zählte, dass Forderungen der reformierten Geistlichkeit, den Bund mit den Ketzern aufzulösen, innerhalb der Grenzen des Sagbaren lagen – sofern dies nicht auf offener Kanzel geschah.[22]

Dem geistlichen Ruf nach Trennung stand allerdings weiterhin die soziale Praxis der Interdependenz gegenüber. Solddienstverhandlungen mit Frankreich, gemeinsame wirtschaftliche Interessen im Salzhandel, der gemeinsame Getreidehandel, die Verwaltung der Gemeinen Herrschaften, die Teilung von konfessionell gespaltenen Ständen – dies alles wurde weiterhin zwischen Standesvertretern ausgehandelt. Hinzu kamen Kontakte zwischen Söldnerführern, aber auch ein nach wie vor blühender Austausch auf gelehrter Ebene.[23] Derselbe Bullinger, der eine Kündigung der Bünde betrieb, beteiligte sich an einem transkonfessionellen gelehrten Diskurs über die helvetischen Wurzeln der Eidgenossenschaft.[24]

Die Konfessionsbildung selbst war also nicht automatisch gleichbedeutend mit der Kumulation von Konflikten entlang der konfessionellen Bruchlinie – ein Vorgang, der im Folgenden als Konfessionalisierung bezeichnet werden soll.[25]

21 Erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erlangten die Zürcher Räte in einem komplexen Prozess der Neustrukturierung des politischen Feldes die Instrumente der Selbstdeutung zurück. Das Collegium Insulanum und seine beiden Nachfolger sollten dabei eine wichtige Rolle spielen: *Michael Kempe / Thomas Maissen*, Die Collegia der Insulaner, Vertraulichen und Wohlgesinnten in Zürich, 1679-1709. Die ersten deutschsprachigen Aufklärungsgesellschaften zwischen Naturwissenschaften, Bibelkritik, Geschichte und Politik, Zürich 2002.

22 Siehe die Vorgehensweise des Antistes Ulrich im Vorfeld des ersten Villmerger Krieges: UB Basel Mscr Ki. Ar. 22e, Nr. 141. Eine eher vorsichtige Äußerung gegenüber der eigenen Obrigkeit: StA Zürich A 235 1, Ulrich an Rat vom 24. XI. 1655.

23 *Andreas Würgler*, Die Tagsatzung der Eidgenossen, in: *Peter Blickle* (Hg.), Landschaften und Landstände in Oberschwaben, Tübingen 2000, 99-117; *Nikolaus Bütikofer*, Zur Funktion und Arbeitsweise der Eidgenössischen Tagsatzung zu Beginn der Frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Historische Forschung 1 (1986) 15-42.

24 *Thomas Maissen*, »Ein helvetisch Alpenvolck«. Die Formulierung eines gesamteidgenössischen Selbstverständnisses in der Schweizer Historiographie des 16. Jahrhunderts, in: *Krysztof Baczkowski* et al., Studia Polono - Helvetica. Bd. II: Historiographie in Polen und in der Schweiz, Krakau 1994, 69-86.

25 Siehe auch Pfister, der dieses Phänomen der Kumulation als Konsequenz einer neuen Strukturierung sakralen und säkularen Wissens betrachtet und das Phänomen der Kommunikationsstörungen bzw. verbesserter Formen der intrakonfessionellen Kulturtransfers weitgehend ausklammert: *Pfister*, Konfessionskonflikte in der frühneuzeitlichen Schweiz (Anm. 17), 257-312.

#Buch_RZ.indb 33 17.10.2010 18:04:43

Die Persistenz der Konfession hing nicht etwa von der Implantation eines fein ausdifferenzierten Dogmen- und Verhaltenskataloges in die Seelen der Gläubigen ab, sondern vielmehr von der Definition und Akzeptanz von Grenzmarken zwischen Alter und Ego – Grenzmarken, die Interaktionen zwischen Innen und Außen durchaus zuließen.[26] Als Grenzmarken dienten eine Reihe von dichotomen Kategorien, die Signale und Zeichen ebenso umfassen konnten wie Wertorientierungen. Entscheidend waren dabei keine objektiven Differenzen, sondern Selbst- und Fremdzuschreibungen (ein Mechanismus, der von Fredrik Barth in Bezug auf die Ethnogenese bereits in den 1960er Jahren beschrieben wurde).[27]

Ein Spezifikum der Implementierung konfessioneller Grenzlinien bestand (gerade im Vergleich zur Ethnogenese) darin, dass sie eine Reihe von Möglichkeiten der Interaktion von vornherein unterbanden. Für die Eidgenossenschaft bedeutete dies konkret, dass die bisherigen Heiratsverbindungen zwischen den Ratsgeschlechtern – etwa zwischen Bern und Fribourg – unterbrochen wurden. Auch konnten wichtige eidgenössische Riten des Zusammenhaltes – wie die Erneuerung des Bundesschwures – nicht mehr durchgeführt werden. Als besonders folgenreich erwies sich zudem die Tatsache, dass die konfessionelle Bruchlinie entlang älterer Bündnisgrenzen verlief. So war der fünförtige Bund ebenso wie der Bund der drei Orte altgläubig geblieben. Dies war um so folgenreicher, als sich diese Zusammenschlüsse wesentlich öfter trafen, als es die 13 Orte auf der Tagsatzung taten. 3 064 von 4 422 bi- und multilateralen Treffen zwischen eidgenössischen Standesvertretern in den Jahren 1632-1712 fanden im innerkonfessionellen Rahmen statt.[28]

Die intrakonfessionelle Kommunikation war damit sehr viel intensiver als die interkonfessionelle – die Akteure fanden sich offiziell und inoffiziell häufiger zusammen, bildeten Gemeinschaften von Anwesenden, die Grenzen des Sagbaren unmittelbar miteinander aushandelten. Die Wahrscheinlichkeit eines Missverständnisses zwischen Eliteangehörigen derselben Konfession

26 Konfessionalisierung wird damit weder als Verankerung konfessioneller Propria in der Seele des Individuums noch als Ausbreitung eines sakralen Zeichensystems gedeutet. Siehe dazu: *Wolfgang Reinhard*, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für historische Forschung 10 (1983) 257-277.

27 *Fredrik Barth* (Hg.), Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture differrence, Bergen 1969.

28 Näheres dazu: *Thomas Lau*, Stiefbrüder. Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656-1712), Köln 2008, 65ff.

29 Eine wichtige Rolle spielte dabei auch in der Eidgenossenschaft der Generationenwechsel innerhalb der Standeselite. Die neuen Entscheidungsträger hatten zumeist eine intensive Schulung von Seiten der konfessionellen Multiplikatoren erfahren. Geradezu ein Leitbild seiner Generation war dabei der spätere Zürcher Bürgermeister Johann Heinrich Waser: *Walter Utzinger*, Bürgermeister Johann Heinrich Wasers eidgenössisches Wirken 1652-1669. Ein Beitrag zur Geschichte der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Zürich 1902; *Norbert Domeisen*, Bürgermeister Johann Heinrich Waser (1600-1669) als Politiker. Ein Beitrag zur Schweizer Geschichte des 17. Jahrhunderts, Bern 1975.

#Buch_RZ.indb 34 17.10.2010 18:04:43

war damit geringer als bei Kommunikationsvorgängen zwischen Vertretern verschiedener Konfessionen – ein Prozess, der sich mit der Dauer der konfessionellen Spaltung zu verschärfen drohte und auch kaum auf konfessionelle Streitfragen beschränkt werden konnte.[29]

Dies galt um so mehr, als die Grenzziehung zwischen den Konfessionen keineswegs konfliktfrei verlief, denn sie war mit dem Streit um das Erbe der alten Kirche verbunden. Vor allem das symbolische Kapital der Alten Eidgenossen war heiß umkämpft. Der Gedanke der göttlichen Erwählung, der Erhebung des armen, aber tugendhaften Volkes von Bauern zum neuen Israel war konstitutiv für die Konstruktion einer translokalen Identität in der Eidgenossenschaft des 15. Jahrhunderts gewesen.[30] Es ergab sich die Frage, wer in die Fußstapfen dieser »Alten, frommen Eydtgenossen« – wie sie nunmehr genannt wurden – trat. Wer durfte die Schlachtenerfolge der Vorfahren auf seine Fahnen schreiben, wer die eidgenössischen Helden sein Eigen nennen?[31] Mit Erbitterung wurde insbesondere um die Figur des Bruders Klaus gestritten, die bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts Elitenangehörigen aller eidgenössischen Stände als Personifikation eidgenössischer Tugenden galt.[32]

Nun wurde eben dieser Bruder Klaus zum Kronzeugen der Erbansprüche beider Konfessionen. Jede von beiden Seiten generierte ihren eigenen Nikolaus von Flüe, der in gefälschten Visionen den Sieg der jeweiligen Konfession vorhersagte und die Gegenseite zur Umkehr mahnte.

Der Streit um das Erbe des Bruders Klaus gewann an Schärfe, als die katholische Seite ab 1578 seine Heiligsprechung an der Kurie betrieb.[33] Antipäpstliche Narrative, die sich mit der Vita des Nikolaus von Flüe verbanden, sollten damit ein für alle Mal aus dem kulturellen Gedächtnis getilgt werden. Zudem bot sich Bruder Klaus als Patron der katholischen Eidgenossenschaft an, als fassbare Personifikation einer katholischen Nation, die sich nicht nur um Abgrenzung gegenüber den reformierten Stiefbrüdern, sondern auch um Profilbildung gegenüber gleichförmigen katholischen Einheiten in Europa mühte. Das Vor-

30 *Guy P. Marchal*, Das Geschichtsbild vom Bauernvolk und der Mythos vom Tell. Alteritätsbehauptung und Auskristallisierung eines Identifikationskerns, in: *Hans Joachim Gehrke* (Hg.), Geschichtsbilder und Gründungsmythen, Würzburg 2001, 119-144; *Guy P. Marchal*, Die »Alten Eidgenossen« im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in den Identitätsvorstellungen der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jh., in: *Historischer Verein der Fünf Orte* (Hg.), Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft, Bd. 2, Olten 1991, 307-403.

31 Die »Geistliche und Weltliche Zuger Chronik« von 1704 (StB Zug, T Msc 116) etwa stellten die Siege der altgläubigen Orte gegen die »eidgenössischen Stiefbrüder« ebenso wie die Siege der Eidgenossen unter den Fahnen des französischen Königs in eine Reihe mit den Siegen von Murten und Sempach.

32 *Daniel Guggisberg*, Das Bild der »Alten Eidgenossen« in Flugschriften des 16. bis Anfang des 18. Jahrhunderts (1531-1712). Tendenzen und Funktionen eines Geschichtsbildes, Bern 2000.

33 Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben u. seinen Einfluss, hg. von *Robert Durrer*, 3 Bde., Sarnen 1917-1921.

#Buch_RZ.indb 35 17.10.2010 18:04:43

haben scheiterte an der Ungeschicklichkeit und Sparsamkeit eidgenössischer Interessenvertreter an der Kurie und an der Figur des zu Sanktifizierenden selbst. Nikolaus von Flüe mochte nicht recht in das Schema eines Santo Moderno passen.[34] Als Ausweg bot sich die vom päpstlichen Nuntius Federico Borromeo betriebene Annahme des Carlo Borromeo zum Patron der katholischen Eidgenossenschaft an. Er symbolisierte die enge Anbindung der Eidgenossen an Mailand und ließ sich mit Bruder Klaus als Besucher seines Grabes zumindest in Verbindung bringen. Dass der Nuntius darüber hinaus Versprechungen machte, sich für dessen Heiligsprechung zu verwenden, lässt sich aus verschiedenen Hinweisen ableiten.[35]

Bruder Klaus, dessen Seligsprechung 1669 erfolgte, wurde damit indirekt in den sich verändernden Heiligenhimmel der katholischen Reform integriert.[36] Die Narration seines Lebens wurde ganz offen umgedeutet und neu kontextualisiert. Aus Sicht der reformierten Eidgenossen war dies ein Tabubruch, ein offener Versuch des Raubes von symbolischem Kapital. Man reagierte mit offenen Beleidigungen.[37] Auf die empörte Anfrage des Schwyzer Gesandten auf der Tagsatzung, ob es stimme, dass die Reformierten verbreiteten, dass die katholischen Orte einen Patron angenommen hätten, der seit 100 Jahren in der Hölle sitze, wies der Bürgermeister von Zürich – Johann Heinrich Waser – dies zurück. Borromeo sitze zweifellos nicht seit 100 Jahren in der Hölle, denn er sei noch keine 100 Jahre tot.[38]

Die Umwidmung von Symbolen oder Figuren, die bislang als gemeinsame Grenzmarken nach außen dienten, zu Instrumenten der konfessionellen Abgrenzung erwies sich – wie das Beispiel des Bruders Klaus zeigte – als nicht enden wollende Quelle des Konfliktes.

Nicht minder problematisch als die Verteilung der symbolischen Erbmasse war indes die Teilung materieller Güter in den Gemeinen Herrschaften. Die Regelung des Jahres 1532 hatte hier ein konfessionelles Chaos hinterlassen. Wer

34 *Markus Sieger*, Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage, Würzburg 1995; *Stefan Samerski*, »Wie im Himmel, so auf Erden?« Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740-1870, Stuttgart 2002.

35 Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede Bd. 6.1., Nr. 146, S. 257.

36 *Heinrich Murer*, Helvetia Sancta, Seu Paradisus Sanctorum Helvetiae Florum; Das ist Ein Heyliger lustiger Blumen-Garten und Paradeiß der Heyligen; Oder Beschreibung aller Heyligen, so von anfang der Christenheit biß auff unsere Zeit in Heyligkeit deß Lebens und mancherley Wunderwercken, nicht allein in Schweitzerland, sondern auch angräntzenden Orthen geleuchtet, Lucern 1648.

37 Die Reaktion des Standes entspricht damit der defensiven Logik des Duells, da er die Fordrung eines als gleichrangig anerkannten Standes nicht ignorieren konnte: *Markku Peltonen*, The Duel in Early Modern England. Civilty, Politeness and Honour, Cambridge 2003.

38 StA Zürich A 235 2, Bericht über den verlauff der Badischen Tagleistung. Auf den Vorwurf der Marienlästerung geht auch ein: Project eines Manifests der Evangelischen Orhten der Eidtgnoßschafft wider die von Schweiz und ihre Helffer (StA Zürich A 235 2).

39 *Bruno Z'Graggen*, Tyrannenmord im Toggenburg, Fürstäbtische Herrschaft und protestantischer Widerstand, Zürich 1999.

#Buch_RZ.indb 36 17.10.2010 18:04:44

welchen Kirchenraum wann und wie nutzen konnte, über diese Frage wurde in den Gemeinen Herrschaften und zwischen den jeweiligen Protektoren der Glaubensgemeinschaften heftig gestritten.[39] Die Tatsache, dass die Landvogteien turnusgemäß wechselten, verschärfte die Problematik noch, denn mit der Konfession des Landvogtes änderte sich meist auch die Rechtsprechungspraxis. Die Folge war eine Kaskade von Prozessen vor der Tagsatzung. Jede der Beschwerden verwies auf eine Konfliktgeschichte, die zumeist bis auf die Zeit der Reformation zurückging. Jahrzehnte zurückliegende Streitfälle gewannen auf diese Weise den Charakter historischer Mythen, deren Aussagegehalt über das Verhalten der jeweils anderen Konfession einen geradezu überzeitlichen Charakter erhielten.[40]

Das Grundprinzip eidgenössischer Konfliktlösung – Aushandeln statt Entscheiden – zeigte in diesem Zusammenhang deutliche Strukturdefizite.[41] Konfessionelle Konflikte wurden entweder prolongiert oder tabuisiert. Im ersten Fall speiste der Konflikt das Misstrauen zwischen den Akteuren.[42] Die Unberechenbarkeit des jeweils anderen, das Denken und Handeln in völlig andersartigen Kategorien wurde in einem manifesten Streitfall den Beteiligten immer wieder von Neuem vor Augen geführt. Angereichert wurden diese Erfahrungen durch die Einordnung des jeweiligen Verhaltens in einen gesamteuropäischen Kontext – Ereignisse wie die Bartolomäusnacht dienten auch in der Eidgenossenschaft als Referenzpunkt der Bewertung katholischen Verhaltens.[43]

Wurden dagegen potentielle Streitpunkte tabuisiert, wurden Klagen vor der Tagsatzung gar nicht erst angenommen oder Debatten etwa über die völkerrechtliche Position der Eidgenossenschaft vermieden, so wurde der ohnehin stockende Kommunikationsfluss der Akteure noch weiter behindert.[44]

Mangelnde Kommunikationschancen und sich manifestierende Strukturen des Misstrauens (das, wie Luhmann feststellt, ebenfalls komplexitäts-

40 StA Zürich A 235 3, Grosse Untrüw der Statt Zürich von 5 ortten bewisen. (Dieses kurze Gutachten zählte das katholische Sündenregister akribisch auf. Einleitend hatte der Autor einen ungewöhnlich nüchternen, auf die eidgenössischen Geschichtsmythen verzichtenden Abriss der eidgenössischen Geschichte niedergeschrieben. Siehe auch: BBB Ms. Helv. VI 87, 121-124).
41 *Andreas Würgler*, Aushandeln statt Prozessieren. Zur Konfliktkultur der alten Eidgenossenschaft im Vergleich mit Frankreich und dem Deutschen Reich (1500-1800), in: traverse. Zeitschrift für Geschichte/Revue d'histoire 3 (2001) 25-38.
42 Die von Bodin eingeforderte Anerkennung der unbeschränkten Prärogative des Königs oder einer Körperschaft war ein Ergebnis dieses Problems. Nach Lage der politischen Möglichkeiten sprach sich Bodin damit für die Anerkennung eines Letztentscheidungsrechtes einer Instanz in Fragen aus, die sich eines konsensualen Entscheidungsbildungsprozesses entzogen. (Siehe *Markus Meumann*, Die Faszination des Staates und die historische Praxis, in: *Markus Meumann/Ralf Pröve* [Hg.], Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Umrisse eines dynamisch-kommunikativen Prozesses, Münster 2004, 31ff).
43 Siehe die Reaktion der französischen Reformiertengemeinden auf die Niederlage von Villmergen 1656: Burgerbibliothek Bern Ms. Helv. VI 112.
44 Zur späten Adaption der Souveränitätstheorie: *Thomas Maissen*, Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft, Göttingen ²2008.

#Buch_RZ.indb 37 17.10.2010 18:04:44

reduzierende Funktionen erfüllt) bildeten die Motoren des Konfessionalisierungsprozesses.[45] Man kann von einem langsamen Auseinanderdriften der Konfessionen sprechen. Potentielle Nutznießer dieser Entwicklung waren jene Akteure, die einen endgültigen Bruch oder zumindest eine gewaltsame Neuordnung der Eidgenossenschaft wünschten. Dies waren nicht nur die Theologen (die unter dem Druck europäischer Erwartungshaltungen standen), sondern auch die säkularen Eliten vornehmlich Zürichs, die einen militärischen Schlag als Schlüssel zu einer Strukturanpassung der Eidgenossenschaft sahen. Beide Akteursgruppen vertieften 1655 gemeinsam die Kommunikationsprobleme und das manifeste Misstrauen der eidgenössischen Stände, um einen Krieg zu provozieren, den die übergroße Mehrheit beider Konfessionen nicht wollte und dessen weitere Eskalation zu einem europäischen Konflikt nur mit Mühe verhindert werden konnte.[46]

Wie waren dergleichen Konflikte in der Zukunft zu verhindern? Besaß die Eidgenossenschaft die Möglichkeit, selbstständig alternative Ebenen der Kommunikation zu entwickeln und sich gleichsam am eigenen Schopf aus dem konfessionellen Sumpf zu ziehen? Tatsächlich eröffnete der konfessionelle Konflikt selbst neue Kommunikationschancen. Konfessionalisierung und Säkularisierung liefen nicht nur nebeneinander her – sie verstärkten sich wechselseitig. Wer im Wettbewerb um militärische Stärke, kulturelles Renommee, schnellere Information und finanzielle Liquidität erfolgreich sein wollte, durfte in der Auswahl seiner Experten nicht allzu wählerisch sein. Ebenso wie im Reich oder in den Niederlanden, so war auch in der Eidgenossenschaft eine Professionalisierung von Künstlereliten, Medizinern und Militärs und eine Zunahme des damit verbundenen überkonfessionellen Austausches von Expertenwissen zu beobachten.[47] Der Ausbau dieser Kommunikationslinien, die zunächst strikt professioneller Natur waren, zu Freundschaftsbünden ver-

45 *Niklas Luhmann*, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart ⁴2000.

46 Dazu: StA Bern B II 352, Nr. 62, 88, 102. Zweifel am Kriege äußerte Erlach dagegen gegenüber den Zürchern: StA Zürich A 235 4, Erlach an Holzhalb, 22.I.1656. Untersuchungskommission gegen Erlach nach dem Kriege: BBB Ms. Helv. XV 27.

47 *Anton Schindling*, Grenzen der Konfessionalisierbarkeit, in: *ders./Walter Ziegler* (Hg.), Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Bd. 7, Münster 1997, 8-99.

48 Johann Ulrich Nabholz Beschreibung der Toggenburgischen Streitigkeiten, in: Beschreibungen des Toggenburger Kriegs Einicher glaubwüriger Authorum welche sebst bey denen Actionen gewesen und mit agiert haben Alß da sind Herr HaVbtmann Iohann ULrich NabhoLz, RathsReDner. Herr Iohann Caspar VVerDMILLer Her Iohann ConraD VVertMILLer. DoMInVs HenICVs ZoLLer. D. Iohannes IaCobVs AesChMannus. DoMInVs IaCobVs Hess CapItaneVs. Herr Hans RVDoLf WehrLIn MvstersChreIber MonsIeVr Iean SaCConnay D Berne Herr HaVbtMann CarL LeontI PÜntIner. Im Jahr Welches jedes Authoris namm in Zahlbuchstaben außwirft. (ZBZ Ms. E 7).

49 *Frieda Gallati*, Eidgenössische Politik zur Zeit des 30jährigen Krieges, in: Jahrbuch für schweizerische Geschichte 43 (1918) 1ff; 44 (1919) 1ff.

#Buch_RZ.indb 38 17.10.2010 18:04:44

lief stockend – gerade weil dieser Austausch der Experten nur unter Ausblendung aller nicht dem Fachgebiet zugehörigen Aspekte gegenüber den eigenen Glaubensbrüdern legitimiert werden konnte. Noch 1712 waren die entsprechenden Kommunikationskanäle so schwach ausgebildet, dass die reformierten Eliten Mühe hatten, eine konfessionelle Eskalation zu verhindern und einen Ausgleich mit den katholischen Orten herbeizuführen.[48]

Dass militärische Konflikte zwischen den Konfessionen verhindert werden konnten, hatte damit kaum etwas mit den pazifizierenden Strukturen der Eidgenossenschaft oder gar mit der Klugheit ihrer Obrigkeiten zu tun (wenngleich man dies gern für sich beanspruchte), sondern eher mit der besonderen machtpolitischen Nischenlage der Eidgenossenschaft, die ihre Neutralisierung durch das Haus Habsburg und das Haus Bourbon als ratsam erscheinen ließ.[49]

Frankreich, das Haus Habsburg, England, Spanien, Savoyen und die Niederlande gewährten der Eidgenossenschaft aber nicht nur den notwendigen Ruheraum, um die neuen säkularen Kommunikationsebenen zwischen den Eliten zu festigen und zu vernetzen. Von hier empfingen die Eidgenossen auch symbolisches und ökonomisches Kapital sowie im Zuge eines sich intensivierenden Kulturtransfers in die Eidgenossenschaft eine Vielzahl von Impulsen, die diese Entwicklung forcierten. Die Insuffizienzen eines am Ausgleich eines nicht ausgleichbaren Konfliktes scheiternden Systems wurden damit durch die Einbettung in den europäischen Machtraum und Ideenmarkt ausgeglichen.

Zusammenfassung
Das Essay skizziert Ursachen und Folgen des Konfessionalisierungsprozesses in der Alten Eidgenossenschaft. In Abgrenzung zur älteren Forschung wird unter Konfessionalisierung die Kumulation sozialer Konflikte entlang der konfessionellen Bruchlinie verstanden. Als ein auf Aushandlungsritualen basierendes Bundesgeflecht war die Alte Eidgenossenschaft nur sehr bedingt in der Lage, auf die Problematik konfessionell bedingter Kommunikationsstörungen und die sich daraus ergebende Gefahr der interkonfessionellen Verfeindung zu reagieren. Entschärft wurde diese problematische Situation durch die Neutralisierung der Eidgenossenschaft. Die aus der Konfessionalisierung entspringenden Gegenkräfte der Konfessionalisierung hatten in der Alten Eidgenossenschaft damit anders als in anderen Teilen Europas die Zeit, ihre Wirksamkeit zu entfalten, bevor es zum militärischen Großkonflikt kam.

Abstract
This paper outlines the causes and consequences of the process of confessionalisation in the Old Swiss Confederacy. In contrast to earlier research, here confessionalisation is understood as the accumulation of conflicts along the con-

fessional divide. A network of states constructed on the basis of negotiation and bargaining rituals, the Old Confederacy had a very limited ability to react to communication difficulties caused by confessional identities or the resulting danger of interconfessional enmities. The neutralisation of the Confederacy served only to make the problem more acute. Unlike in other parts of Europe, in Switzerland the opposing forces created by confessionalisation had time to develop their strengths before a large scale military conflict developed.

#Buch_RZ.indb 40 17.10.2010 18:04:44

Carlo Borromeo und die religiöse Kultur der Gegenreformation

von Danilo Zardin

Das Bild von Carlo Borromeo, wie es in der historiografischen Tradition festgelegt ist, wird bei weitem nicht von allen geteilt. Es ist bis heute Gegenstand eines Konflikts der Interpretationen, in dem sich die Orientierungen und die ideellen Leidenschaften derer spiegeln, denen aufgegeben ist, dieses Bild zu beurteilen. Aber die vorgegebenen Schemata, mit denen wir die Realität der Vergangenheit vor uns zu umreißen suchen, sind ein unvermeidbar selektiver Filter; ein Filter, der Distanz schafft und dazu führt, die Daten neu zu werten, indem wir sie mit den Erwartungen in Verbindung setzen, denen wir Vorrang einräumen.

Auch in der Resonanz des hagiografischen Modells Carlo Borromeos besteht dieser Abstand zwischen dem unerschöpflichen Reichtum der realen Fakten und unserer Wahrnehmung, die sie in ein vereinfachtes Muster übersetzt. Die Sanktionierung eines sofort zum Bollwerk des neuen tridentinischen Katholizismus erhoben Rufs der Heiligkeit ist von einer historiografischen Tradition beeinflusst, die sich im selben kirchlichen Umfeld herauszubilden begann, in das der Lebensweg des Mailänder Erzbischofs schließlich mündete und in dem der Grundstein für die öffentliche Verehrung seiner Person gelegt wurde. Die daraus sich ergebende Vorstellung hat von Beginn an auf dem Gedanken der unnachgiebigen Strenge als entscheidendem Schlüssel bestanden. In der Laufbahn des Kirchenfürsten, der sich mit der althergebrachten Berufung eines bischöflichen Oberhirten identifizierte, stand das strenge Format einer herben, kämpferischen Heiligkeit im Vordergrund, eingebettet in eine oft mit den Zügen der Intoleranz beschriebene Askese, die weder Kompromisse noch die Suche nach Ausgewogenheit gelten ließ. Das vielleicht vielsagendste ikonografische Sinnbild für dieses extreme und radikale Christentum ist wohl im berühmten Gemälde vom Fastenessen des heiligen Carlo Borromeo angedeutet, das in Santa Maria della Passione in Mailand aufbewahrt wird.[1] Der hl. Carlo wird hier in der nahezu völligen Einsamkeit der Geistlichen Übungen dargestellt, die

1 *Andrea Spiriti* (Hg.), Daniele Crespi. Un grande pittore del Seicento lombardo, Cinisello Balsamo (Mailand) 2006, 254-257, Nr. 36 (Beschreibung von Sandrina Bandera). Auf S. 256 wird auf die zahlreichen Kopien – ein Indiz für den Zauber, den das Gemälde im Mailänder Umfeld ausübte – verwiesen, auf denen wiederum die Kupferstiche beruhen, die mit großem zeitlichen Abstand entstanden sind und die die beträchtliche Kontinuität eines hagiografischen Bildes bezeugen.

#Buch_RZ.indb 41 17.10.2010 18:04:44

jeden Augenblick seiner freien Zeit in Anspruch nahmen und den Raum, der für die Erholung blieb, auf ein Minimum beschränkten, wie es in der frommen Übertreibung der Erinnerung derer, die ihm nahe waren, überliefert wurde. Wir sehen ihn in nachdenklicher Sammlung dasitzen. Auf dem kargen Tisch ist das schlichte Mahl aufgetragen: ein Laib Brot, ein Krug Wasser, das Trinkglas. Die stoffliche Speise wird gleichsam aufgehoben, ersetzt von der Nahrung des Wortes, die der Heilige aus den Seiten des Buches schöpft, das aufgeschlagen vor ihm liegt. Das Kruzifix, das auf einem zweiten, etwas abseits stehenden Tischchen Wache hält, mag nahelegen, dass das Thema der Meditation das schmerzensreiche Leiden Christi ist, das tatsächlich im Frömmigkeitsstil, in den Borromeo gern eintauchte, von zentraler Bedeutung war. Die Szene spielt sich ganz auf dem Register der größten Ernsthaftigkeit ab. Die Konzentration auf die betrachtete geistliche Wirklichkeit rührt den Betenden zu Tränen, und die bittere Mischung des von Tränen durchtränkten Brots wird offen angedeutet durch die eingravierte Schrift, die im Vordergrund am Rand des Tisches entlangläuft: eine Art interne Bildunterschrift als Bestätigung, dass die Lektüre in der Tat das *verbum divinum* ist, das sich für den hl. Carlo in eine nahrhafte Stütze der Seele verwandelte, »bei Nacht und bei Tag«, mit dem sichtbaren Ergebnis, dass es das Einfühlungsvermögen dessen weckte, der las und lesend das Mysterium der Geschichte der christlichen Erlösung immer wieder meditierte.[2] Die sich daraus ergebende starke Botschaft ist die Botschaft des Verzichts und der Selbst-Entäußerung, die sich auf der Hauptstraße der Buße einstellen. Indem er sich in die Schule des Wortes Gottes begibt, unter dem anspruchsvollen Blick des Christus am Kreuz, identifiziert sich der hl. Carlo mit seinem Vorbild: Er teilt mit ihm das Leiden am eigenen Leib, mit dem von den Kasteiungen ausgezehrten Körper, das Gesicht mager und ausgehöhlt. Wir stehen vor einem Märtyrer des bischöflichen Aktivismus, der die Heiligkeit bis zum höchsten Opfer lebt. Es ist eine heroische Heiligkeit, die zum Kampf wird: zu einem Kampf, der an erster Stelle lehrt, sich seiner selbst zu entäußern, zu berichtigen, was verdreht ist, sich rastlos gegen das Negative in der Welt einzusetzen, das den Gehorsam gegenüber den Anforderungen des Glaubens sowie die kompromisslose Einhaltung des Sittengesetzes hemmt.

2 »Sic lachrima et panes mihi fuerunt die ac nocte / sic poculum cum fletu miscebam / et in divini verbi lectione ac meditatione / ut adipe et pinguedine anima repletur«. Die Buchstaben der Schrift sind heute nur noch mit Mühe zu entziffern; eine behutsame lückenhafte Transkription wird in der Beschreibung von Maria Cristina Terzaghi geboten, in: *Paolo Biscottini* (Hg.), Carlo e Federico. La luce dei Borromeo nella Milano spagnola, Mailand 2005, 274, Nr. 50.

3 *Enrico Cattaneo*, Carnevale e Quaresima nell'età di s. Carlo Borromeo, in: Ambrosius 34 (1958) 51-73; *Danilo Zardin*, Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo, Mailand 1984. Zuletzt, über den Jurisdiktionsstreit: *Agostino Borromeo,* L'arcivescovo Carlo Borromeo, la Corona spagnola e le controversie giurisdizionali a Milano, in: *Franco Buzzi / Danilo Zardin* (Hg.), Carlo Borromeo e l'opera della »grande riforma«. Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento, Cinisello Balsamo (Mailand) 1997, 257-272.

#Buch_RZ.indb 42 17.10.2010 18:04:44

Diese antagonistische Berufung, die innerhalb der religiösen Erfahrung des hl. Carlo eine entscheidende Stelle einnimmt, wurde mit ihren Weiterungen in die Arena der Öffentlichkeit und im weiteren Sinn der »Politik« für völlig kohärent empfunden. Es wiederholte sich hier der Konflikt, wie er in der Spannung zwischen unterschiedlichen Wertmaßstäben im Bruch mit der zähen Kontinuität folkloristischer Traditionen und mit dem Karneval dokumentiert ist. Ein ebenfalls aggressiv polemischer und dem Weltlichen feindlich gesinnter Geist hat den Kampf des hl. Carlo gegen den Tanz und gegen die weltlichen Schauspiele inspiriert, gegen das Eindringen säkularer Elemente in die Verwaltung des sakralen Raums, in das religiöse Zeremoniell, in die Institutionen, die der Kontrolle der Mittel zur Erlangung des christlichen Heils dienten. Die Jurisdiktionskonflikte mit der weltlichen Macht und die Auseinandersetzungen mit den Autonomie-Forderungen der Behörden und der mit ihnen konkurrierenden religiösen Kräfte können als der eklatanteste Ausschlag einer umfassenden Strategie gesehen werden, die darauf abzielte, das Vorrecht der Kirche zu festigen und zwischen der Ordnung der religiösen Praxis und der allgemeinen Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens eine neue Beziehungsstruktur auszubilden.[3] Die Intensität der Forderungen nach Veränderung, befeuert durch die kraftvollsten reformerischen Anstöße der ersten Welle der Gegenreformation, geht in aller Klarheit aus der Sprache der Texte hervor, die heute die Bedeutung eines aussagekräftigen Manifests des Projekts zur Herrschaft über die Menschen und die Gesellschaft angenommen haben, die im bischöflichen Kreis um Carlo Borromeo entwickelt und von ihm zur Reife gebracht wurden.

Es handelt sich, ganz zuvorderst, um das *Memoriale di Monsignor illustrissimo e reverendissimo cardinale di S. Prassede arcivescovo al suo diletto popolo della città e diocese di Milano*, verteilt ab Februar 1579 in der erklärten Absicht, zu einer allgemeinen Gewissenserforschung aufzurufen, um nicht zuzulassen, dass die dramatische Lektion im Sande verlief, die der gesamten Glaubensgemeinschaft durch die erst kurz zuvor zu Ende gegangene Pestepidemie erteilt worden war. Es stimmt, dass im Zusammenhang mit dieser entscheidenden bischöflichen Epistel und ebenso für die gesamte Masse legislativer, normativer und paränetischer oder auch rein praktischer und verwaltungstechnischer Schriften, die großenteils in den *Acta Ecclesiae Mediolanensis* zusammengefasst sind, immer noch die Frage offen ist, wieviel davon der persönlichen planerischen Verantwortung des Kardinals und Erzbischofs von Mailand zugeordnet werden muss, und wieviel eher der qualifizierten *entourage* um ihn, wenn nicht gar den fernen Mitarbeitern, die ein Prälat, ausgestattet mit seinen Mitteln und seinem Netz von Bekannten, mit heranziehen konnte, falls das nötig sein sollte. Das *Memoriale* kann, auch wenn es nicht vollständig das Werk des hl. Carlo war, immerhin als direkter Ausdruck seiner Kultur und seiner kämpferischen religiösen Vision betrachtet werden. Man muss

#Buch_RZ.indb 43 17.10.2010 18:04:44

seine sprachliche Struktur erfassen, die auf die Logik der Kontraposition und der Ordnungsvorstellung der Christianisierung konzentriert ist. Von vorn bis hinten sehen wir es vom Aufruf zur »Erneuerung« durchdrungen. Die Bücher des Alten und des Neuen Testaments, im Latein der Vulgata zitiert und gleich darauf in die italienische Volkssprache übertragen, werden zur Unterstützung einer eindringlichen rhetorischen Ermahnung angeführt: Es ist nötig, »dass ihr den alten Menschen nach dem früheren Wandel ablegt, welcher infolge der Lüste des Truges« verderbt wird und unverzüglich »den neuen Menschen« anzieht, »in Gerechtigkeit und Heiligkeit«. Von diesem zentralen Feuer gehen die Strahlen aus, die gegen die »Werke der Finsternis« geschleudert werden, gegen die »Schwelgereien«, die »Bankette«, die »Schamlosigkeiten«, die »fleischlichen Gelüste und Begierden«. Ein offener Krieg sollte die allgegenwärtige, schleichende Aufdringlichkeit des Dämonischen an der Wurzel packen, das den äußeren Konformismus der Fassade der traditionalistischen Religion bedrohte und auch das materielle Wohl des Leibes der christlichen Gesellschaft untergraben konnte. Die »ständige Buße«, die die ausschweifenden Vergnügungen der Karnevalszeit ersetzen sollten, um die Tage »im Gebet, unter Tränen, in Dankesbekundungen« zu verbringen, die zuvor vom Überschwang des gemeinschaftlichen Festes verschlungen wurden, erhob sich selbst zum besten Schutz des neugewonnenen öffentlichen Heils, die Bedrohung neuer göttlicher Strafen abwendend und das Wohlwollen des Himmels anziehend. Und um die »monströsen Verrücktheiten der Schauspiele, Spiele und eurer Karnevalsfeste« zu zerstören, um besser »die Herzen […] zu rühren und auf ewig diese Hässlichkeiten und Besudelungen zu verabscheuen«, die von der »Gottlosigkeit« erzeugt wurden, hatte sich der Erzbischof von Mailand nicht damit zufriedengegeben, den *Memoriale* herauszubringen. Um die Dosis zu verstärken,

4 Der Text des *Memoriale* (Mailand, Michele Tini, 1579: Le edizioni italiane del XVI secolo. Censimento nazionale, Bd. III, Rom 1993, C 1535; Edit 16 on line, CNCE 9557) ist zu finden in Acta Ecclesiae Mediolanensis, a Carolo cardinali S. Praxedis archiepiscopo condita, Federici cardinalis Borromaei archiepiscopi Mediolani iussu undique diligentium collecta, et edita, Mailand 1599, 1105-1158. Vgl. die moderne Neuauflage, hg. von *Giovanni Testori*, Mailand 1965 (aus der auch zitiert wird, 2-3, 154-155, 156-157). Was die Umstände betrifft, in denen die Entstehung des *Memoriale* einzuordnen ist, und für die Entwicklungen der letzten Phase der seelsorgerischen Tätigkeit des hl. Carlo nach der Tragödie der Seuche, die die Stadt Mailand von 1576-1577 heimsuchte, verweise ich auf meine vorausgehende Arbeit: Alla Scuola degli antichi. »Cura de i poveri« e costruzione dell'identità nella Raccolta di varii ragionamenti edita da C. Borromeo in tempo di peste, in: Cheiron 14/27-28 (1997) 13-60, und auch in: *Cesare Alzati* (Hg.), Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi, Bd. II, Rom 2000, 237-277.

5 Vgl. La città rituale. La città e lo Stato di Milano nell' età dei Borromeo, Mailand 1982. Und vor allem: *Paolo Prodi*, Riforma interiore e disciplinamento sociale in san Carlo Borromeo, in: Intersezioni 5 (1985) 273-285; *Adriano Prosperi*, Clerics and laymen in the work of Carlo Borromeo, in: *John M. Headley / John B. Tomaro* (Hg.), San Carlo Borromeo. Catholic reform and ecclesiastical politics in the second half of the sixteenth century, Washington 1988, 112-138, ital. Übers.: Chierici e laici nell'opera di Carlo Borromeo, in: Annali dell' Istituto storico italo-germanico in Trento 14 (1988, hg. 1989) 241-272.

6 Eine Diskussionseinleitung zum Thema findet man in meinem: La ›perfettione‹ nel proprio ›stato‹: strategie per la riforma generale dei costumi nel modello borromaico di governo, in: *Buzzi / Zardin* (Hg.), Carlo Borromeo (Anm. 3), 115-128.

#Buch_RZ.indb 44 17.10.2010 18:04:44

hatte er seinem Text die italienische Übersetzung des *Libro di Salviano vescovo di Marsiglia, contra gli spettacoli e altre vanità del mondo* (Buch des Bischofs Salvian von Marseille, gegen die Schauspiele und andere weltliche Eitelkeiten) beifügen wollen. Die Abhandlung jenes »Kirchenvaters und überaus gelehrten Mannes« hatte in der Tat das Ziel, »greifbar zu machen, dass dergleichen Eitelkeiten und Ausschweifungen, die im Heidentum ihren Ursprung haben, üble Geißeln sind und oftmals den Ruin der Städte und christlichen Völker herbeiführen: Denn so wie in solchen Dingen, die voller Hässlichkeiten sind, sich genügend Nahrung für Satanas findet, so sind damit in jedem Fall große Beleidigungen Gottes verbunden«.[4]

All dies – es ist angebracht, das zu betonen – steht in dem Brief eines reformerischen Aufrufs, bestrebt, den Ton härtester Radikalität anzuschlagen. Ein ganz anderes Thema wäre es jedoch, daraus den Beweis abzuleiten, dass sein ehrgeiziger Wille der »Sakralisierung« oder der Disziplinierung des gemeinschaftlichen Lebens – um Formeln aufzugreifen, die in den letzten Jahrzehnten üblich geworden sind –, ein voller und triumphaler Erfolg war.[5] Es wäre auch notwendig, sich darüber zu verständigen, was für den hl. Carlo und die Menschen, die an seiner Seite handelten, »sakralisieren« bedeutet hat; es würde klären, bis zu welchem Punkt sie den Plan einer imperialistischen »Klerikalisierung« über die Gesamtheit des Lebens der Gesellschaft verfolgten, ohne Vermittlungen und ohne interne Abstufungen.[6] Man muss sich dabei stets die Fehlschläge, die Adaptationen und die unvermeidlichen Dialektiken in Anbetracht der Aufnahme der Botschaft, die man lancieren wollte, vergegenwärtigen. Zuvor noch: Es ist nicht möglich, die extremen Ergebnisse des Zusammenstoßes der Reform-»Politik« des unbeugsamen bischöflichen Hirten und des zähen Widerstands der städtischen Religion im spanischen Mailand aus dem Flechtwerk ihrer intellektuellen Voraussetzungen und aus dem globalen Programm der Regierung der christlichen Gesellschaft auszugliedern, deren Ausdruck sie waren, das heißt, anders gesagt, aus dem Gesamtnetz der Implikationen, aus denen jene extremen Ergebnisse sich historisch ergeben. Auch der glühende, sich gegen alles Weltliche kehrende Spiritualismus und die strengste Bußreform der allgemeinen Sitten müssen wieder in den Kontext eingefügt werden, der sie hervorgebracht hat, wenn wir vermeiden wollen, das Getöse der Schlacht um die »wahre, vollkommene Reform« der christlichen Welt fehlzudeuten, indem wir sie als einzige bedeutsame Stimme herauslösen und damit die viel weiteren Horizonte und die bunte Vielfalt der Akzente vergessen, die vom Anfang bis zum Ende das gesamte Sich-Entfalten des religiösen Modells gekennzeichnet haben, das Carlo Borromeo verkörpert hat und das wiederum von ihm zur nachahmbaren Vorlage gemacht wurde.

Eine maßgebliche Spur in den Wald von Problemen, die sich auftun, sobald man auch nur einen Blick auf das Gewirr der Wurzeln wirft, aus denen die Spiritualität und der kirchliche Regierungsstil des Carlo Borromeo gespeist

#Buch_RZ.indb 45 17.10.2010 18:04:44

wurden, hat Marc Fumaroli gelegt. In seiner mittlerweile klassischen Abhandlung über die Geschichte der Rhetorik seit der Renaissance, die aus dem konkreten Stoff der Textquellen erarbeitet ist, sah sich der angesehene Forscher der der Kultur des modernen Europa gewidmeten Studien veranlasst, das lebhafte Ferment zu ermitteln, dessen Dreh- und Angelpunkt das von Borromeo geprägte Mailand war. Das Mailand von Borromeo wird von ihm treffend als ein *atelier* der neuen kirchlichen Redekunst der Gegenreformation beschrieben, auf den fortschrittlichsten Gebieten einer Katholizität, die im Begriff ist, ihre Aktivität zu intensivieren, um grundlegend auf die Gesellschaft ihrer Zeit einzuwirken.[7]

Von einem »kulturellen *atelier* der Gegenreformation«[8] zu sprechen bedeutet, erneut ein Fenster zu öffnen auf die biografischen Wege und auf die Beziehungsfäden, die die Einzelpersonen miteinander in Verbindung gebracht haben, aus deren Dialog das Ideal des kirchlichen Aktivismus hervorging, dem Borromeo schließlich sein ganzes Leben weihte. So ist es leichter zu begreifen, dass auch die heroische Tugend des in der Regierung der Kirche engagierten mönchischen Bischofs als Frucht einer anspruchsvollen Lehrzeit zu sehen ist. Hinter den mitreißenden Tönen der Kriegstrompeten, im Herzen des unermüdlichen Ausstoßes von Regelungen und minutiösen Vorschriften, nimmt man wahr, dass sogar die Höhepunkte gewagtester und ohne Halbherzigkeiten vollzogener strafender Selbsterniedrigung und des Kampfes gegen die »Irrtümer« und die »heidnischen Wahnvorstellungen« das Ergebnis einer angeeigneten und neu interpretierten Kultur waren, um sie zu neuen Zielen zu führen. Es stehen immer die Bücher dahinter. Oder besser gesagt: die Bücher, die nicht getrennt waren vom offenen Meer der erhaltenen und in Umlauf gebrachten Schriften, vom ständigen brieflichen Austausch, Texte und Sammelwerke für Studium und Meditation, die Gegenstand der wechselseitigen Auseinandersetzung und einer

7 *Marc Fumaroli,* L'âge de l'éloquence. Rhétorique et »res literaria« de la Renaissance au seuil de l'époque classique, Genf 1980, 135-142.
8 Es ist die Formulierung, die Fumaroli auch als Motto der alljährlichen Tagung der Accademia di san Carlo bei der Biblioteca Ambrosiana in Mailand wählte, die am 24.-25. November 2006 stattfand. Vgl. hierzu jetzt die Akten: *Danilo Zardin / Maria Luisa Frosio* (Hg.), Milano borromaica atelier culturale della Controriforma (SB 21), Mailand / Rom 2007. .
9 Diverse Beispiele in *Cesare Bonino*, Nonnulla praeclara gesta beati Caroli Borromaei S. R.E. cardinalis tituli S. Praxedis archiepiscopi Mediolani, Mailand 1610 (Neuauflage Mailand 2010); *Zardin / Frosio* (Hg.), Milano borromaica (Anm. 8), 168.
10 Vgl. *John W. O'Malley*, Saint Charles Borromeo and the »praecipuum episcoporum munus«. His place in the history of preaching, in: *Headley / Tomaro* (Hg.), San Carlo Borromeo (Anm. 5), 139-157. Vgl. auch *Andrea Battistini*, Tra l'istrice e il pavone. L'arte della persuasione nell'età di Carlo e Federico Borromeo, in: SB (= Studia Borromaica) 21 (2007) 21-40. Wichtigste Quellen zur Predigtmethode des hl. Carlo: Homiliae nunc primum e mss. Codicibus Bibliothecae Ambrosianae in lucem productae, Ioseph Antonii Saxii Praefatione et annotationibus illustratae, 5 Bände, Mailand 1747-1748; *Carlo Marcora* (Hg.), Arbores de Paschate, Rom 1985. Das methodische Gerüst, das den Aufbau der kirchlichen Predigt bestimmte, auf ihrem höchsten Niveau, wird ausgezeichnet beleuchtet für den borromeischen Kontext in: *Marzia Giuliani*, Il vescovo filosofo. Federico Borromeo e I *sacri ragionamenti*, Florenz 2007.
11 Zahlreiche Andeutungen in diese Richtung finden sich in den neueren Untersuchungen von Marzia Giuliani, die ich hier aufgreife.

#Buch_RZ.indb 46 17.10.2010 18:04:44

unaufhörlichen »Konversation« waren, die, auch von fern, zwischen hohen Prälaten und mit den Gelehrten in ihrem Dienst stattfand; Texte, die dann ihrerseits, neu geschrieben, neu bearbeitet, genutzt wurden, ohne dass notwendigerweise der Schritt zur öffentlichen Verbreitung im Druck getan werden musste, und in die der reichliche Fluss der Ideen und Lehren zurückströmte, die den Stoff lieferten, auf dem der religiöse Diskurs der Führungsspitzen der von Borromeo geprägten Kirche sich entfaltete. Diese Verankerung in der Kultur, verstanden als Buchkultur, diese ganze intellektuelle Würde also, die sich vor dem Hintergrund einer Spiritualität abzeichnet, gelebt mit hingebungsvoller Begeisterung, wurde übrigens bereits im andeutungsreichen Spiegel der lobpreisenden Ikonografie evoziert, der sich, wie wir gesehen haben, auch ein so qualifizierter Zeuge wie Daniele Crespi nicht entziehen konnte. Das Buch neben dem Kruzifix, erforderlich als notwendige Ausstattung für die Meditation und das Gespräch mit Gott, ist ein Motiv, das in den beliebtesten Versionen der belehrenden Andachtsdrucke wiederkehrt.[9] Die hagiografischen Kompilationen der Viten des hl. Carlo spinnen ihrerseits am Lobpreis seiner Leidenschaft für die Lektüre, die nicht einmal während des anstrengenden Ortswechsels anlässlich der Pastoralvisiten oder auf den Reisen außerhalb von Mailand unterbrochen wurde. Bei der Lektüre wurden – nach der allgemein üblichen Methode – Zitate, Sinnsprüche und Redewendungen festgehalten und in Miszellaneen von Notizen gesammelt und abgeheftet, als Materialien für die Aufgabe, die vor allem anderen das Fundament des »praecipuum episcoporum munus« bildete, das dem bischöflichen Hirten besonders teuer war: die Predigt.[10] Es ist diese wechselseitige Lektüre – im Umkreis von Borromeo von Texten, die von Briefpartnern und von auswärtigen Mitarbeitern kamen; von letzteren, insofern sie durch die intellektuelle Arbeit im inneren Kreis veranlasst waren –, die die Redaktion von Handbüchern und von Schriften für den Unterricht möglich machte, die an erster Stelle für einen diskreten innerkirchlichen Umlauf bestimmt waren; sie richteten sich an ein begrenztes Publikum, das durch eine erprobte Solidarität der Intentionen verbunden war, Kanäle vertraulicher Information unterhielt und sich nicht verpflichtet fühlen konnte, unterschiedslos zu teilen, was doch eine ausgewählte, spezielle Zielsetzung hatte, die manchmal typisch für eine gesammelte wechselseitige Erbauung zwischen Vertretern desselben Wegs der Erfahrung war.[11] Mit dieser Aussage (und wir werden im Folgenden noch darüber sprechen), soll nicht behauptet werden, dass der einnehmende Mythos der Bibliophilie und des kulturellen Mäzenatentums der aristokratischen hohen Geistlichkeit der Gegenreformation das ebenso einseitige negative Stereotyp ersetzen könne, das stattdessen ausschließlich die Zensur hervorhebt, die Bücherverbrennung, den beklemmenden Druck auf die freie Zirkulation der Ideen und auf eine (von uns Modernen) gewünschte intellektuelle Forschung ohne hemmende Zwänge und ohne vordefinierte Grenzen. Es soll einfach nur auf der Tatsache beharrt werden, dass auch die kirchliche Kultur der katho-

#Buch_RZ.indb 47 17.10.2010 18:04:44

lischen Gegenreformation in einen Rahmen gestellt wird, in dem der Bezug zum geschriebenen Wort mittlerweile ein entscheidender Motor der Entwicklung geworden ist.

Die gesamte Laufbahn von Carlo Borromeo, von ihren römischen Anfängen mit der Accademia delle Notti Vaticane bis hin zum reiferen Ausgang auf dem Bischofsstuhl von Mailand, hat sich in Wirklichkeit in engem Kontakt mit Klerikern und Gelehrten abgespielt, die aus der Arbeit mit Büchern und aus der Verbreitung der Glaubenslehre einen der Schwerpunkte ihres beruflichen Dienstes und ihrer Identität als Diener der Kirche machten. Beschränken wir uns auf die berühmtesten Namen und denken an Agostino Valier, seinerseits Kardinal und Bischof von Verona, Biograf des hl. Carlo mit einer *Vita* in lateinischer Sprache, die nur zwei Jahre nach dem Tod Borromeos erschienen ist, Freund von humanistisch-philosophischen Studien, die ihm in den Kreisen der Gebildeten in Italien am Ende des 16. Jahrhunderts große Anerkennung einbrachten.[12] Ihm ebenbürtig war Silvio Antoniano, gleichermaßen ausgerichtet auf die Förderung eines christlichen Humanismus, der nicht als gelehrte Flucht gesehen war, sondern als intellektuelle Bereicherung und als überzeugendes Potenzierungsmittel für die Transmission des kirchlichen Auftrags in der tridentinischen Katholizität. Wie Valier war auch Antoniano bis in die letzten Lebensjahre von Carlo Borromeo Empfänger von Aufträgen zur Redaktion von Schriftwerken im Namen dessen, der zum mächtigen Erzbischof von Mailand geworden war, auch nachdem der Freundschaftsbund aufgelöst war, der sich in Rom um die Familie des Kardinalnepoten Pius' IV. herum gebildet hatte. Antoniano widmete Borromeo die Frucht seiner Bemühungen als Gelehrter, und er blieb mit ihm in ständigem Briefkontakt.[13]

Es ist auch nicht richtig zu behaupten, der Umfang dieses in den Dienst der Sendung der Kirche gestellten Humanismus sei ausschließlich auf den Bereich innerhalb der Peripherie ihrer theologischen und ethisch-rechtlichen Kultur beschränkt gewesen. Der Schatz der antiken und profanen Klassik wurde niemals völlig aus dem Bereich der intellektuellen Aktivitäten dieser ausgezeichneten ge-

12 *Lorenzo Tacchella*, San Carlo Borromeo ed il card. Agostino Valier (Briefwechsel), Verona 1972; *Agostino Valier*, Vita Caroli Borromei cardinalis S. Praxedis archiepiscopi Mediolani, Verona 1586, Neuauflage mit Übersetzung ins Ital. und Einführung von *Franco Segala*, Verona 1988; *Carolus Borromeus,* Ordo tractationis de oratione [Hg. *Carlo Marcora*], Mailand 1968. Vgl. jetzt aber auch *Marzia Giuliani*, »Cum eruditis viris«. Gian Vincenzo Pinelli, Federico Borromeo e gli scritti di Agostino Valier presso la Biblioteca Ambrosiana, in: SB 21 (2007) 229-268. Über den entscheidenden Ausbildungsmoment des römischen Aufenthalts bleibt exemplarisch die Untersuchung von *Pio Paschini*, Il primo soggiorno di s. Carlo Borromeo a Roma. 1560-1565, Neuauflage in: *ders*., Cinquecento romano e Riforma cattolica, Rom 1958, 93-181; vgl. außerdem Noctes Vaticanae seu sermones habiti in academia a s. Carolo Borromeo Romae in palatio Vaticano instituta, hg. von *Giuseppe Antonio Sassi*, Mailand 1748 (aber angemessen weist *Giuliani*, Pinelli, a. a.O., 257, darauf hin, dass für Valier die borromeische Akademie in Rom einfach die »*academia Vaticana*« war; »*notti vaticane*« hob sich durch den Titel hervor, die den abendlichen Versammlungen des *convivium* gegeben wurden).

13 *Paolo Prodi*, Antoniano Silvio, in: Dizionario biografico degli italiani, Bd. III, Rom 1961, 511-514; *Vittorio Frajese*, Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della Controriforma, Mailand 1987; *Elisabetta Patrizi*, La genesi dei *Tre*

#Buch_RZ.indb 48 17.10.2010 18:04:44

lehrten Kleriker ausgeschlossen, auch wenn zumindest Borromeo, nachdem er die Gewohnheit der gelehrten akademischen Unterhaltungen aufgegeben hatte, die Vorliebe für die Künste und die Liebe zu den *studia humanitatis* jüngeren Prälaten der nachfolgenden Generationen überließ – wie dem Cousin Federico, der nach ihm den Platz auf der Cathedra von Mailand einnahm und zwar gewiss darauf vorbereitet war, die quälende Lektion der Heiligkeit dessen nachzuahmen, der ihm als Lehrer eines exemplarischen Lebens vorausgegangen war, dies aber »behutsam«[14]. Im Kreis des frühen Borromeo wurde das Interesse an Büchern und an der Forschung einer Richtung untergeordnet, die eindeutiger asketisch und fromm geprägt war. Doch ist es bezeichnend, dass der Kompilator der »borromeischen« Abhandlung *Dell'educazione cristiana de' figliuoli*, der zuverlässige Antoniano, auch der Verfasser des Vorworts zu den *Fabulae centum ex antiquis auctoribus delectae et carminibus explicatae* war (klassisches Vorbild ist, wie man erahnen kann, Äsop) des lateinischen Philologen und Dichters Gabriele Faerno, die 1563 posthum in einer reich illustrierten Ausgabe in Rom erschienen sind. Bemerkenswert ist, dass die Widmung überdies an Kardinal Borromeo persönlich gerichtet ist. Mit der traditionellen Metapher von der bitteren Medizin, die dem kranken Kind in einem von Honig versüßten Glas gereicht wird, wird hier die erbauliche Kraft der Fabel unterstrichen, in die Annehmlichkeit des Beispiels gekleidet, das die Gemüter »ad laborem« anspornt und »ad virtutis studium« treibt. Es war jedoch nicht nur eine Angelegenheit der Knabenerziehung, worauf die launige Sache verwies. Auch für seinen Widmungsträger reifen Alters spricht Antoniano den Wunsch aus, er möge sich niemals gezwungen sehen, die Pflege der guten Literatur zu unterbrechen, nicht einmal angesichts der Bedrängnis der »maxim[ae] et gravissim[ae] Christianae rei publicae occupation[es]«, die nun auf ihm lasteten, weil die Aufgabe, die es zu erfüllen galt, letztlich Nutzen daraus gezogen habe.[15] Es könnte wie das Echo einer klassizistischen Belesenheit erscheinen, die die neuen pragmatischen Dringlichkeiten der tridentinischen Reform der Pastoral fortfegen mussten. Stattdessen stellen wir fest, dass der sich organisch in die Kardinalskreise der

libri dell'educazione christiana dei figliuoli di Silvio Antoniano nei carteggi del card. Carlo Borromeo, in: History of education & children's literature 1/2 (2006) 313-349 (die Autorin ist derzeit mit ausgedehnteren Forschungen zur Person beschäftigt). Zahlreiche Verweise auf Valier, Antoniano und auf ihre solidarische Beziehung hinsichtlich eines übereinstimmenden kirchlichen Auftrags finden sich auch im Buch von *Giuliani*, Vescovo filosofo (Anm. 10).

14 *Alessandro Martini*, *I tre libri delle laudi divine* di Federico Borromeo. Ricerca storico-stilistica, Padua 1975; *Pamela M. Jones*, Federico Borromeo and the Ambrosiana. Art patronage and reform in seventeenth-century Milan, Cambridge 1993; zuletzt *Giuliani*, Vescovo filosofo (vgl. Anm. 10). Hier, 138-140, wird Valiers Schrift De cauta imitatione sanctorum episcoporum ad Federicum cardinalem S.R.E. et archiepiscopum Mediolanensem Borromaeum aufgenommen (hg. von *Angelo Mai u.a.* in: Spicilegium Romanum, Bd. VIII, Rom 1842, Neuauflage Graz 1974, 89-116).

15 *Gabriele Faerno*, Le favole, hg. von *Luca Marcozzi*, Rom 2005 (es handelt sich unter anderem um ein Werk, das sich eines beachtlichen und nachhaltigen Erfolgs erfreute, wie der Herausgeber in der Einführung erklärt). Vgl. den Kommentar von *Marziano Guglielminetti*, La favola e la commedia, in: Verbanus 5 (1984) 35-39.

militanten Gegenreformation einfügende Intellektuelle noch in seiner Abhandlung über die *Educazione cristiana dei figliuoli* (die christliche Erziehung der Kinder) aus dem Jahre 1584 die Legitimität der regelmäßigen Lektüre der Klassiker zum Zwecke der Bildung unterstreicht. Deren Wert lag in der Tatsache, dass sie neben der Zierde der »guten Latinität« den Schatz der »nützlichen Belehrungen« hüteten, die sie überreich genau in dem Sinne förderten, wie sie zwanzig Jahre zuvor die Fabeln des Faerno zu vermitteln versucht hatten. Den heidnischen Klassikern, schreibt Antoniano, dürfe man sich ohne Entrüstung nähern, sofern es einem gelinge, das Gold der Belehrungen und das Silber der Beredsamkeit der Edlen in einen Dienst Gottes und zum Nutzen für die Nächsten [man beachte den Ausdruck] umzuwandeln», indem man lernt, all jenes erneut glänzen zu lassen, was sich an »Schönem« und »Wertvollem«, »in Gestalt von Edelsteinen« verstreut »in ihren Büchern« finde.[16] Diese klare Vorliebe der späthumanistischen Pädagogik für den Dialog mit den Schriftstellern der Antike war offenbar nicht nur ein Monopol der Jesuiten, zumal sich just dem klassischen Genre der Fabel, als abgemildertem und vereinfachtem Instrument der allerstrengsten Moralphilosophie, später, in seinen bescheidenen Verhältnissen, auch ein gebildeter Kleriker des Mailänder Kreises um Carlo Borromeo widmete, Giovan Pietro Giussani. Wir kennen ihn als – übrigens völlig disziplinierten – Verfasser von hagiografischen und frommen Schriften und als Biograf seines berühmten Schirmherrn, dessen Werke und Wunder er mit einem Buch in der Volkssprache bekannt machte, das ab 1610, dem Jahr der Heiligsprechung, sehr großen Erfolg hatte. Doch im selben Jahr, in dem die *Vita di san Carlo Borromeo* erschien, die ihn berühmt machte, veröffentlichte er unter dem Pseudonym »Latrobio«, das lange Zeit nicht entschlüsselt werden konnte, auch die erste Ausgabe seines weitaus weniger naheliegenden und sehr unbefangenen Werkes *Brancaleone, istoria piacevole e morale, dalla quale può ciascuno avere utilissimi documenti per governo di se stesso e d'altri*.[17]

Von den wenigen Hinweisen leiten wir ab, dass die Wiederverwertung des erzieherischen Wertes der guten Literatur der antiken Autoren ihre Haupt-

16 *Guglielminetti*, Favola e commedia (Anm. 15), 36-37. Der Abschnitt wird in seiner vollständigen Form, die sich wortgetreuer an die Originalversion der Quelle hält, zitiert in: *Battistini*, L'istrice e il pavone (Anm. 10), 29.

17 *Latrobio (Giovan Pietro Giussani)*, Il Brancaleone, hg. von *Renzo Bragantini*, Rom 1998; *Danilo Zardin*, Milano ›sacra‹ e ›profana‹: dalla ›favola politica‹ del Brancaleone alla *Istoria evangelica* di Giovan Pietro Giussani, in: Studi in memoria di Cesare Mozzarelli, Mailand 2008, Bd. I, 285-323.

18 *Guglielminetti*, Favola e commedia (Anm. 15), 37-38. Zu dieser Ausgabe der Werke von Terenz siehe *Faerno*, Favole (Anm. 15), LXXV.

19 *Guglielminetti*, Favola e commedia (Anm. 15), 38-39. Zuletzt zu Vettori: *Salvatore Lo Re*, Piero Vettori e la ›natione todesca‹ a Siena. Irenismo e Inquisizione al tempo di Francesco de' Medici, in: Bollettino della Società di studi valdesi 123/199 (2006) 51-92. Zu den Personen, die wir bislang als maßgebliche Mittler in den Beziehungen zwischen der humanistischen Tradition der Renaissance und ihrer kirchlichen Neuauslegung angeführt haben, die von der Zeit des jungen Borromeo bis zum Barock als Erbe weitergegeben wurde, könnten wir noch Sperone Speroni hinzufügen. Vgl. zu ihm: *Stefano Jossa*, Verso il barocco. Sperone Speroni e Carlo Borromeo (tra retorica e mistica), in: Aprosiana 11-12 (2003-2004) 11-34.

#Buch_RZ.indb 50 17.10.2010 18:04:44

achsen mit Sicherheit in der Rhetorik und in der Philosophie samt ihren diversen Verzweigungen hatten, um zur Erbauung des »vir bonus dicendi peritus« beizutragen, der fähig sein sollte, vorteilhaft in der Welt zu wirken. Aber noch interessanter ist es festzustellen, dass die Wiederverwertung, von der wir sprechen, es nicht verschmähte, sich nicht nur – neben den intensiver begangenen Wegen – an dem komischen Kodex der Fabel zu versuchen, sondern auch an dem der Komödie, die gleichermaßen dem Zweck diente zu lernen, sich mit der Realität der *vitia* zu messen, die – natürlich – verworfen wurden, um statt dessen für die *virtutes* Raum zu schaffen, die einen wie die anderen im Spiegel der literarischen Fiktion mittels der Darstellung der Tatsachen des menschlichen Lebens abbildet. Antoniano appelliert stets an diese Art der Überlegungen, wenn er, mit einem Brief an Carlo Borromeo vom Mai 1565, mit dem verlegerischen Erfolg aufwartet, zu dem schließlich ein anderes humanistisches Werk des mit ihm befreundeten und mittlerweile verstorbenen Gabriele Faerno gelangt war: der Druck der »emendierten« Komödien von Terenz, die damals zum Jahresende in Florenz erschienen waren.[18] Antoniano erinnert daran, dass Borromeo selbst die Veröffentlichung der Terenzschen *lucubrationes* des Faerno gefördert hatte, und hierin lag der Beweis, dass es durchaus nicht nötig war, der intoleranten Meinung Platos anzuhängen, der zufolge das Wohl des Staates es erforderlich mache, die Dichter aus der Stadt zu jagen. Man musste allenfalls lernen, die lasterhaften und verderblichen Dichter von den tugendhaften und ehrenhaften zu unterscheiden. Nur Erstere sollten daran gehindert werden, Schaden anzurichten; Letztere hatten noch eine wertvolle Rolle zu spielen. Im Widmungsbrief, den der Herausgeber, der die Überarbeitung für den Druck besorgt hatte, den Komödien voranstellte, wurden insgesamt gleichlautende Einstellungen vertreten. Ein weiterer bedeutender Humanist und Philologe, jedoch von einem weitaus unruhigeren und problematischeren intellektuellen und religiösen Profil als seine bislang erwähnten Kollegen, war Pier Vettori. Immer wieder wandte er sich an Carlo Borromeo, um die Verdienste zu rühmen, die sich mit seiner Arbeit im Dienst der im Kardinalskreis seiner *entourage* gepflegten Interessen angesammelt hatten; nun schickt er ihm eine neue dringende Aufforderung, die »honesta studia« und die »artes liberales« nicht fallen zu lassen. Männern wie Vettori erschienen sie weiterhin voll kompatibel mit der »disciplin[a] propri[a] Christiani nominis summique antistitis«, im gleichen Sinn, in dem die aufgrund der Zuvorkommenheit Borromeos erfolgte Kooptation des Bibliothekars der Vaticana Guglielmo Sirleto in das Kardinalskollegium eine rechtfertigende Bestätigung zu sein schien.[19]

Mitte der 1560er Jahre befand sich Carlo Borromeo bereits auf dem Weg zum Geistlichen, der sich in der pastoralen Führung des Klerus und des christlichen Volkes seiner großen Diözese engagierte, in der er die Vorstellungen umsetzen konnte, die gespeist waren von den Reformprojekten und den konkreten Erfahrungen eines erneuerten religiösen Lebens, mit dem

#Buch_RZ.indb 51 17.10.2010 18:04:44

er in diesem Gravitationszentrum des päpstlichen Rom in Verbindung gekommen war, wo die Identität Borromeos ihre vollendete Form anzunehmen begonnen hatte. Angesichts der Wiederaufnahme des humanistischen Modells des »Philosophen«-Bischofs oder des »christlichen Philosophen«[20] musste Carlo Borromeo eventuell den ganzen quälenden Konflikt der Zweifel und Schwankungen spüren, die zuvor schon viele der bischöflichen Theologen und Kirchenschriftsteller des frühen Christentums in ihrer Verbindung mit dem philosophisch-rhetorischen und gelehrten Rüstzeug der großen antiken Überlieferung durchlebt hatten. Dort, wo sie von einer naiv begeisterten oder auch nur instrumental mimetischen Identifikation mit der paganen Klassik klarer Abstand nahmen, entstand eine komplexe Dialektik zwischen der Neuverwertung der »Grammatik« und der griechischen und lateinischen Weisheit, die als unverzichtbare Ressourcen galten, und ihrer entschlossenen Überwindung aus der Perspektive einer neuen nur biblischen und »göttlichen« Weisheit.[21] Aber so wenig wie der Mystizismus der großen Kirchenväter, mit denen der hl. Carlo sich gerne verglich, war sein bischöflicher Mystizismus eine Form von Anti-Intellektualismus. Er implizierte nicht die vorurteilsbehaftete Ablehnung des Wertes der Kultur, des Beitrags der Vernunft, des konstruktiven und erbaulichen Gebrauchs des Wortes. Es ist sicherlich kein Zufall, dass sich Carlo Borromeo, auch nachdem er nach Mailand gegangen war, nie von seiner reichen Sammlung von Handschriften und Büchern trennen wollte, auch nicht aus seelsorgerischem Eifer oder zum Zweck einer karitativen Stiftung eines Vermögens, das aus den Verkaufserlösen hätte gewonnen werden können.[22] Übrigens hielt er die Bücher nicht eifersüchtig in Tresoren verschlossen: Er stellte sie seinen zahlreichen Mitarbeitern und jedem, der sie brauchte, zur Verfügung, und er bereicherte den Bestand mit immer neuen Zugängen, die oft im Auftrag des Erzbischofs von Mailand selbst verlegt worden waren.[23] Und es ist geradezu trivial festzuhalten, dass in der umfangreichen Bibliothek des vorbildlichen Kardinals der Gegenreformation die Sektion der Bücher, die von Autoren »humanitatis, et qui de lingua Latina scripsere« stammten, nicht nur vorhanden war, sondern

20 *Giuliani*, Vescovo filosofo (Anm. 10).
21 Diese Akzentuierung übernehme ich von *Battistini*, L'istrice e il pavone (Anm. 10), 22.
22 *Agostino Saba*, La biblioteca di s. Carlo Borromeo, Florenz 1936; eine erste gründliche Analyse in: *Claudia di Filippo Bareggi*, La biblioteca di san Carlo, in: *Buzzi / Zardin* (Hg.), Carlo Borromeo (Anm. 3), 337-350; *Dies.*, Fra libri e lettere, appunti e progetti manoscritti. La biblioteca ecclesiastica »selecta« per il governo della Milano di Carlo Borromeo, in: SB 12 (1998) 17-37.
23 *Enrico Cattaneo*, La cultura di san Carlo. San Carlo e la cultura, in: *Nicola Raponi / Angelo Turchini* (Hg.), Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo, Milano 1992, 5-37, wo sich auch das Zitat der Briefe des gelehrten Geistlichen und angesehenen Liturgikers Pietro Galesini (1568, 1581) findet, die den Umfang der ständigen Ausleihen an die Gemeinschaft der Geistlichen bezeugen, an einzelne Mitarbeiter, an Prediger und Minister der Kurie. Bezüglich der verlegerischen Aufträge sei verwiesen auf das, was in anderen Teilen dieses Aufsatzes diesbezüglich dokumentiert ist.
24 Man sollte übrigens nicht vergessen, dass sein Bestand an Sinnsprüchen in der Zeit der der tridentinischen Erneuerung auch in die kirchliche Homiletik Eingang fand: Siehe *Rita Bramante*, *Il predicatore* di Francesco Panigarola, in: SB 21 (2007) 291-306 (298-299).
25 *Saba*, Biblioteca (Anm. 22), Namensverzeichnis.

zu den umfangreichsten gehörte, wie auch die Ausgaben der antiken Autoren von Literatur, Philosophie und Wissenschaft reichlich vertreten waren, darunter natürlich Terenz[24], diverse Exemplare der Fabeln des Aesop und die von Faerno vermerkten Klassiker (Tacitus, Sallust, Claudianus).[25]

Diese Verbindung mit der Antike scheint mir in der Perspektive der Wortführer der katholischen Reform gegen Ende des 16. Jahrhunderts von wesentlicher Bedeutung zu sein. Der Berührungspunkt, der die intellektuellere Linie der humanistischen Geistlichen mit jener der bischöflichen Hirten verband, die, als Herolde eines neuen Modells von ›militantem‹ Katholizismus, an einer Stärkung der Führungsrolle der Kirche interessiert waren, lag vor allem in der praktischen, moralisch konstruktiven Dimension des Bestands an Weisheit und Ausdrucksfülle, die man aus den Werken der Klassik schöpfen konnte, die nicht-christliche Klassik mit eingeschlossen. Hier gab es keine drastische Auflösung des Zusammenhangs zwischen Form und Inhalt. Die wertvolle Substanz wurde in einer schmuckreichen und überzeugenden Sprache mitgeteilt. Gutes und Schönes speisten und potenzierten sich gegenseitig und boten sich in ihrer Verflechtung als ein Bezugspunkt an, der sich auch unter der ideologischen Schale der heidnischen Kultur verbarg. Es war der »Nutzen der Nächsten«, wie wir aus der Feder von Antoniano lesen, was man in der in den großen Autoren der Vergangenheit verankerten kulturellen Überlieferung suchte, genau wie es auf dem Gebiet der kirchlichen Homiletik geschah, wenn man versuchte, ihr Vollkommenheit zu verleihen – und dies war eines der grundlegenden Ziele der Ausbildung und der beständigen geistigen Fortbildung des geistlichen Stands –, indem man sich in die Schule der antiken Rhetorik begab. Dies zeigt auf beispielhafte Weise die Geschichte der Faszination, die von der Moralphilosophie des Stoizismus ausging, die in der modernen Lesart des christlichen Stoizismus aufgenommen und neu ausgelegt wurde. Im gesamten 16. Jahrhundert (und darüber hinaus) blieb dies einer der Hauptbezugspunkte im religiösen Umfeld, in dem sich Carlo Borromeo und viele andere herausragende Männer der kirchlichen Hierarchie, mit denen er in Verbindung stand, bewegten. Die Liebe des hl. Carlo zum Handbüchlein der Ethik, dem überaus erfolgreichen *Enchiridion* von Epiktet, ist ein wiederkehrender *Topos* in der hagiografischen Tradition der ältesten *Viten* des Heiligen. Bei Epiktet und in der stoischen Philosophie fand sich jedoch nicht nur eine Aufforderung zur äußersten Sittenstrenge und zur unbeugsamen Disziplinierung der Leidenschaften: dieses ist das Element, das von den modernen Kommentatoren am meisten hervorgehoben wurde (Dupront hat diesbezüglich beachtenswerte, aber im Wesentlichen irreführende Seiten geschrieben). Zuvor noch wiesen die Stoiker den Weg zu einem arbeitsamen, verantwortungsvollen und gesellschaftlich solidarischen Engagement in der Welt, für das Wohl aller in dieser *respublica*, in der die Kirche der gläubigen Christen sich als Säule einer geordneten Regierung betrachtete. Eben dies dokumentiert

#Buch_RZ.indb 53 17.10.2010 18:04:44

der editorische Erfolg des *Enchiridion*, zusammen mit der Schar der Autoren, die es aufgegriffen und mit Anmerkungen versehen haben, erweitert durch die Texte, mit denen das antike Büchlein in Verbindung gebracht wurde und weiter in Umlauf blieb. Wir müssen uns vorstellen, dass die Leser, die davon gefesselt waren, in den Seiten dieser dichten moralischen Literatur eine Lehre fürs Leben suchten: für sich, und gleichzeitig auch für die ernsten und wichtigen Aufgaben, mit denen man sie betraut hatte. Mit Hilfe einer erzieherischen Philosophie des Willens lernte man, der eigenen Existenz eine Richtung zu geben, den Einsatz der Energien und Ressourcen, die man zur Verfügung hatte, auf den Endzweck zu konzentrieren. Die vielfältigen Wege der Geschichte jedes Einzelnen legten für ihn die konkreten Umstände eines *status* fest, der die Gestalt einer einzigartigen, besonderen und verbindlichen Berufung bestimmte. Mit ihnen galt es sich grundsätzlich zu versöhnen, wenn man diese Berufung zur Vollendung führen wollte und wenn es um die Verwirklichung einer Identität von Menschen ging, die sich nicht als voneinander getrennte Einheiten auffassen konnten, sondern im Dienst des gesamten Organismus der Christenheit stehend, als dessen lebendiger Teil sie sich fühlten.[26]

Es ist recht beeindruckend, eine enge Sprachverwandtschaft festzustellen zwischen dieser »erbaulichen« pädagogischen Orientierung, würdig der edlen »institutio civilis et Christiana« in der Tradition der Renaissance, und der Art und Weise, in der das »Institut« der Kongregation des Oratoriums, geboren aus dem Charisma von Filippo Neri, in einer Bittschrift vorgestellt wird, die einem Brief von Francesco Maria Tarugi an Carlo Borromeo vom 8. Oktober 1579 beigefügt ist. Es ist bekannt, wie sehr das Experiment dieses Oratoriums sowohl von Carlo Borromeo als auch, auf noch herzlichere Weise, von seinem Cousin Federico geschätzt wurde. In der Schrift, die wir zitiert haben, wird die besondere Mission des Oratoriums ausgehend vom lebhaften Verlangen, »die Talente des Herrn zum Wohle des Nächsten einzusetzen«, beschrieben.[27]

26 Näheres habe ich dazu in folgender Abhandlung ausgeführt: Il *Manuale* di Epitteto e la tradizione dello stoicismo cristiano tra Cinque e Seicento, in: SB 20 (2006) 91-116, auf die ich verweisen möchte.

27 *Carlo Marcora,* Corrispondenza tra s. Carlo e Francesco Maria Tarugi, in: MSDM (= Memorie storiche della diocesi di Milano) 14 (1967) 231-283 (265-269, Zitat auf 266. Bemerkenswert der Hinweis am Beginn des Briefs, dass dieser weitergeleitet wird zusammen mit einer Ausgabe des »Buches von der Kunst, Gott zu dienen« in spanischer Sprache, also des erfolgreichen asketischen Traktats des Franziskaner-Observanten Alonso de Madrid, das bereits 1558 von Tullio Crispoldi da Rieti, einem herausragenden Kirchenmann, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den Kreis des Reform-Bischofs Gian Matteo Giberti eingetreten war, ins Italienische übersetzt worden war).

28 *John W. O'Malley*, The first Jesuits, Cambridge (Mass.) 1993; *ders*., Saint Ignatius and the cultural mission of the Society of Jesus, in: *John W. O'Malley / Gauvin Alexander Bailey* (Hg.), The Jesuits and the arts. 1540-1773, Philadelphia [2008], 3-26; auf Italienisch als Einführung zu *Giovanni Sale* (Hg.), Ignazio e l'arte dei gesuiti, Mailand 2003, 15-30.

29 *Raul de Almeida Rolo*, S. Carlo Borromeo, discepolo e protettore del bracarense Bartolomeu dos Mártires, in: San Carlo e il suo tempo. Atti del convegno internazionale nel IV centenario della morte (Mailand, 21.-26. Mai 1984), Rom 1986, Bd. II, 1135-1164, (auf S. 1141 Zitat aus einem Brief von Carlo Borromeo an den Nuntius von Spanien Nicolò Ormaneto, 3. Februar 1574: »Das Buch ist

#Buch_RZ.indb 54 17.10.2010 18:04:44

Wir wissen auch, dass diese Hinwendung zum allgemeinen »Nutzen« der Christenheit den Schlussstein der Spiritualität der ersten Jesuiten gebildet hat.[28] Die Beispiele und die Belegzitate ließen sich vervielfachen. Das zentrale Element, auf das verwiesen werden soll, ist die Tatsache, dass das Herz der religiösen Kultur der lebhaftesten und einprägsamsten katholischen Reform legitimerweise in dieser Öffnung zur Welt erkennbar erscheint, in der, gerade in missionarischer Hinsicht, kraftvollen und intelligenten Projektion, um im gesamten Raum der christlichen Gesellschaft den Gehalt eines Glaubens zu verbreiten, der in seiner personalen Authentizität und in der Globalität seiner Forderungen an die Lebensführung der Menschen neue Kraft gewonnen hat. Vielleicht werden, in diesem Licht gesehen, die Gründe klarer für den umfassenden Erfolg, den damals ein anderes Werk feierte, das auch auf die Persönlichkeit Carlo Borromeos einen tiefen Eindruck hinterließ und von entscheidendem Einfluss für seine geistliche Formung der reifen Jahre war. Der Einfluss des geschriebenen Werks überschnitt sich in diesem Fall mit der direkten Begegnung mit dem Verfasser, der es erdacht hatte; dieser war während der Schlussphase der Arbeiten des Konzils von Trient, in den letzten Monaten des Jahres 1563, in den Bereich des päpstlichen Rom gekommen. In diesem Rahmen intensivierte sich die Beziehung, die Borromeo mit dem Erzbischof von Braga, Bartolomeu de Martyribus, aufgenommen hatte und die durch die Übergabe dessen in eben dieser Zeit ausgearbeiteten *Stimulus pastorum* als Geschenk gefestigt wurde. In seiner schriftlichen bischöflichen Paränese pries de Martyribus die Pflege der persönlichen Frömmigkeit, die Vertiefung in das Studium und in die Lektüre der Kirchenschriftsteller, die unnachgiebige Hingabe an das Wohl der Seelen durch die Weitergabe des wahren Glaubens, und an das unermüdliche Werk der Predigt: alle diese Aspekte waren unverzichtbare Voraussetzungen für jeden, der zum Führer des christlichen Volkes berufen war. Das Werk des portugiesischen Dominikaners verkörperte in Vollendung den neuen Geist, den das Konzil der Ausübung der Führungsfunktionen in den örtlichen Kirchen einzuprägen gedachte, und auch der *Stimulus* erlebte einen beachtlichen Erfolg, vom ersten Erscheinen in Lissabon gegen Ende des Jahres 1565 an – mitbeteiligt war Luis de Granada, von dem es eine Schrift ähnlicher Art über Amt und Lebensführung des Bischofs gibt, das sich dem eigentlichen *Stimulus* an die Seite stellt. Carlo Borromeo hatte schon vorab die handschriftliche Version des Textes erhalten: Es handelt sich um den Kodex, der in der Bibliothek des Capitolo Metropolitano von Mailand aufbewahrt wird. Das Buch war ein Gegenstand seiner Lektüre und seiner Aneignung der Inhalte. Er empfahl es jedem, der mit ihm in Verbindung stand. Er förderte seine Verbreitung von Rom aus, dem Zentrum des Katholizismus, mit der Neuauflage im Jahr 1572, die zahlreichen weiteren Auflagen, die im gesamten katholischen Europa folgten, zugrundelag.[29] Es sind insgesamt bekannte Daten, die zu kommentieren nicht viel Nutzen bringt. Aber das Wesentliche enthielt vielleicht schon die einpräg-

#Buch_RZ.indb 55 17.10.2010 18:04:44

same Formel, die für den Titel übernommen wurde, auf dessen erfreuliche Unmittelbarkeit die Widmung an Carlo Borromeo aus dem Jahr 1572 aufmerksam macht, die den einfachen Anlass für den *stimulus* sich wörtlich als »Stachel«, »Anregung«, als gebieterische Aufforderung zum Handeln zunutze macht.[30] Und dies passt vollkommen zur Vorstellung, dass der noch junge Kardinal von Mailand über die Freundschaft, die sich mit dem Reform-Bischof, der sich in den Debatten des Konzils hervortat, anbahnte und die dann lange andauerte, in seiner Entscheidung für das »kirchliche Engagement« auch weiterhin bestärkt fühlen konnte, wie diesbezüglich Alberigo kommentierte, so dass in ihm »die Hingabe an die Kirche und an den bischöflichen Dienst« auf sehr überzeugende Weise lebendig erhalten wurde.[31] Mission, Hingabe, Dienst: alles Wörter ein und derselben Konstellation von Bedeutungen, ausgerichtet auf die zentrale Wichtigkeit der tätigen Verantwortlichkeit. Ebenso relevant ist die Quelle, aus der der Kompilator des *Stimulus*, wie er erklärtermaßen zeigt, die Materialien entnommen hat, die in sein Handbuch mit der Struktur eines Cento für den Bischof als Hirten eingeflossen sind: wie es bereits auf dem ursprünglichen Frontispiz heißt, wirkungsvoll mit Anspielungen aufgeladen, »ex gravissimis sanctorum patrum sententiis concinnatus«.

Hier müsste man sich allmählich in einen anderen unabsehbaren Bereich des religiösen Denkens des 16. Jahrhunderts wagen. Man spürt sofort, dass die »Antike«, auf die der Glaube und die moderne Kultur sich gestützt haben, nicht nur die Antike der griechischen und lateinischen Klassik war. Die humanistische Antike war mit der angrenzenden, an die Grundschriften des Christentums gebundenen Überlieferung als solcher verschmolzen und innig verwoben. Wenn man von »Klassizismus« sprechen soll, stehen wir damals vor einem christlichen, besser gesagt vor einem christianisierten Klassizismus. Es handelt sich nicht um zwei parallel verlaufende Gleise, sondern um die ge-

wahrhaft fromm und überaus nützlich, besonders für die Bischöfe […]. Ich habe dieses Buch auch in Handschrift, die mir der Erzbischof selbst übergab, als er aus Trient zurückkehrte«); *Hubert Jedin*, Das Bischofsideal der katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts, in: *Erich Puzik / Otto Kuss* (Hg.), Sacramentum ordinis. Geschichtliche und systematische Beiträge, Breslau 1942, 200-256. Allgemeineres zum Modell, das von de Martyribus vorgeschlagen wird, in: *Raul de Almeida Rolo*, L'évêque de la Réforme tridentine. Sa mission pastorale d'après le vénérable Barthélemy des Martyres, Lissabon 1965. Wie Almeida Rolo auch in der Einführung zur von ihm besorgten neuen zweisprachigen Edition belegt (Bartolomeu dos Mártires, Estímulo de pastores, Braga 1981, XVII-XLVIII), muss die Notiz einer ins Jahr 1564 vorverlegten römischen Ausgabe des Werks, auf die Jedin verweist und die andere wiederholen, fallen gelassen werden.

30 »Praeterea id fuit causae, quare is liber pastorum stimulus inscriberetur, propterea quod […] eos omnes, qui aliis praesunt, quasi aculeis pungit, ac stimulos eis admovet, ut omni qua possint diligentia, celeritate, industria, ac omnibus denique tam corporis, quam animi viribus, subiectos sibi homines iuvent, tueantur, conservent«: Ich zitiere der Bequemlichkeit halber aus der Pariser Ausgabe von 1644, cc. a5v–a6r.

31 *Giuseppe Alberigo*, Carlo Borromeo e il suo modello di vescovo, in: San Carlo e il suo tempo (Anm. 29), Bd. I, 181-208, neu aufgelegt und mit Anmerkungen versehen in *Hubert Jedin / Giuseppe Alberigo*, Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma cattolica, Brescia 1985, 99-138 (117).

#Buch_RZ.indb 56 17.10.2010 18:04:44

meinsamen Versorgungslinien eines einzigen lebendigen kulturellen Organismus. Der Ausgleich der Interessen, die sich zwischen den beiden Ufern bewegten, konnte von einem Interpreten zum anderen variieren, mit den verschiedensten möglichen Abweichungen. Auf der frommen, pastoralen Linie des hl. Carlo verschob sich das Gleichgewicht klar zugunsten des integral christlichen Pols und des unmittelbaren Nutzens der kulturellen Ressourcen, im kommunikativen und erzieherischen Sinn.[32] Doch sein Projekt der Sittenreform des christlichen Volkes blieb stets offen für die Speisung aus einer Tradition, die von sehr weit her kam: einer Tradition, die gewiss in der ununterbrochenen Kontinuität der Liturgie und des gemeinschaftlichen Gebets der Kirche [33] weitergegeben worden war, doch auch über ihre Lehrunterweisung, ihren *Corpus* aus Texten, ausgehend von den Gründungstexten des Ursprungs und so mittels des Gedächtnisses ihrer viele Jahrhunderte langen Geschichte. Die religiöse Sicht Carlo Borromeos ist nicht zu trennen von dieser Perspektive der langen Dauer. Dies begriffen die Zeitgenossen sehr gut, die Zeugen seiner Unternehmungen waren, und die Idee setzte sich auch in der späteren kirchlichen Überlieferung fest. Diese Vorliebe für die Antike – vor allem die christliche Antike – gefiel den katholischen Reformern der nachfolgenden Zeiten und wurde auch in den Kreisen geschätzt, die vom Rigorismus und Jansenismus des 17. und 18. Jahrhunderts beeinflusst waren. Ihnen erschien – im Hinblick auf eine Rückkehr zu einem reineren und kohärenteren Bild des christlichen Lebens, das es wiederherzustellen galt – die Suche nach Übereinstimmung mit der Norm ihrer ursprünglichen Vorbilder vollkommen ihrem Wesen entsprechend.[34] Es handelte sich jedoch nicht nur um eine beklagenswerte parteiische Überanstrengung, diktiert von ihrer einseitigen Sichtweise. Auf die Liebe zur Antike und auf den Willen zur Einfühlung in ihre Inhalte religiöser Frömmigkeit verweisen tatsächlich die intellektuellen Vor-

32 In diesem Sinne ist symptomatisch der Druck, den Borromeo in den Anfangsjahren des Seminars für die Ausbildung des neuen Klerus ausübte, da die »studii di lettere«, die als Grundlage der Unterweisung in der in lateinischer Sprache verfassten Kultur galten, sich auf die Lektüre der christlichen Autoren stützten (Ambrosius, Gregor von Nazianz, der tridentinische Katechismus, die Dichter Prudentius, Arator, Juvencus, Hieronymus Vida …) statt auf die heidnischen Klassiker, auch auf die Gefahr hin, sich an den pädagogischen Methoden zu stoßen, die die jesuitischen Lehrer übernommen hatten, auf deren Zusammenarbeit als Dozenten Borromeo zurückgreifen musste. Doch das änderte gewiss nichts am grammatikalischen und humanistischen Aufbau des für die Mailänder Kleriker vorgesehenen Schulpraktikums, das in der Folge im Gegenteil wieder dem ciceronianischen Vorrang entsprechend gestaltet wurde, wie er in den Vorbereitungskursen für den Zugang zum Wissen vorherrschend war. Vgl. *Franco Buzzi*, La tradizione teologica milanese tra Cinque e Seicento, in: SB 21 (2007) 129-163 (129-141); *Simona Negruzzo*, La formazione ecclesiastica nei seminari e nei collegi di istruzione, ebd., 165-194 (181-182).

33 *Cesare Alzati*, Carlo Borromeo e la tradizione liturgica della Chiesa milanese, in: *Accademia di San Carlo. Inaugurazione del III anno accademico* (Mailand, 8. November 1980), Mailand [1981], 83-99, neu aufgelegt in *Buzzi / Zardin* (Hg.) Carlo Borromeo (Anm. 3), 37-46.

34 Summarische Erläuterungen mit Verweisen auf die jüngste Sekundärliteratur finden sich am Schluss von Scuola degli antichi (Anm. 4), 275-276.

#Buch_RZ.indb 57 17.10.2010 18:04:44

lieben, die von Carlo Borromeo an den Tag gelegt werden, soweit man sie zumindest über die Entscheidungen seiner Tätigkeit als kultureller Schirmherr erfassen kann, wenn er verlegerische Initiativen auf dem Gebiet der Verbreitung des hauptsächlich kirchlichen Wissens ergreift. Und diese Initiativen haben die Regierungszeit des Kardinal-Erzbischofs von Mailand weit über die mondän glänzendste Phase des römischen Aufenthalts hinaus bis in die späten Jahre der Erfahrung als bischöflichen Hirten auf dem Stuhl des Ambrosius begleitet. Dies waren die auffälligsten sachlichen Zeichen einer Treue zu den Wurzeln einer Abstammungslinie und vor allem eines *sensus Ecclesiae*, der, in den Augen von Männern wie dem hl. Carlo, der Fels war, auf dem jeder neue Bau die Fundamente errichten musste. In einem ähnlichen Rahmen können wir uns an den Impuls erinnern, der den hagiografischen Studien gegeben wurde, und an den entscheidenden Aufschwung, im Kontext der städtischen Religion und ihres Zeremoniells, für die Verehrung der Heiligen der Mailänder Tradition. Man kann auch an die Liebe zu den Reliquien des gemeinsamen Kirchenschatzes denken oder auch an die überzeugte Neubelebung der Erinnerung an die bischöfliche Ahnenreihe, aus der die Kirche von Mailand ihren maßgeblichen Halt zog, mit der gewissenhaften Verteidigung der Besonderheit ihrer alten Ambrosianischen Liturgie, geschützt vor den Gefahren einer uniformierenden römischen Zentralisierung.[35] Der hervorgehobene »Partikularismus« der Geschichte und der Liturgie der religiösen Gemeinschaft, deren Tochter das spanische Mailand ist, erscheint bereits auf jene intensive Pflege der Traditionen der verschiedenen örtlichen und städtischen Identitäten projiziert, die mit der fruchtbaren antiquarischen Belesenheit in der kirchlichen Welt des 17. Jahrhunderts noch blühendere Entwicklungen erleben sollte.[36] Doch es handelte sich um einen Partikularismus, der nicht in eine selbstbezügliche Isolierung zurückgezogen war. Die örtliche Heimat war der Eckpunkt

35 *Heinrich Dormeier,* Il culto dei santi a Milano in balia della peste (1576-1577), in: *Giulia Barone / Marina Caffiero / Francesco Scorza Barcellona* (Hg.), Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità, Turin 1994, 233-242; *Angelo Bianchi*, Sant'Ambrogio, san Carlo Borromeo e la »carità pastorale« in: La città e la sua memoria. Milano e la tradizione di sant'Ambrogio, Milano 1997, 289-297; *Arnalda Dallaj*, Carlo Borromeo e il tema iconografico dei santi arcivescovi milanesi, in: *Sofia Boesch Gajano / Lucia Sebastiani* (Hg.), Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale, L'Aquila-Rom 1984, 649-680; *Carlo Marcora*, La »Congregatio de vitis archiepiscoporum«, in: MSDM 3 (1956) 74-88; *Alzati*, Carlo Borromeo (Anm. 33).

36 *Simon Ditchfield*, Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the preservation of the particular, Cambridge 1995; zuletzt: *Mario Rosa*, Vorwort zu *Donato Calvi*, Delle chiese della diocesi di Bergamo (1661-1671), hg. von *Giosuè Bonetti / Matteo Rabaglio*, Cinisello Balsamo (Mailand) 2008, VIII-XIII.

37 *Francesco Costa*, Il carteggio Peretti-Borromeo per l'edizione romana delle opere di s. Ambrogio (1579-1585), in: Miscellanea francescana 86 / 2-4 (1986) 821-877.

38 *Zardin*, Scuola degli antichi (Anm. 4).

39 *Carlo Marcora*, La *Sylva pastoralis* di s. Carlo Borromeo, in: MSDM 12 (1965) 13-98; *Borromeus*, De oratione (Anm. 12); *Franco Buzzi*, »Ante orationem praepara animam tuam«. Il *De oratione* di Carlo Borromeo e la spiritualità del suo tempo, in: SB 20 (2006) 43-90.

40 Ich verweise auf die Quellen, die bereits in Anm. 10 angeführt sind.

#Buch_RZ.indb 58 17.10.2010 18:04:44

eines weit nach außen geöffneten Netzes, geknüpft aus Fäden in ständigem Austausch und wechselseitiger Einwirkung, an dem auch teilhatte, wer sich außerhalb der Grenzen einer örtlich begrenzten Gemeinschaft befand. Die Beteiligung von Carlo Borromeo und der gebildeten Kleriker seines Kreises an der neuen (römischen) Ausgabe der Werke des Gründungsvaters der Mailänder Bischofstradition Ambrosius in den Jahren um 1580 zielte von Anfang an auf eine allgemeine Verbreitung der Lehre dessen, der zugleich einer der lateinischen Kirchenväter war.[37] In umgekehrter Richtung wirkte die Entscheidung, die sich während des Wütens der Pestepidemie im Jahre 1576 aufdrängte, den Einwohnern von Mailand, die in ihren Häusern in Quarantäne gesperrt waren, eine solide Erbauungslektüre anzubieten, die den Umständen, die man durchlebte, angemessen war. Damals ging man daran, die volkssprachliche Version von Predigten und Briefen von Cyprian, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Augustinus in einem handlichen Bändchen zu sammeln mit dem Titel: *Varii ragionamenti di alcuni santi sopra la cura e aiuto de i poveri e infermi e la fortezza nel morire*. Dadurch verlieh man einer Reihe von Klassikern der angesehensten und wirklich universellen christlichen Literatur zum Thema der Nächstenliebe und zur Praxis der Werke der Barmherzigkeit Aktualität und erwies ihre Tauglichkeit, im Herzen des städtischen Bereichs Wirkung zu entfalten.[38] Weitere Sammlungen von Schriften und exemplarischen Sinnsprüchen aus dem stattlichen Fluss der antiken, patristischen und mittelalterlichen religiösen Tradition, die in der borromeischen *entourage* gleichermaßen betrieben wurden, verblieben hingegen im Stadium der handschriftlichen Kompilation nur für den internen Gebrauch. Daraus entstanden eine *Sylva pastoralis*, die man als Genre an den *Stimulus pastorum* von de Martyribus heranrücken könnte, oder ein *Ordo tractationis de oratione*, Frucht der redaktionellen Überarbeitung, mit der zwischen 1582 und 1583 Valier betraut worden war.[39] Man muss davon ausgehen, dass in diese Arbeit der Aufbereitung, der Auswahl und der unentwegten »Wiederverwertung« der antiken religiösen Quellen Carlo Borromeo höchstpersönlich mit einbezogen war. Jenseits der zahlreichen Zeugnisse, die die biografischen Berichte von ihm liefern, sehen wir ihn in Filigran zutage treten in den Vorbereitungsmaterialien der überlebten *arbores* seiner Predigten in der schriftlichen Überarbeitung, die zumindest deren Gesamtprofil dokumentiert, oder in einem ermahnenden Text, der ebenso stark herausfordernd ist wie das *Memoriale*, das wir zu Beginn zitiert haben.[40] Aus diesem ganzen riesigen Quellenapparat, der bisher nur zum Teil gründlich sondiert ist, wird es deutlich, dass für die Entnahme aus dem Schatz der bis auf ihre Ursprünge zurückgreifenden christlichen Überlieferung letztlich nichts anderes in Frage kam als das *corpus* der Bücher der Bibel (der lateinischen Bibel, versteht sich) zusammen mit dem gesamten Kranz von homiletischen Kommentaren, von Exegesen, theologischen und lehrhaften Analysen, die sich im Laufe der Jahrhunderte um sie geschichtet

#Buch_RZ.indb 59 17.10.2010 18:04:44

hatte. Dies war die übliche Dynamik, die in der kirchlichen Kultur des Katholizismus des 16. und 17. Jahrhunderts die Ausarbeitung des Gedankens mit Inhalten versorgte und deren Ergießung in die Predigt von recht kerniger Anlage erlaubte. Im Mailand von Carlo und Federico Borromeo machte man gewiss keine Ausnahme von der allgemeinen Regel.[41]

Wenn es möglich ist, die Grundeinstellung des religiösen Modells von Carlo Borromeo im Willen, aus den Materialien einer alten Überlieferung neue Gebäude zu errichten, zusammenzufassen, darf man nicht vergessen, dass diese Strategie im Laufe der Zeit sich mit einer Intensität und kreativen Fruchtbarkeit auflud, die sie vieler Hinsicht außergewöhnlich machen. Die tiefe Spur, die seine Gestalt in der religiösen Geschichte der modernen katholischen Welt hinterlassen hat, kann als das Ergebnis einer von einer kraftvollen inneren Sensibilität beseelten Inspiration gesehen werden, die nach und nach geläutert wird mit dem Wachsen seiner Regierungserfahrung und im Zusammenhang mit der damaligen Gesellschaft, mittels derer sie sich in Werken verwirklicht, die gebilligt werden müssen, in exemplarischen Handlungen, die nachgeahmt werden konnten, im beharrlichen und ansteckenden Vorsatz von Pflichten, die es zu erfüllen, von Zielen, die es zu erreichen galt, um sie sich zu eigen zu machen. Die Seele dieser Dynamik der unentwegten Tätigkeit war ein lebhafter, entschlossener Glaube, voller Mobilisierungskraft, an der strengen Schule des stillen Gebets geschult und dazu angehalten, sich vor allem einer schmerzensreichen und ergreifenden Christuszentriertheit zuzuwenden, die aber auch die Erlösung und die den Menschen eröffnete Rettung durch die Kirche pries, die als lebendiges Zeichen und Leib der Gegenwart Christi in der Welt verstanden wurde.[42] An diesen innersten Kern der borromeischen Frömmigkeit kann in einer dokumentierten geschichtlichen Rekonstruktion nur mit zarter Vorsicht gerührt werden. Aber wir können ihn nicht wie das aufdringliche Vermächtnis einer süßlichen vorwissenschaftlichen Hagiografie erledigen. Durch die Art und Weise, wie sie in das Handeln umgesetzt wurde, ahnen wir, dass es sich um eine

41 Vgl. nun vor allem *Edoardo Barbieri*, La lettura e lo studio della Bibbia nella Milano borromaica: prime schede, in: SB 21 (2007) 41-71, mit der Analyse (56-58) der Bibel »quadrate formae«, die in der Biblioteca Capitolare von Mailand aufbewahrt wird, mit zusätzlichen Rändern versehen, um Platz zu machen für die handschriftlichen Anmerkungen, die die Überlieferung dem hl. Carlo zuschreibt; eine andere Bibel, die traditionellerweise mit ihm in Verbindung gebracht wird, befindet sich in der Bibliothek des Collegio dei padri oblati in Rho (Mailand). Bezüglich des allgemeinen Zusammenhangs des Problems, verweise ich auf eine ausführliche Abhandlung in: *Zardin*, Bibbia e apparati biblici nei conventi italiani del Cinque-Seicento. Primi appunti, in: *Rosa Marisa Borraccini / Roberto Rusconi* (Hg.), Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice. Atti del convegno internazionale (Macerata, 30. Mai - 1. Juni 2006), Città del Vaticano 2006, 63-103. Gründlich erforschen sollte man auch den massiven Rückgang dieser Verankerung in der Bibel und in den Fundamenten der Überlieferung der christlichen Lehre, der in der hohen kirchlichen Kultur vorherrschte. Die Gesetzgebung der Mailänder Kurie in Bezug auf die Pflichten der Priester in der Seelsorge schließt ohne Zögern in die Vorschriften hinsichtlich ihrer obligatorischen Ausstattung die Bibel mit ein. Die Bücherlisten der Pfarrbibliotheken, die heute noch erhalten sind, dokumentieren, wie sehr man den Aufforderungen der Behörden Folge leistete, deren tatsächlich praktische Wirksamkeit noch direkter von den

#Buch_RZ.indb 60 17.10.2010 18:04:44

allumfassende, vollständige Christuszentriertheit handelte, wenig geneigt, sich den noch auf dem Wege zur Klärung befindlichen Differenzierungen zu öffnen, die vom jesuitischen Dualismus der *potestas indirecta* und von der modernen »Staatsraison« betont wurden. Der Glaube des hl. Carlo war ein Glaube, der von ganzem Herzen dazu neigte, nicht nur die Zentralität, sondern zuvor noch die Überlegenheit der priesterlichen Herrschergewalt über die christliche Gesellschaft wieder zu behaupten, die die Vielfalt der Institutionen und Rechtsräume überbot und in sich aufsog, die von der Dialektik zwischen sakralem Raum und profaner Zeit geprägt waren. Es war ein Glaube, kann man sagen, der selbst ein »antikes« Herz besaß, wie die Episode der Auseinandersetzung mit dem Jesuitenprediger Giulio Mazzarino auf sinnbildliche Weise dokumentiert, der ungeachtet seines Erfolgs bei Hofe und beim Mailänder Adel herb kritisiert wird wegen des rhetorischen Stils und der gedanklichen Ausrichtung, die beide von Borromeo als unzulänglich und zu verweltlicht befunden werden. Zeitgleich mit dem Bruch mit demjenigen, den der Erzbischof von Mailand als eine neue »Pest« abstempelte, kam es 1579 zu einem explosiven Zwischenfall mit Giovanni Botero, vor seinem Austritt aus den Reihen der Gesellschaft Jesu. Auch er fiel in Ungnade und wurde entfernt, weil er in seinen Predigten und seinen Kommentaren zu den Psalmen, die er auch im Seminar der Stadt deklamierte, durchblicken ließ, dass er die weltliche Herrschaft Christi über die Realität der Welt ausschließen wollte, also die absolute und integrale Fülle der Heilsmacht des Erlösers, die in der Geschichte dann der Fortdauer der päpstlichen Macht an der Spitze der Christenheit anvertraut worden war.[43]

Doch die unerbittliche Logik der Geschichte hat es mit sich gebracht, dass das reformerische Projekt Carlo Borromeos, so sehr es auf das Lancieren religiöser Inhalte und Verhaltensmodelle ausgerichtet war, die durch eine lange Tradition, die weit in die Geschichte zurückreichte, geheiligt waren, andererseits zu einem Bruch in der Kontinuität führen sollte, als Möglichkeitsbedingung dafür, dass er seine Grundoptionen entfalten und das, was er als Ziel anzustreben ver-

verbliebenen Zeugnissen der Predigten beleuchtet wird, die der Klerus auch in Randgebieten hielt, und von seiner Anfertigung schriftlicher Texte. Vgl. *Wietse de Boer*, Il curato di Malgrate, o il problema della cultura del clero nella Milano della Controriforma, in: SB 12 (1998) 137-153; *Claudio Rossi*, »Tanquam scholae atque exercitationes«. Congregazioni dei casi e formazione sacerdotale a Legnano tra Sei e Settecento, ebd., 155-214; *Luca Ceriotti*, Sulla cultura ecclesiastica nella prima metà del Seicento: la biblioteca e le omelie di Giovanni Antonio Armiraglio, in: SB 13 (1999) 73-128 (mit Verweisen auf andere Forschungen); *Sandro Bianconi*, Giovanni Basso prevosto di Biasca (1552-1629), Locarno 2005.

42 Vgl. die gesammelten Aufsätze in *Buzzi / Zardin* (Hg.), Carlo Borromeo (Anm. 3), besonders: *Massimo Marcocchi,* L'immagine della Chiesa in Carlo Borromeo, 25-36; *Franco Buzzi,* Il tema della croce nella spiritualità di Carlo Borromeo. Rivisitazione teologica e confronto con la prospettiva luterana, 47-58.

43 *Flavio Rurale,* Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino: incontri e scontri nella ridefinizione del potere sacerdotale e della politica »moderna«, in: *Buzzi / Zardin* (Hg.), Carlo Borromeo (Anm. 3), 289-302; *Andrea Battistini*, Le risorse retoriche di un predicatore gesuita: Giulio Mazarini, in: *Manfred Hinz / Roberto Righi / Danilo Zardin* (Hg.), I gesuiti e la Ratio studiorum, Rom 2004, 139-158; *Luigi Firpo*, Giovanni Botero, in: *ders*., Scritti sul Rinascimento, Turin 1967, 269-458.

#Buch_RZ.indb 61 17.10.2010 18:04:44

kündete, durchführen konnte. Um in sich folgerichtig zu sein, musste das Projekt des hl. Carlo sich einer Sprache und bestimmter Mittel und Instrumente bedienen, die für eine einschneidende Wirkung geeignet waren; er konnte nicht vermeiden, mit der gröbsten, konkretesten Dichte des Lebens der Menschen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der er sich gegenüber sah, in einen Dialog zu treten. Aus diesem Grund war die borromeische Reform bestrebt, sich sämtliche Ressourcen anzueignen, die von den Kommunikationsstrategien, den Übertragungstechniken der Kultur, den Erziehungssystemen geboten wurden, die in der Welt, in der er versuchte, seinen Weg zu gehen, in Gebrauch waren. Zu diesen Techniken, diesen Systemen, hat er seinerseits mit Experimenten und originellen Ausarbeitungen einen gehaltvollen Beitrag geleistet. Auch aus diesem Grund, um die Verwurzelung einer globalen Reform im christlichen Sinne im Gefüge des kollektiven Lebens der Welt des 16. Jahrhunderts zu erleichtern, musste das vom Anschluss an die Tradition gespeiste religiöse Ideal sich neu einkleiden mit der robusten Ausstattung eines modernen juristisch untermauerten und stark zentralisierten Managements an der Spitze des kirchlichen Lebens, das bald zum Vorbild erhoben wurde, das überall nachgeahmt werden sollte. Die Logik der Wirksamkeit und die Suche nach dem größten positiven »Nutzen« haben auch in dieser Hinsicht ihren ganzen satten Einfluss spüren lassen. Denken wir, um die Bedeutung des eben Gesagten abzuschätzen, an die Inangriffnahme der borromeischen Reorganisation der mächtigen erzbischöflichen Mailänder Kurie oder an das stabile Gewölbe einer allumfassenden Gesetzgebung, eigens zusammengestellt und in die Lage versetzt, ihre Reichweite mittels des Kodex der *Acta Ecclesiae Mediolanensis* auszudehnen, mit allen daraus sich ergebenden breiten Auswirkungen, was die Bürokratie anbelangt, die Entwicklung der brieflichen Korrespondenz zwischen Zentrum und Peripherie, die Kontrollmechanismen, die Hierarchisierung des priesterlichen Lebens und die Uniformierung der Organisationsstrukturen des

44 *Danilo Zardin*, Tra continuità delle strutture e nuovi ideali di »riforma«. La riorganizzazione borromaica della curia arcivesovile, in: *Paolo Pissavino / Gianvittorio Signorotto* (Hg.), Lombardia borromaica, Lombardia spagnola (1554-1659), Rom 1995, Bd. II, 695-764; *ders.*, »Et subito esseguirò quanto la mi ordini«. Contesto locale, vicari foranei e curia arcivescovile di Milano sul finire del Cinquecento, in: La città di Angera feudo dei Borromeo (16.-19. Jahrhundert), Gavirate (Varese) 1995, 253-289, sowie Riforma e confraternite nella Milano di Carlo Borromeo, in: Quaderni di storia religiosa 5 (1998) 235-263; *Enrico Cattaneo*, La singolare fortuna degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis,* in: La scuola cattolica 111 (1983) 191-217; *Angelo Turchini*, Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, Bologna 1996.

45 Ich habe in diesem Zusammenhang bereits auf Alonso de Madrid, Luis de Granada und den *Stimulus pastorum* verwiesen. Darüber hinaus vgl. auch *Buzzi*, De oratione (Anm. 39).

46 Ich verweise auf *Danilo Zardin*, »Scolpisci in me divota imago«. Libri di pietà figurati e meditazione della passione nel Cinquecento, in: Terra ambrosiana 40/2 (1999) 57-63.

47 *Zardin*, Perfettione (Anm. 6); *Marzia Giuliani*, »Vide Dei benignitatem«. *I sacri ragionamenti* di Federico Borromeo per »ogni stato di persone«, in: SB 17 (2003) 119-142. Zur weiteren Vertiefung: *Danilo Zardin,* Carlo Borromeo, Cultura, santità, governo, Mailand 2010 (in diesem Band sind die wichtigsten bisher zitierten Beiträge versammelt und um bislang unveröffentlichte erweitert).

#Buch_RZ.indb 62 17.10.2010 18:04:44

religiösen Lebens von Laien und Ordensleuten.[44] Doch all diese Aspekte sind nicht auf eine Strategie des »politischen« Realismus oder einer nur äußerlich disziplinierenden Herrschaft zu reduzieren, die von den anderen Dimensionen eines kulturellen Horizonts und einer religiösen Spiritualität, die der Schöpfer der Mailänder »Reform« verkörperte, abgetrennt werden könnten. Die zähe Verfolgung des Gelingens auf der Ebene der Ergebnisse sowie der unermüdliche Kampf gegen Hindernisse und Widerstände müssen als praktische und wirksame Kehrseite desselben Geistes gesehen werden, der sich mit Leidenschaft durch die Lektüre italienischer und spanischer Andachtsbücher bildete;[45] des Geistes eines hohen frommen Klerikers, der sich, während er die Stationen des Sacro Monte di Varallo entlang ging, angesichts der einfühlsamen Darstellung der Mysterien des Glaubens gern im Gebet sammelte, der sich meditierend auf die »Punkte« konzentrierte, die ihm von Lehrern diktiert wurden, die stets die große Schule der geistlichen Tradition eines Christentums im Rücken hatten, gespannt über den Bogen der Jahrhunderte.[46] Es sind die zwei Gesichter eines Ganzen, die zusammen gehören: einerseits die Kraft der »Spiritualität«, die dazu neigte, sich in der institutionellen Form eines Ordens, dessen Spiritualität er teilte, abzusetzen; andererseits die komplexe Struktur eines Herrschaftssystems des gemeinschaftlichen Lebens, die es neu zu organisieren und in vielen Teilen *ex novo* wieder aufzubauen galt, die sich anbot (oder versuchte, sich anzubieten) als Hüter und Antriebsmotor einer Lebenslehre, die »für Personen jeden Standes« nützlich war.[47]

Aus dem Italienischen von Dr. Karl Pichler

#Buch_RZ.indb 63 17.10.2010 18:04:44

Zusammenfassung
Das konventionellste hagiographische Bild, welches auf die radikale Askese und den Kampf gegen die Rohheit einer feindlichen Realität zentriert ist, zieht die Komplexität der konstitutiven Faktoren der religiösen Erfahrung von Karl Borromäus und seiner reformerischen Aktivität nicht in die Betrachtung ein. Letztere bauen eindeutig auf einer kulturellen Projektion auf, welche in der Wiederverwendung von Modellen einer antiken Tradition und in der pädagogischen Kraft eines christianisierten Klassizismus, interpretiert als Impuls zur Ausübung einer aktiven Mission in der Welt, besteht. Die ideale Grundlage dieser Berufung stellte der Christozentrismus dar, Kernstück der affektiven Frömmigkeit der Person und Ausgangspunkt der Suche nach einer Fülle von Einflüssen auf die gesamte Gesellschaft jenseits von jedem Dualismus und ausweichenden Spiritualismus. Um seine Ziele zu erreichen, musste sich dieser Christozentrismus mit einem starken Prinzip der Leitung und Zentralisierung des kollektiven Lebens ausstatten, dominiert von der Suche nach wirkungsvollem Nutzen.

Abstract
The most conventional hagiographic view, centred on radical asceticism and the struggle against the savagery of a hostile reality, does not adequately represent the complexity of the factors involved in the religious experience of Carlo Borromeus and his reforming activities. These were based on a cultural construction which was nourished both by the reuse of models from ancient tradition and by the pedagogic strength of a Christianized classicism, interpreted as a drive to exercise an active mission in the world. The animus for this vocation was Christocentrism, the heart of individual emotional piety which animated the search for a wide compass of influence on the whole society, leaving aside any dualism or evasive spiritualism. For to achieve its ends, dominated by the search for effective value, it had to equip itself with robust modern managerial administration and a centralization of collective life.

#Buch_RZ.indb 64 17.10.2010 18:04:44

Erzbischof, Reformator, Seelenhirt

Die Pastoralvisitationen und die Interventionen von Carlo Borromeo in den Ambrosianischen Tälern des Tessins

von Paolo Ostinelli

»Ich habe gefunden, dass es dort sehr viel mehr an Reform bedurfte, als ich geglaubt hatte«: Nachdem er diese Worte von Bellinzona aus an Nicolò Ormaneto, eine seiner verlässlichsten Bezugspersonen in Rom, geschrieben hatte, schickte Carlo Borromeo sich im Oktober 1567 an, seine erste Pastoralvisitation in die Täler Leventina, Blenio und Riviera zu unternehmen.[1] Eine solche Aussage, geschrieben im Moment der Kontaktnahme mit einer Wirklichkeit, mit der er sich bis dahin nicht näher beschäftigt hatte, hat manchem Biographen Anlass gegeben, in apologetischer Absicht das Bild des Heiligen zu zeichnen, der sich unermüdlich dafür einsetzt, die reformerischen Prinzipien zu realisieren, ungeachtet des Widerstandes, die ihm in einem feindlich gesinnten Umfeld entgegengebracht wird: Die Ambrosianischen Täler seien nämlich jedweder Neuerung unzugänglich, weil sie allzu lange vom Zentrum der Diözese Mailand isoliert waren und von Borromeos Vorgängern auf dem Stuhl des hl. Ambrosius schuldhaft so sehr vernachlässigt worden waren, dass sie gegenüber jedwedem Versuch, die seit geraumer Zeit herrschenden schlechten Gewohnheiten zu ändern, unempfindlich waren. Die oben zitierten Worte Borromeos drücken in Wirklichkeit eine klare Kenntnisnahme der Schwierigkeiten aus, mit denen er sich auseinandersetzen müssen wird, ohne jedoch ein negatives Urteil *a priori* abzugeben über die komplexen Umstände der Orte noch über die Erfolgsaussichten seines Wirkens. Sie sind im Besonderen fokussiert auf eine der Eigentümlichkeiten dieses Gebietes,

1 Carlo Borromeo an Nicolò Ormaneto, aus Bellinzona, 15. Okt. 1567, in: *Paolo D'Alessandri*, Atti di San Carlo riguardanti la Svizzera e suoi Territorii, Locarno 1909 (anastatischer Druck, Locarno 1999), 14. Nicolò Ormaneto, Priester der Diözese Verona, war zuerst als Mitarbeiter des dortigen Reform-Bischofs Matteo Giberti tätig, und später wurde er während des Konzils von Trient mit Carlo Borromeo bekannt, der ihn nach seiner Ernennung zum Administrator der Erzdiözese als Generalvikar nach Mailand schickte; Ormaneto begann dort, zwischen 1564 und 1566, die Grundlage für die Reform zu legen, besonders durch Einberufung der Diözesansynode von 1564 und die Durchführung von Pastoralvisitationen, bevor er bei der Ankunft Borromeos in Mailand an die römische Kurie zurückkehrte: Zu Ormaneto, der später im Dienst des Apostolischen Stuhls eine weitgreifende diplomatische Laufbahn in Spanien und England einschlug, siehe *Carlo Marcora*, Nicolò Ormaneto, vicario di San Carlo (giugno 1564-giugno 1566), in: Memorie Storiche della Diocesi di Milano VIII (1961) 209-590; *Agostino Borromeo*, San Carlo Borromeo e la curia romana, in: San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984) (Studi e fonti su San Carlo Borromeo 2), Rom 1986, 245 und passim; *Cesare Mozzarelli*, Lettere per Madrid. Carlo Borromeo al nunzio (1572-1581), in: Milano e la corte di Spagna. Un carteggio inedito di Carlo Borromeo, hg. von *Marina Bonomelli*, Mailand/Rom 2008, 13-37.

#Buch_RZ.indb 65 17.10.2010 18:04:44

nämlich auf die strenge Kontrolle der weltlichen Herrscher über die kirchlichen Strukturen, der der Erzbischof wieder durch die kanonische Jurisdiktion Grenzen ziehen will.[2] Mehr als ein undeutlicher Wille, unüberwindlichen Widerständen entgegenzutreten, scheint letztlich die Entschlossenheit dessen durch, der überzeugt ist, auf wirksame Mittel setzen zu können, um ein sehr bestimmtes Ziel zu erreichen, im Blick auf welches sich die Notwendigkeit eines Bruchs der bestehenden Gleichgewichte abzeichnet; dabei ist er sich aber dessen bewusst, dass er von der genauen Kenntnisnahme der zu verändernden Zustände sowie von der dialektischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Akteuren auf lokaler Ebene nicht absehen kann.

Die Präsenz und die Interventionen Carlo Borromeos im Tessin erklären sich als Teil eines viel weiter gefassten Programms, das erdacht und umgesetzt wurde im Blick auf eine Erneuerung in der gesamten Erzdiözese Mailand und in weiten Teilen der Kirchenprovinz, als Anwendung der vom Konzil von Trient verfochtenen Prinzipien. Die Pastoralvisitation bildet eines der Hauptinstrumente für die Durchführung der Reformen, neben der regelmäßigen Abhaltung von Diözesan- und Provinzialsynoden wie auch neben den normativen und disziplinären Maßnahmen, die die pastorale Praxis und die Beziehungen zwischen den verschiedenen Komponenten des kirchlichen Organismus neu bestimmen sollten. Bekanntlich ist das Ziel der Pastoralvisitation für Borromeo nicht ausschließlich eine Tatsachenerhebung der örtlichen Bedingungen, sondern sie ist gedacht als notwendige Voraussetzung für eine in die Tiefe reichende Wirkung in Bezug auf die kirchlichen Strukturen und das soziale Gewebe bis in die äußersten Verzweigungen des Territoriums, mittels der Einrichtung einer engeren Beziehung zwischen bischöflicher Autorität, Klerus und Volk.[3] Die

2 *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 14: »Con questa occasione non mancherò di attendere anche alla recuperatione di molte cose pertinenti alla giurisditione ecclesiastica in queste valli, che questi Signori per dir il vero se la sono usurpata, credo per l'absentia o negligentia degli Pastori passati, perché si sono impossessati di conferir essi i beneficii, di castigare i preti, et di far quasi tutte le cose pertinenti alla giurisditione Ecclesiastica, et vederò quel che se ne potrà retrarre«.

3 *Angelo Turchini*, La visita come strumento di governo del territorio, in: Il concilio di Trento e il moderno, hg. von *Paolo Prodi / Wolfgang Reinhard* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni 45), Bologna 1996, 335-344. Was die Editionen des dokumentarischen Materials bezüglich der von Borromeo im Laufe seines Episkopats durchgeführten Visitationen betrifft, ist die vollständigste die Edition der Apostolischen Visitation der Diözese Brescia, in: Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla Diocesi di Brescia. 1: La città, hg. von *Angelo Turchini / Gabriele Archetti*, Brescia 2003; 2: Bassa centrale e orientale, hg. von *Angelo Turchini / Gabriele Archetti / Giovanni Donni*, Brescia 2006; 3: Franciacorta, Sebino e Bassa occidentale, hg. von *Angelo Turchini / Giovanni Donni / Gabriele Archetti*, Brescia 2004; 4: La Valle Camonica, hg. von *Angelo Turchini / Gabriele Archetti*, Brescia 2004; 5: Valle Trompia, Pedemonte e territorio, hg. von *Angelo Turchini / Gabriele Archetti*, Brescia 2005; 6: Riviera del Garda, Valle Sabbia e decreti aggiunti, hg. von *Angelo Turchini / Gabriele Archetti / Giovanni Donni*, Brescia 2007.

#Buch_RZ.indb 66 17.10.2010 18:04:45

Errichtung erneuerter, im Glauben gefestigter Gemeinden auf effizienten hierarchischen Grundlagen und auf der geregelten Ordnung der verschiedenen Glieder findet in den Ambrosianischen Tälern einen besonderen Anwendungsbereich. In diesem an den Grenzen des Bistums gelegenen und auf der Landkarte vom Rest des Territoriums getrennten Gebiet kommen nämlich viele kritische Punkte zusammen, die die Verwirklichung der Reform-Absichten besonders anstrengend machen: die räumliche Entfernung vom Bischofssitz, eine verfestigte Tradition von Autonomie im administrativen Bereich und Kommunalisierung der örtlichen Kirchen, die Tatsache, dass die Region einer ennetbirgischen Herrschaft untersteht, die sich in Sprache und Gepflogenheiten radikal von den lombardischen Traditionen unterscheidet, und schließlich die Gefahr evangelischer Infiltrationen aus dem Norden. Wenn das alles für alle subalpinen Pfarreien des heutigen Kantons Tessin (und zu einem guten Teil auch für die angrenzenden Territorien) gilt, so gilt es vor allem für die Täler Leventina, Blenio und Riviera. Nicht nur die geografische Lage, sondern auch der institutionelle Rahmen ist von besonderer Art: Es handelt sich nämlich um das Relikt einer Herrschaft hochmittelalterlichen Ursprungs in den Händen des Domkapitels von Mailand, deren weltliche und geistliche Komponente sich seit dem 14. Jahrhundert abgespalten haben, so dass die Täler zuerst ins Herzogtum Mailand einverleibt wurden und dann seit dem Ausgang des 15. Jahrhunderts der Herrschaft von Uri (über die Leventina) und der drei Waldkantone (über die Riviera und das Blenio-Tal) unterstellt wurden.[4] In kirchlicher Hinsicht besitzen noch nach der Mitte des 16. Jahrhunderts die Mailänder Domherren formell Vorrechte bischöflicher Art, etwa die Disziplinargewalt über den Klerus, oder das Recht der Bestätigung der Wahl und der Einsetzung der Pfarrgeistlichen.[5] Aber ihre Herrschaft wird

4 Zu den Ereignissen in diesem Gebiet, von der Eingliederung in das Herzogtum der Visconti-Sforza bis zur Eroberung durch die Innerschweizer Orte siehe *Eligio Pometta*, Come il Ticino venne in potere degli Svizzeri. I: Bellinzona e le Tre Valli, Bellinzona 1912; *Adriano Cavanna*, Dal Barbarossa alla dominazione svizzera, in: *Giulio Vismara / Adriano Cavanna / Paola Vismara*, Ticino medievale. Storia di una terra lombarda, Locarno 1990, 117-264; *Giuseppe Chiesi*, Le terre ticinesi in età viscontea e sforzesca (secoli XIV-XV), in: Carte che vivono. Studi in onore di don Giuseppe Gallizia, hg. von *Dino Jauch / Fabrizio Panzera,* Locarno 1996, 81-100; *Raffaello Ceschi,* La Lombardia svizzera, in: Storia della Svizzera italiana. Dal Cinquecento al Settecento, hg. von *Raffaello Ceschi,* Bellinzona 2000, 15-22; *Paolo Ostinelli,* Il Ticino tra Milano e la Svizzera. Le «Guerre milanesi» nella regione subalpina, in: L'architettura militare nell'età di Leonardo. «Guerre milanesi» e diffusione del bastione in Italia e in Europa, hg. von Marino Viganò, Bellinzona 2009, 97-111.

5 *Manfred Welti*, I quattro conti canonici ordinari e la loro dominazione sulle tre valli «ambrosiane» del Ticino, in: Bollettino storico della Svizzera italiana 99 (1987) 105-118; *ders.*, I quattro conti canonici ordinari (dal sec. XII al 1798), in: Helvetia Sacra, Bd. I/6. La diocesi di Como, l'arcidiocesi di Gorizia, l'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano, l'arcidiocesi di Milano, hg. von *Patrick Braun / Hans-Jörg Gilomen,* Basel / Franfurt a. M. 1989, 360-415; *Gerolamo Biscaro,* Le origini della signoria della chiesa metropolitana di Milano sulle valli di Blenio, Leventina e Riviera, nell'alto Ticino, in: Bollettino storico della Svizzera italiana 32 (1910) 32-71; *Antonietta Moretti,* Tre Valli Svizzere, in: Dizionario della Chiesa ambrosiana, Bd. VI, Mailand 1993, 3713-3722.

#Buch_RZ.indb 67 17.10.2010 18:04:45

von der Ferne verwaltet und bietet den Innerschweizer Gouverneuren einen großen Spielraum. Diese haben sich deswegen weite Befugnisse im Bereich des Pfründenwesens, der Kirchengutsverwaltung und der Jurisdiktion über den Pfarrklerus angeeignet. Schließlich ruft in Mailand das Gespenst einer stärkeren Einwurzelung der aus dem Norden verbreiteten evangelischen Ideen große Sorgen hervor, um so mehr, als die politische Initiative der katholischen Kantone zur Begrenzung von deren Einfluss, die in die Vertreibung der Reformierten aus dem benachbarten Locarno im Jahr 1555 mündete, keinen definitiven Damm errichten konnte.[6]

Im Herbst 1567, kaum ein Jahr nach der tatsächlichen Besitzergreifung des erzbischöflichen Stuhls, entschied Carlo Borromeo, persönlich alle Pfarreien in diesen Tälern zu überprüfen, in denen sich über die Jahrhunderte kein Mailänder Bischof gezeigt hatte. Damit setzte er den Anfang zu einer Reihe von fünf Visitationen, die sich bis 1582 erstreckten und das Rückgrat eines Reformwerks bildeten, das unvollendet blieb, aber beharrlich vorangetrieben wurde. Es ist weithin anerkannt, dass das hingebungsvolle Wirken Borromeos, analog zu anderen Prälaten seiner Zeit, nur den Grund legen konnte für tiefgreifende Erneuerungen, die dann (mit zum Teil unterschiedlichen Modalitäten und Zielen) erst im Laufe des folgenden Jahrhunderts verwirklicht wurden. Das Eingreifen Borromeos zeigte aber – jenseits der Reichweite der Ergebnisse in Bezug auf die ursprünglichen Absichten – Wirkung und führte zu entscheidenden Zäsuren in der lokalen kirchlichen Organisation und im religiösen Leben der gesamten Bevölkerung.[7] Zum Verständnis der Bedeutung dieses Umbruchs ist es angebracht, drei Aspekte im Zusammenhang mit den Visitationen und den Interventionen Borromeos in den Tälern genauer zu betrachten. Zuerst kann man durch Beobachtung der Planung und der Durchführung der Visitationen versuchen, die Formen, die Modalitäten und die Ziele seines Wirkens zu erkennen. Anhand der Visitationsakten (verstanden im erweiterten Sinn), der normativen

6 Zur Verbreitung der reformierten Lehre im Tessiner Gebiet während des 16. Jahrhunderts und zur reformierten Gemeinde von Locarno siehe *Ferdinand Meyer*, La comunità riformata di Locarno e il suo esilio a Zurigo nel XVI secolo, Rom 2005 (original deutsch: Die evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weiteren Schicksale. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweiz im 16. Jahrhundert. Nach bisher meist unbenutzten handschriftlichen Quellen, Zürich 1836); *Simona Canevascini / Piero Bianconi*, L'esilio dei protestanti locarnesi, Locarno 2005, 67-225; *Brigitte Schwarz*, I baliaggi italiani all'epoca dei conflitti religiosi, in: Storia della Svizzera italiana (Anm. 4), 73-86.

7 *Claudia Di Filippo Bareggi*, San Carlo e la Riforma cattolica, in: Storia religiosa della Svizzera, hg. von *Ferdinando Citterio / Luciano Vaccaro*, Mailand 1996 (wiederveröffentlicht in: *dies*., Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zona «ticinese» e «retica» fra Cinque e Seicento, Mailand 1999, 77-111), 205. Für eine präzise Synthese zur folgenden Periode siehe *Paola Vismara*, Dalla «crisi» del Seicento al tramonto della signoria elvetica, in: Terre del Ticino. Diocesi di Lugano, hg. von *Luciano Vaccaro / Giuseppe Chiesi / Fabrizio Panzera* (Storia religiosa della Lombardia. Complementi 1), Brescia 2003, 75-106. Für eine detailreiche Darstellung der Zustände in den Ambrosianischen Tälern siehe *Francesco Braghetta*, Le «Tre Valli Svizzere» nelle visite pastorali del Cardinale F. Borromeo (1595-1631), Fribourg 1977.

8 Die Akten der Pastoralvisitationen Carlo Borromeos in den Ambrosianischen Tälern werden aufbewahrt im Archivio storico della diocesi di

#Buch_RZ.indb 68 17.10.2010 18:04:45

und disziplinierenden Eingriffe und der Korrespondenz geht es dann darum festzustellen, welche Akzente er im Hinblick auf den Aufbau einer neuen lokalen Gesellschaft setzt.[8] Schließlich empfiehlt es sich, sich mit seinem Herangehen an die einzelnen Komponenten der örtlichen Gesellschaft zu befassen, um zu verstehen, in welcher Weise er Einfluss nehmen konnte auf die bewirkten Reaktionen und auf das folgende Ergebnis, in Bezug auf Überzeugung, Zusammenarbeit und Umsetzung der von ihm verfochtenen Prinzipien.

1 Die Anwesenheit des Erzbischofs

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Carlo Borromeo die Ambrosianischen Täler zwischen 1567 und 1582 persönlich fünfmal visitiert. Die Tatsache ist für sich genommen bezeichnend für die mit diesem vom Bischofssitz entfernten Gebiet geschaffene Verbindung; sie gewinnt noch mehr Gewicht, wenn man darauf achtet, dass der Erzbischof in der Ausübung seines Amtes nicht allen Pfarreien der weiträumigen ambrosianischen Diözese die gleiche Aufmerksamkeit widmen kann, so dass sich einigen nie die Gelegenheit bietet, ihn zu empfangen. Die Bedeutung der unmittelbaren Intervention in den Tälern erklärt sich also direkt durch den persönlichen Eifer des Prälaten, der diese Region als einen der kritischsten Teile der Diözese einstuft. Mittels der persönlichen Anwesenheit unter dem Klerus und der Bevölkerung setzt er eines der Potenziale der Visitation in die Tat um, mit dem klaren Ziel, seine Autorität greifbar zu manifestieren und zur Geltung zu bringen.[9]

Zu all dem kommt dann hinzu, dass Borromeo seinen direkten Einsatz mit der indirekten Präsenz durch Gesandte und Vertreter unterstützt. So lässt er 1577 in den Tälern des Tessins durch seinen engen Mitarbeiter Bernardino Tarugi eine Erkundung durchführen, damit er selbst einen präzisen Bericht

Milano (= ASDMi), Tre Valli Svizzere; sie sind teilweise publiziert in *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1): Zur bisher in ihrer Gesamtheit wegen des Fehlens detaillierter inhaltlicher Übersichten wenig erforschten Dokumentation siehe *Callisto Caldelari / Giuseppe Gallizia*, Il fondo delle «Tre Valli svizzere» dell'Archivio arcivescovile di Milano, Separatdruck aus Archivio storico ticinese IV (1964). Zur Korrespondenz Borromeos mit den örtlichen Gesprächspartnern muss die Untersuchung sich beschränken auf das, was teilweise ediert ist in *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), in Erwartung der Fertigstellung der Edizione nazionale der Korrespondenz Borromeos (<http://epistolariosancarlo.ambrosiana.it/sfoglia.asp>. Zum Briefwechsel mit den päpstlichen Gesandten in der Schweiz und mit den ihm bekannten Persönlichkeiten der Zentralschweiz siehe *Eduard Wymann*, Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus den Jahren 1576-1584, Stans 1903; *ders.*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft, Stans 1910; *Heinrich Reinhardt / Franz Steffens*, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini, 1579-1581 (Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Concil von Trient nebst ergänzenden Aktenstücken), 4 Bde., Solothurn 1906-1929; *Karl Fry*, Giovanni Antonio Volpe, Nunzius in der Schweiz, 2 Bde. (Fontes Ambrosiani in lucem editi cura et studio Bibliothecae Ambrosianae 9-10), Florenz 1935-1946. Zur Überlieferung betreffend Carlo Borromeo siehe jetzt *Angelo Turchini*, Monumenta Borromaica, I. L'Archivio di un principe della Chiesa. Le carte segrete di Carlo Borromeo, Cesena 2006.

9 *Turchini*, La visita (Anm. 3), 339.

über die dortigen Zustände im Abstand von einigen Jahren zur vorangehenden Visitation bekommt und eine weitere persönliche Reise vorbereiten kann.[10] Nicht alle Visitationen des Erzbischofs vollziehen sich deshalb auf die gleiche Weise, noch haben sie ein gleich angelegtes Itinerarium.[11] Bei Gelegenheit der ersten Reise, die vom 14. bis zum 31. Oktober 1567 dauert, kommt Carlo Borromeo in alle Pfarreien der Täler (mit einer einzigen Ausnahme), und ebenso macht er es im August drei Jahre später, als es darum geht zu überprüfen, ob die Anordnungen der ersten Visitation ausgeführt wurden, bevor er eine (kirchen)politisch ziemlich schwierige Reise in die Zentralschweiz fortsetzt.[12] Im Dezember 1577, als er eben einen detaillierten Rechenschaftsbericht von Tarugi erhalten hat, besucht er dann 18 der 36 Pfarreien, wobei er diejenigen auslässt, welche ihm als nicht problematisch geschildert wurden.[13] Viel engmaschiger gestaltet sich dann wiederum seine Anwesenheit im August 1581, während seine letzte Visitation, im Juli und August des folgenden Jahres, wieder nur auf einen Teil des Gebietes fokussiert ist und die abgelegensten Ortschaften nicht erreicht.[14]

In der Perspektive Borromeos beschränkt sich die Annäherung an die örtlichen Zustände nicht auf den Bereich der kirchlichen Einrichtungen, wie aus den Vorbereitungsakten hervorgeht. Ein großer Teil der Überlieferung, die der ersten Visitation vorausgeht, besteht aus der Korrespondenz mit den Behörden der Innerschweizer Orte und mit ihren Vertretern in den Tälern, dazu kommt der Briefwechsel mit den Schweizer Bezugspersonen, auf die Borromeo sein Vertrauen setzt.[15] Der Erzbischof, der seit 1560 als Protector der Schweizer bei der römischen Kurie fungiert und regelmäßige Kontakte mit erstrangigen Persönlichkeiten in den katholischen Orten hat, sieht die weltlichen Behörden als vorrangige Gesprächspartner. Er bringt ihnen gegenüber von Anfang an die Absicht zum Ausdruck, auf die Verwaltungs- und Regierungspraxis im Gebiet Einfluss zu nehmen, und hofft, auf eine tatkräftige

10 Bernardino Tarugi vom Orden der Oblaten übernahm von 1575 bis 1604 regelmäßig die Aufgabe des ordentlichen Visitators in der gesamten ambrosianischen Diözese; siehe *Giuseppe Gallizia*, I visitatori e i provisitatori delle Tre Valli Ambrosiane ticinesi (1567-1884), in: Helvetia Sacra, Bd. I/6, 418-419; *Angelo Giorgio Grassi*, Tarugi, Bernardino, in: Dizionario della Chiesa ambrosiana, Bd. VI, Mailand 1993, 3634-3636.

11 Zur Chronologie der Pastoralvisitationen Carlo Borromeos im Gebiet der Ambrosianischen Täler siehe *Giuseppe Gallizia*, San Carlo, il Ticino e la Svizzera, in: Carlo Borromeo. Presenze nel Ticino. Appunti per una iconografia, hg. von *Valerio Crivelli / Giuseppe Gallizia / Angelo Paredi / Agostino Robertini*, Lugano 1984, 59-84; *Antonio Rimoldi*, Dall'inizio della dominazione svizzera al 1630, in: Terre del Ticino (Anm. 7), 40-44. Zu seiner Anwesenheit in den anderen Pfarreien der ennetbirgischen Vogteien siehe *Antonietta Moretti*, Da Feudo a Baliaggio. La comunità delle pievi della Val Lugano nel XV e XVI secolo (Quaderni di Cheiron 16), Rom 2006, 394ff.

12 Die Visitation der Pfarreien in den Tälern findet vom 3. bis zum 20. August 1570 statt; darauf folgt eine Reise in den eidgenössischen Teil der Diözese Konstanz in seiner Eigenschaft als Protector Helvetiae und Apostolischer Delegat; nachdem er noch Hohenems besucht, überquert Borromeo auf der Rückreise am 2. September den Sankt Gotthard und hält am 4. September in Pollegio die Generalversammlung des Klerus der Ambrosianischen Täler ab.

13 Der Aufenthalt Borromeos in den Tälern dauert vom 10. bis 14. Dezember 1577.

#Buch_RZ.indb 70 17.10.2010 18:04:45

Zusammenarbeit zählen zu können. Als erste Geste wünscht er in diesem Sinn auf seiner Reise von Repräsentanten der Souveräne begleitet zu werden. So kann er, als er am 15. Oktober nach Bellinzona kommt, empfangen von den Gesandten Melchior Lussi von Unterwalden, Johann zum Brunnen von Uri und Hans Gasser von Schwyz, gut bekannte Persönlichkeiten begrüßen. Mit den ersten beiden pflegt er seit Jahren eine Bekanntschaft, wenn nicht direkt eine Beziehung der Freundschaft, die am päpstlichen Hof und auf dem Konzil von Trient gereift ist und sich im Laufe der Zeit festigen wird, trotz der nicht immer freundschaftlichen Beziehungen mit den katholischen Orten. Vor allem Melchior Lussi, der dank seiner vorrangigen Position im Urkanton es verstehen wird, eine erstrangige Rolle in der Unterstützung der päpstlichen Politik der Stärkung des Katholizismus einzunehmen, wird dann entscheidend für die Sicherung eines Kommunikationskanals mit der Innerschweiz, auch jenseits des begrenzten räumlichen Horizonts der alpinen Täler.[16] Obwohl der Erzbischof sich der Schwierigkeiten, die ihn erwarten, voll bewusst ist, scheint er also – zumindest zu Beginn – auf eine konkrete Unterstützung von Seiten der weltlichen Behörden zählen zu können.

Die Anwesenheit der Innerschweizer Gesandten bei der Visitation der einzelnen Pfarreien ist allerdings Teil einer komplexen Repräsentation der Autorität. In den Dörfern, die er besucht, möchte Borromeo sich als Inkarnation der hierarchischen diözesanen Spitze und als oberster Hirte der Seelen darstellen, ohne jedoch die örtlichen Ressourcen zu belasten. Schon im Vorfeld legt der Erzbischof deshalb die Organisation der Etappen fest, und in Anwendung der Kanones des ersten Provinzialkonzils von 1565 wählt er einen Stil der Nüchternheit: So reduziert er zum Beispiel den Kreis der Begleiter auf ein Minimum und bestimmt die Zahl der Essensrationen.[17] Die Absicht, seine Reiseetappen als »eine klare Imitatio des Erlösers« zu gestalten, »der mit großer Anstrengung durch Dörfer und Ortschaften zog und die Heilswahrheit

14 Die Visitation von 1581 beginnt am 4. August und endet am 30. August mit der in Biasca abgehaltenen Generalversammlung; danach begibt sich Borromeo als Pilger in das Kloster Disentis. 1582 hält der Erzbischof sich vom 25. Juli bis zum 5. August in den Tälern auf; bei dieser Gelegenheit besucht er 19 Pfarreien, die in der Riviera wie auch im südlicheren Teil der Täler Blenio und Leventina liegen.

15 *Isabella Superti Furga*, Rapporti con i Cantoni Svizzeri: le «Tre Valli» diocesi di Milano, in: San Carlo e il suo tempo (Anm. 1), 754-756.

16 *Heinrich Reinhardt / Franz Steffens*, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1591. Einleitung: Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeo's, Solothurn 1910, 214-220; *Richard Feller*, Ritter Melchior Lussy von Unterwalden: Seine Beziehungen zu Italien und sein Anteil an der Gegenreformation, Stans 1906-1909; *Rudolf Henggeler*, Der Heilige Carlo Borromeo und Ritter Melchior Lussi, in: Echi di San Carlo Borromeo, Mailand 1941, 709-711; *Eduard Wymann*, Il Cavaliere Mechiorre Lussy ossia S. Carlo ed i Cantoni Cattolici della Svizzera, in: S. Carlo Borromeo nel III centenario della Canonizzazione, Mailand 1910, 242-244.

17 Acta ecclesiae Mediolanensis, Bd. I/2, hg. von *Achille Ratti*, Mailand 1890, 81-84; siehe auch *Adele Buratti Mazzotta*, Le visite pastorali di San Carlo nell'Alto Milanese: territorio e società, in: L'Alto Milanese all'epoca di Carlo Borromeo: società e territorio, in: Rassegna Gallaratese di Storia e d'Arte XXXVII (1983-84) 18-20; zu den ersten Synoden Carlo Borromeos siehe *Wojciech Góralski*, I primi sinodi di San Carlo Borromeo. La riforma tridentina nella provincia ecclesiastica milanese (Archivio ambrosiano 63), Mailand 1989.

#Buch_RZ.indb 71 17.10.2010 18:04:45

verkündete«, ist eine Voraussetzung von beträchtlicher Bedeutung für seine eigene Glaubwürdigkeit und für den Erfolg der Überzeugungsarbeit. Sie zeitigt in diesem Sinn eine beachtliche Wirksamkeit, die sich in den Zeugnissen derer spiegelt, die dabei sind und tief beeindruckt sind vom Rhythmus der Etappen und der Fähigkeit, unter bescheidensten Umständen auszuhalten.[18]

Was den Ablauf der ersten Visitation betrifft, so wiederholt sich in den überlieferten Akten das Schema fast unverändert an jedem Ort. Obwohl diese Darstellung das Ergebnis einer Ausarbeitung der effektiv vollzogenen Handlungen und derer Reihenfolge zum Zwecke der Vereinheitlichung der Dokumentation ist, bezeugt sie die Adhärenz der Praxis an die Vorschriften des Provinzialkonzils.[19] Erster Gegenstand der Überprüfung sind die Kirchen: In ihnen werden zuerst die Altäre und die Weise, wie das Allerheiligste aufbewahrt wird, in den Blick genommen, dann der Taufbrunnen, die kirchlichen Gebäude in allen ihren Teilen, ebenso der Friedhof und die Ausstattung mit Paramenten, Geräten und Büchern. Es folgt die Überprüfung der Pfarrer und eventuell der weiteren Pfarrgeistlichen, im Einzelnen im Hinblick auf das Alter, die Ordination, den Pfründenbesitz, die allgemeine Bildung, die Lebensführung und die persönliche Eignung zur Ausübung der Seelsorge. Nach einem detaillierten Überblick über Grundbesitz und Einkünfte der Kirchen und der Benefizien geben die Dokumente dann die von der Bevölkerung über den Klerus und über die materiellen Umstände der einzelnen Pfarreien beigebrachten Informationen wieder. Der Erzbischof hält die Predigt, er hört die Beichte der Gläubigen, spendet die Firmung und gibt, wo es notwendig ist, schließlich Anstoß zu den Prozessen gegenüber den Pfarrern, die im Fall minderer Schwere auch vor Ort ausgeführt werden können. Abgeschlossen wird die Dokumentation mit der Aufzählung der für die entsprechende Pfarrei getroffenen Anordnungen, wobei die Auflagen sehr oft begleitet werden von Worten der Ermutigung und der Unterstützung für die Durchführung der befürworteten tiefgreifenden Veränderungen.

Der abschließende Akt der Visitation in den Tälern ist die Generalversammlung des lokalen Klerus. Bei diesem symbolisch stark beladenen Anlass teilt der

18 Am ausdrücklichsten und voll Bewunderung hat Ambrogio Fornero darüber gesprochen in seinem Zeugnis beim apostolischen Heiligsprechungsprozess Borromeos, wiedergegeben bei *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 4ff. Zu Fornero, der ein enger Mitarbeiter des Erzbischofs war, siehe *Eduard Wymann*, Karl Borromeo und sein Kammerdiener Ambros Fornero von Freiburg, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 5 (1911) 81-104.

19 Zur fehlenden Adhärenz des schriftlichen Zeugnisses an die Abfolge der Ereignisse, im Vergleich mit der Dokumentation zum Valle Leventina siehe *Luca Pozzi*, Clero e riforma in Val Leventina attraverso le visite pastorali di Carlo Borromeo (1567-1582), tesi di laurea, Università degli studi di Milano, a. a. 1992/93, 19-21.

20 *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 57-61.

21 Ebd., 61-63.

22 Ebd., 120-155; im Detail: *Giuseppe Proserpio*, Libri, clero e cultura nelle visite pastorali di Carlo Borromeo alle Tre Valli svizzere (1567-1577), tesi di laurea, Università degli studi di Milano, a. a. 1992/93, 40 und passim.

23 Zu den entsprechenden Beschlüssen des Provinzialkonzils siehe Acta ecclesiae Mediolanensis, Bd. I/2, 441-443. Die Visitation von 1581 ist nur bruchstückhaft dokumentiert, siehe dazu *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 276-286.

#Buch_RZ.indb 72 17.10.2010 18:04:45

Erzbischof den Pfarrern direkt seine Entscheidungen und Befehle mit, und gleichzeitig nimmt er ihr Bekenntnis des katholischen Glaubens gemäß der Formulierung des Konzils sowie den Treueid ihm gegenüber entgegen. Am Ende der Versammlung übermittelt er dann die allgemeinen Anordnungen für den Klerus und für die Laien, die jeder Pfarrer verpflichtet ist mit sich zu tragen, zusammen mit den für jede einzelne Pfarrei bestimmten Anordnungen.[20] Zu Händen der Innerschweizer Behörden verfasst er schließlich Dankschreiben, denen allerdings eine Reihe von »Ricordi« zu kontroversen Punkten bezüglich der Grenzen der entsprechenden Jurisdiktionen beigegeben ist.[21] Nach der Visitation verlangt dann der Erzbischof regelmäßige Berichte von seinen Repräsentanten in den Tälern zu erhalten, und er hält brieflichen Kontakt auch mit Vertretern des Klerus und mit Laien der verschiedenen Pfarreien. Was im Besonderen die Kleriker betrifft, bieten außerdem die Synoden und die Diözesan- oder Provinzialversammlungen zwar nicht regelmäßige, aber ergänzende Gelegenheiten, kritische Situationen zu beleuchten und Vorkehrungen zu treffen. Schon kurz nach der ersten Reise sind also die vielfältigen Mittel zur Veränderung der lokalen Zustände sowie das komplexe Kommunikationsnetz zwischen dem diözesanen Zentrum und der alpinen Peripherie klar zu erkennen.

Bei den folgenden Visitationen bleibt das von der Dokumentation gespiegelte Schema in seinen Hauptlinien unverändert, das besondere Gewicht wird aber von Mal zu Mal mehr auf bestimmte Aspekte der Disziplin gelegt, auf Probleme der Verwaltung oder der Rechtsprechung, gemäß den entsprechenden Umständen. Die Visitation von 1570 ist, obwohl sie in einem beträchtlichen zeitlichen Abstand von der ersten stattfindet, als Überprüfung der vorangehenden Anordnungen gedacht. Die Sammlung der Informationen erweist sich als genauer in Bezug auf bestimmte Aspekte, wie Personenstand der Pfarrer, Ausstattung der Tabernakel, der Hostienkelche und der Taufbrunnen, oder Anwesenheit der Scuole del SS. Sacramento, und entsprechend erscheinen auch die Anordnungen weniger allgemein ausgedrückt und stärker konzentriert auf besondere Punkte, die zu verbessern sind.[22] In den Akten von 1577 geht es dann hauptsächlich um Fragen, die während der eigentlichen, von Bernardino Tarugi durchgeführten Visitation ungelöst blieben, vor allem was die Beziehungen mit den weltlichen Behörden betrifft. Und schließlich zeigen sich in den Dokumenten der letzten beiden Visitationen nicht nur die schärferen Maßnahmen zur Bekräftigung der bischöflichen Jurisdiktion über den Klerus und die Laien, sondern auch die vom vierten Provinzialkonzil 1576 beschlossenen Veränderungen in der pastoralen Praxis, unter denen die präzisere Regelung der Teilnahme des Volkes an den verschiedenen rituellen Handlungen hervorsticht.[23]

Als Grundelement des radikalen Erneuerungsversuchs Carlo Borromeos zeichnet sich die Pastoralvisitation wesentlich dadurch aus, dass die Aufmerk-

#Buch_RZ.indb 73 17.10.2010 18:04:45

samkeit an jedem Ort auf die Facetten-Vielfalt des Pfarrorganismus gerichtet wird: von den typisch geistlichen über die rechtlichen bis zu den materiellen Facetten. Alle diese Bestandteile werden als maßgebend aufgefasst zur Sicherung des Zusammenhalts im Pfarrkörper, verstanden als die Gesamtheit aller Elemente der lokalen Gesellschaft, die fest in ein klares hierarchisches Schema eingefügt sind, an dessen Spitze der Erzbischof selbst steht. Das Erkenntnismoment der Präsenz des Prälaten spiegelt sich vor allem in einer tendenziell erschöpfenden Darlegung der kleinsten Einzelheiten bezüglich des Patrimoniums, der Pastoral und der Fömmigkeitsformen in jedem einzelnen Pfarrbezirk, was seinen Grund auch darin hat, dass die schriftliche Übertragung von Eigentum, Rechten und Gewohnheiten von Seiten des Visitators deren Existenz und deren Begründetheit bestätigt.[24] Auf dieser Grundlage fügt sich dann die eigentliche Intervention ein mit dem Ziel, Zustände, die den Reformprinzipien nicht entsprechen, zu ändern und eine erneuerte lokale Gesellschaft zu gestalten. Die Visitation als Instrument erhält daher auch einen durch die Notwendigkeit der Korrektur gerechtfertigten Zwangscharakter, der sich in den Reihen der oft sehr dezidierten Anordnungen und Befehle zeigt, sowohl in Bezug auf einzelne Personen und Körperschaften in den Tälern als auch gegenüber der Herrschaft der Waldstätte. Eine dritte Dimension ist schließlich gebunden an die pastorale Bedeutung der Kontaktaufnahme mit den lokalen Gemeinschaften, und sie wird deutlich in der Möglichkeit für die Gläubigen und für den Klerus der Täler, sich direkt an ihren obersten Hirten zu wenden: Er, der ihre Beichte hört und predigt, aber zugleich die Aufmerksamkeit auch auf ihre Klagen über die lokalen Zustände richtet, bietet sich an sowohl als Kontrolleur als auch als Trostspender oder als Ansporn für die stetige Vervollkommnung aller Gläubigen.[25]

2 Die Auswirkungen auf den Klerus

Die von Carlo Borromeo nach seinen Visitationen in den Tälern vorgenommenen Interventionen sind in erster Linie an den Pfarrklerus gerichtet, insofern der Erzbischof die Verwirklichung des tridentinischen Vorbilds des Seelenhirten auf örtlicher Ebene als eines der Hauptmittel zur Erneuerung der ganzen Gesellschaft betrachtet.[26] Die Kontaktaufnahme mit den Geistlichen vor Ort bestätigt die zuvor von verschiedenen Korrespondenten nach Mailand übermittelten Informationen und offenbart die Notwendigkeit, persönliche Situationen zu korrigieren, die ungemäß sind und in bestimmten Fällen die Grenze zur Kriminalität überschreiten. In der Untersuchung und in den Maßnahmen gegen säumige Priester trägt Borromeo aber Sorge, jeden Aspekt der Person und der Ausübung des Hirtenamtes zu betrachten.[27] Was die Lebensführung betrifft, sieht er sich verschiedenen Priestern gegenüber, die mit Frauen des Ortes zusammenleben und Kinder haben; andere besuchen regel-

#Buch_RZ.indb 74 17.10.2010 18:04:45

mäßig die Wirtshäuser, verrichten bäuerliche oder handwerkliche Arbeiten, in manchen Fällen sind sie als Händler tätig und tragen zur Verteidigung Waffen. Eine so tiefreichende Integration des Klerus in das sie umgebende Milieu ist in der lokalen Tradition der Täler verwurzelt, wo der Priester, der sich wie in vielen anderen ländlichen und alpinen Gegenden an die allgemeinen Lebensregeln anpasst, als Mitglied der Gemeinschaft anerkannt wird und dabei doch seine Sakralität behält. Da ein plötzlicher und radikaler Bruch nicht realisierbar scheint, konzentrieren sich die Ermahnungen also auf die Punkte, die stärker mit den tridentinischen Anordnungen in Konflikt stehen, und darunter vor allem auf das Konkubinat.[28] Was hingegen die pastorale Tätigkeit betrifft, bringen die an die Pfarrgeistlichen gestellten Fragen und die von den Pfarrkindern gelieferten Informationen besonders die Vernachlässigung in der Ausübung der Seelsorge bei den Kirchen ans Licht, die in einer bestimmten Entfernung von den Pfarrkirchen gelegen sind, wie auch die Anmaßung, für die Spendung der Sakramente oder andere Dienste Geld einzutreiben. Eher dürftig (im Vergleich mit den tridentinischen Vorbildern) erscheint schließlich die Ausbildung und die berufliche Kompetenz verschiedener Priester: In vielen Fällen ist sie nämlich auf den Ablauf einer rituellen und sakramentalen Praxis fokussiert, die oft »auf dem Feld« angeeignet wird, so dass große Lücken im Bereich der »res sacrae« und in der allgemeinen Bildung bestehen. Neben den ignoranten Priestern begegnet Borromeo in den Tälern aber auch kultivierten Geistlichen, die gut bestückte Bibliotheken zusammengestellt haben (und selbst das Vorkommen von verbotenen Büchern kann ein Anzeichen für ein gewisses kulturelles Niveau und eine nicht zu unterschätzende intellektuelle Neugier sein).[29]

Vor einem insgesamt recht unterschiedlichen Panorama scheinen die von Borromeo für die Bestrafung und die Korrektur von Irregularitäten angewandten Kriterien im Wesentlichen auf einer Einschätzung der Schwere der in den einzelnen Prüfungen anzutreffenden Verstöße zu gründen wie auch auf das Zutrauen in die Fähigkeit der fraglichen Priester, das Hirtenamt wirksam auszuüben. Seine Interventionen sind deshalb differenziert: Denen, die im Konkubinat leben

24 Zu dieser Interpretation der Visitationsakten als Quelle sei verwiesen auf *Angelo Torre*, Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime, Venezia 1995.
25 *Wietse De Boer*, La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma, Turin 2004 (ursprünglich Englisch: The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan, Leiden 2001).
26 *Di Filippo Bareggi*, San Carlo e la Riforma cattolica (Anm. 7), 200.
27 *Schwarz*, I baliaggi italiani (Anm. 6), 84-91.
28 Eine detaillierte Aufzählung der Missbräuche, auf die Carlo Borromeo in der Leventina stößt sowie der Maßnahmen gegenüber den einzelnen Priestern befindet sich in *Pozzi*, Clero e riforma (Anm. 19), 29ff. Zu den Zuständen in den Ambrosianischen Tälern in vortridentinischer Zeit siehe *Paolo Ostinelli*, Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV-XV secolo), Locarno 1998, 207ff.
29 Eine detaillierte Untersuchung zur Valle Leventina in *Proserpio*, Libri, clero e cultura (Anm. 22). Allgemein nützlich die Hinweise in *Sandro Bianconi*, Lingue di frontiera. Una storia linguistica della Svizzera italiana dal medioevo al 2000 (Biblioteca di storia 5), Bellinzona 2001.

#Buch_RZ.indb 75 17.10.2010 18:04:45

oder Wirtshäuser besuchen, erlegt er auf, die Beziehungen mit den Frauen abzubrechen und nicht mehr die öffentlichen Orte aufzusuchen, meistens unter Androhung von Geldstrafen (die in der Höhe von Fall zu Fall unterschiedlich sind) oder von der Suspendierung für eine mehr oder weniger lange Zeit (wobei er aber oft die Möglichkeit, die Benefizien wieder zu erhalten, offen lässt). Nur im Hinblick auf die, die sich der Annahme seiner Ankündigung gegenüber als renitent zeigen (vor allem diejenigen Priester, die bei der Visitation nicht bei ihren Kirchen anzutreffen sind und vorgeschobene Entschuldigungen anführen), und jene, die die Wirksamkeit der Seelsorge durch ihr Verhalten beeinträchtigen, sind die Strafen unvermeidlich streng. Gegenüber dem Priester Michele de Sicis von Giornico, der, obwohl er das Amt des Vikars der Valle Leventina bekleidet, ein weltliches und gewalttätiges Leben führt, aus den Sakramenten Verdienst zieht, seine Seelsorgspflichten vernachlässigt und Beziehungen mit verschiedenen Frauen unterhält, ordnet der Erzbischof 1567 an, dass er ein Bußgeld von 20 Scudi bezahlen muss, des Vikariats verlustig geht, vom Benefizium suspendiert wird und dass er öffentlich vor seinem Volk um Entschuldigung bittet.[30] In anderen Fällen hingegen beschränkt seine Reaktion sich auf eine entschiedene, aber verständnisvolle Zurechtweisung, wie es der Fall ist gegenüber dem, der nicht die vorgeschriebenen Bücher hat, der Waffen besitzt oder nicht genügend Eifer zeigt in der Seelsorge für alle Pfarrangehörigen, aber immerhin eine genügende Vorbereitung und die notwendigen Fähigkeiten zur Ausübung des Priesteramtes nachweist: Die einzige Voraussetzung für die Vergebung ist die Bereitschaft des Betroffenen, den erhaltenen Anordnungen unverzüglich nachzukommen. Sogar wenn er streng zu Gericht sitzt, um schwere Schuld zu bezwingen und der Wiederholung von Irrtümern vorzubeugen, versäumt Borromeo es nicht, sich in die Rolle des verständnisvollen Hirten hineinzuversetzen, der bereit ist, den Reuigen seine Verzeihung zu gewähren.

Die an den Klerus gerichteten Kapitel in den allgemeinen Anordnungen lassen eindeutig erkennen, dass Borromeo sofort begreift, wie sehr die Erfolgchancen des Reform-Plans von den begrenzten Möglichkeiten, eine rasche Wende herbeizuführen, beeinflusst sind.[31] Was die Visitation von 1567 betrifft,

30 ASDMi, Tre Valli Svizzere, Bd. 61, 297r-304v; siehe auch *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 34.
31 *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 57-61; siehe auch *Reinhardt/Steffens*, Einleitung (Anm. 16), 223-226.
32 Für 1581 siehe *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 291-294; für 1582 *Pozzi*, Clero e riforma (Anm. 19), 187-188.
33 *Di Filippo Bareggi*, San Carlo e la Riforma (Anm. 7), 198.
34 Zum neuen Modell der Ausbildung des Klerus siehe die zuletzt erschienenen Zusammenfassungen von *Xenio Toscani*, Seminari e Collegi nello Stato di Milano fra Cinque e Seicento, in: Per il Cinquecento religioso italiano. Clero cultura società. Atti del Convegno di studi, Siena 27-30 giugno 2001, hg. von *Maurizio Sangalli*, Rom 2003, 313-361; *Simona Negruzzo*, La formazione ecclesiastica nei seminari e nei collegi di istruzione, in: Milano borromaica atelier culturale della Controriforma, hg. von *Danilo Zardin/Maria Luisa Frosio* (Studia borromaica 21), Mailand 2007, 165-194.
35 *Pozzi*, Clero e riforma (Anm. 19), 122-128.

#Buch_RZ.indb 76 17.10.2010 18:04:45

wird die Aufzählung der Anordnungen mit dem Verbot des Konkubinats eröffnet, gefolgt von den Verboten, Wirtshäuser zu besuchen, Tiere zu halten und Waffen zu tragen, und dann vom Befehl, angemessene Kleidung zu tragen. Mehr als alles andere scheint aus diesen Artikeln die Absicht durch, einen wirklichen Abstand zwischen den Lebensgewohnheiten der Pfarrer und ihrer Pfarrkinder zu schaffen, was wiederum eine unerlässliche Voraussetzung dafür bildet, dass die Geistlichen sich dann auch als Vorbilder für Religiosität und Moral anbieten können. Später, ab der zweiten Visitation, fokussiert sich die Intervention mehr auf die Ausbildung und Vorbereitung der Priester, durch Förderung der Verbreitung der Konzilstexte und die Beseitigung der verbotenen Bücher, und zugleich auf die Übereinstimmung der Riten mit den synodalen Vorschriften. In den Anordnungen der letzten Visitationen schließlich verschwinden die verallgemeinerten Ermahnungen zur persönlichen Disziplin und zur korrekten Ausübung der Pflichten nicht, aber sie bleiben eher vage.[32] Dagegen werden offensichtlich die Sanktionen gegen die, die sich im Ungehorsam als rückfällig erweisen, härter als die zuvor auferlegten Strafen.

Die von Borromeo eingeschlagene Aktion der Erneuerung beschränkt sich allerdings nicht auf die Berichtigung der Irregularitäten der Einzelpersonen und auf die Anordnungen bezüglich einzelner Fragen, sondern sie umfasst auch Strukturmaßnahmen, die direkt auf den gesamten Klerus der Täler zielen und deren Wirksamkeit sich im Laufe der Zeit zeigen soll. Auf der einen Seite legt er den Akzent auf Bildung und auf theologische Vorbereitung, wobei er schrittweise auferlegt, dass die Kleriker sich einer Ausbildung im Seminar unterziehen, zuerst mittels kurzer »Weiterbildungskurse«,[33] dann mit dem Versuch, im Alpengebiet Schulen zu errichten, und schließlich mit der Zulassung der Talbewohner zum Mailänder Seminar und zum Collegium Helveticum.[34] In diesem Bereich sind mehr oder weniger direktes Erbe des Engagements Borromeos die Errichtung des Collegio Papio in Ascona und, nach seinem Tod, die Eröffnung eines Seminars in Pollegio, im geografischen Mittelpunkt der Ambrosianischen Täler. Auf der anderen Seite schafft er eine neue territoriale Organisation der kirchlichen Institutionen und legt Hand an die hierarchische Struktur des Klerus, um die Nachteile der ausgeprägten Zerstreuung zu mildern und um wirksame Kontrollinstrumente zu schaffen. Er teilt also die Region in drei Vikariate (oder Präfekturen) auf, entsprechend den drei Tälern, und unterstellt jedes Tal einem Vikar. Durch diese Umstellung versucht er die Bedeutung dieser schon bestehenden Ämter zu modifizieren und umzuwandeln: die Vikare sollen nicht mehr eine Verkörperung der weitgehenden lokalen Autonomie sein, sondern ein fester Bezugspunkt für die Verbindung zwischen dem Diözesanzentrum und den Tälern werden, mit Aufgaben vornehmlich der Kontrolle von Klerus und Laien.[35] Außerdem bestimmt er weitere Repräsentanten vor Ort, die Visitatoren. Diese neuen institutionellen Vertreter des Bischofs, die eben dazu gedacht sind, eine beständige Überwachung *in absentia* zu ermöglichen, zeigen

#Buch_RZ.indb 77 17.10.2010 18:04:45

sich als besonders geeignet für die spezifische Situation der Ambrosianischen Täler: Im Laufe von 17 Jahren setzt der Prälat also wenigstens 32 Visitatoren ein, von denen ein guter Teil im Besitz von Pfründen im selben Gebiet ist.[36] Seit der ersten Pastoralvisitation schließlich sind alle residierenden Priester verpflichtet, an den Versammlungen des Klerus der Täler teilzunehmen, und zu jeder Einberufung einer Diözesan- oder Provinzialsynode in Mailand wird eine Delegation für die Täler formell eingeladen.

Die Aufschichtung der Interventionen Borromeos im Bereich der territorialen Organisation, der diözesanen Hierarchie, der pastoralen Praxis und des Alltagslebens der Kleriker impliziert einen radikalen Umbruch in den lokalen Verhältnissen, die bis zu diesem Zeitpunkt in allen diesen Bereichen eine weitreichende Autonomie genossen. Folglich sind die manchmal heftigen Widerstände, die dadurch hervorgerufen werden (und teilweise noch beim Tod des Erzbischofs zum Ausdruck kommen), leicht zu erklären. Den neuen Regeln und den disziplinären Maßnahmen wird offen widersprochen und nicht selten können sie aufgrund der Unterstützung, deren sich manche Priester bei der Bevölkerung und bei den Landvögten selbst erfreuen, nicht durchgesetzt werden. Das Beharren des Erzbischofs auf den fundamentalen Punkten der neuen Disziplin und die Anwendung der Sanktionen für diejenigen, die den neuen Geist nicht annehmen, bringen immerhin konkrete

36 *Gallizia*, I visitatori (Anm. 10), 416-425. Zur Bedeutung der neuen Verbindungsfiguren zwischen dem Diözesanzentrum und den Gebieten an der Peripherie, die während des Episkopats von Carlo Borromeo eingeführt wurden, siehe *Enrico Cattaneo*, Influenze veronesi nella legislazione di san Carlo Borromeo, in: Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del Convegno di storia della Chiesa in Italia (Bologna 1958), Padua 1960, 165-167; *Domenico Maselli*, L'organizzazione della diocesi e il clero secolare, in: San Carlo e il suo tempo (Anm. 1), 423ff; *Angelo Turchini*, Officiali ecclesiastici tra centro e periferia. A proposito dei vicari foranei a Milano nella seconda metà del XVI secolo, in: Studia borromaica VII (1994) 153-213; *Danilo Zardin*, «Et subito la esseguirò quanto la mi ordini». Contesto locale, vicari foranei e Curia arcivescovile di Milano sul finire del Cinquecento, in: La città di Angera feudo dei Borromeo, sec. XV-XVIII, Gavirate 1995, 253-289; *Natale Perego*, La ripresa religiosa nelle pievi nell'azione pastorale di Carlo Borromeo, in: Storia della Brianza, Bd. II: Economia, religione, società, hg. von *Edoardo Bressan*, Oggiono (LC) 2007, 235ff.

37 *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 66.

38 ASDMi, Tre Valli Svizzere, Bd. 61, 286r-287r (allgemeine Anordnungen zum Abschluss der Visitation von 1570, nur teilweise wiedergegeben in *D'Alessandri*, Atti [Anm. 1], 163): «Li curati studino con ogni diligenza de introdure magior numero de putti che potranno nella professione ecclesiastica, havendo mira a eleggere per questo quei figli che vedranno, per l'indole sua et per la educatione, di maggior speranza; et quando siano poveri tanto più ci sarà caso; et se ben alcuna volta trovassero i padri renitenti o poco disposti a questo che i figli si adeguassero in questa vocatione per haver animo di darli qualch'arte per loro interesse temporale, non manchino di essortarli con molte raggioni che gli sovveniranno facilmente, invitandoli anche con speranza che quando loro saranno incaminati, un poco innanzi seranno ricevuti et educati con paterna carità nel seminario nostro».

39 Ebd.: «Per il qual fine essi curati studino alevare questi figlioli nelli ministeri della Chiesa, insegnandoli a servire la messa et altri divini officii con ogni riverenza et divotione, non perdonando a fattica alcuna, non solo per insegnarli a ben legere et scrivere, ma per introdurli anche nei principii della grammatica et altre buone lettere. Procurino sopra tutto che con la età cresca in loro la modestia et la bontà de costumi come conviene particolarmente in quelli che caminano in questa vocatione ecclesiastica».

#Buch_RZ.indb 78 17.10.2010 18:04:45

Früchte in der zumindest äußeren Anpassung eines erheblichen Teils des Klerus. Ein wichtiger Faktor für die Änderung der bestehenden Gewohnheiten ist dann gegeben durch die Entsendung neuer Kräfte als Ersatz für verstorbene, weggezogene oder abgesetzte Pfarrer. In einem an Ormaneto gerichteten Schreiben am Ende seiner ersten Visitation unterstreicht Borromeo selbst, dass eine Pestwelle kurz zuvor den Tod von zumindest 14 Priestern in den Tälern verursacht hat, und er scheint, jenseits der Sorge wegen der Verwaisung einiger Ortschaften, gleichsam die Hoffnung auszudrücken, dass die Entsendung von neuen Priestern eine Wende zur Verbesserung des gesamten Lokalklerus bringen könnte.[37] Beabsichtigt ist vor allem, in den Pfarreien selbst junge Männer mit guter Veranlagung anzuwerben, die Pfarrer eine Auswahl treffen zu lassen (wenn nötig auch gegen die Meinung der Eltern) und den Besten eine entsprechende Vorbereitung in Mailand zu bieten.[38] Wenn diese dann in ihre Heimat zurückkehren, werden sie in der Lage sein, ein Beispiel der erforderlichen Tugenden zu bieten und die ihnen vermittelten Prinzipien in die Praxis umzusetzen.[39] Über die neuen örtlichen Einberufungen hinaus, und in Erwartung, dass sie in genügender Anzahl die Priesterweihe empfangen, befürwortet der Kardinal in den Gemeinden die Aufnahme von auswärtigen Klerikern, die sich an dem neuen Geist ausrichten, und er greift diesbezüglich auf einzelne Mitglieder der ihm treu ergebenen Orden zurück, nämlich der Oblaten und der Jesuiten.

Dank dieser Strategie erfolgt eine teilweise Erneuerung des Klerus, die sich innerhalb einer relativ kurzen Zeit bemerkbar macht und auch einige herausragende Gestalten hervorbringt. Besonders interessant ist der Fall des Priesters Giovanni Basso, geboren 1552 in bescheidenen Verhältnissen in Airolo; Borromeo nimmt ihn 1567 mit, er finanziert ihm das Studium in Arona und im Mailänder Seminar, er ernennt ihn zuerst zum Kuraten seines Geburtsortes und betraut ihn später, nach Erprobung seiner Eignung und seines Eifers, mit den heiklen Aufgaben des Vikars der Leventina und des Visitators. In der Gestalt von Basso, der auf Empfehlung des Kardinals in den Orden der Oblaten eintritt und nach dem Tod seines Protektors zum Propst von Biasca gewählt wird, womit er sich an die Spitze der örtlichen kirchlichen Hierarchie setzt, ist das Modell des Priesters im Sinne Borromeo verkörpert. Er vereint in sich die Fähigkeit, angemessen das Hirtenamt auszuüben und den Pfarrangehörigen als Vorbild des Verhaltens zu dienen, und er kann auch ihre Bedürfnisse verstehen; er lässt es nicht daran fehlen, gerechtfertigte Anliegen zu unterstützen (auch auf materieller Ebene, zum Beispiel in Bezug auf die Ablösung des Zehnten und anderer Abgaben gegen die Ansprüche einiger kirchlicher Behörden), bis dahin, dass er, in jetzt fortgeschrittenem Alter, sein eigenes Leben aufs Spiel setzt, um Opfern der 1629 ausgebrochenen Pestepidemie Beistand zu leisten. In seinen Briefen an Borromeo und an andere Mailänder Korrespondenten spiegelt sich die überzeugte Unterstützung für den Reformplan, ständig begleitet, aber nicht

#Buch_RZ.indb 79 17.10.2010 18:04:45

geschmälert, vom Bewusstsein der Schwierigkeiten und der Widerstände im Milieu der Täler.[40] Ebenso bezeichnend ist das Beispiel eines weiteren Priesters aus der Leventina, der etwa 15 Jahre älter ist, Bartolomeo Bedra. Er wird zum Studium nach Bologna und dann an das Collegium Germanicum in Rom geschickt – wo die Vorbereitung jener Priester erfolgt, die ihre Arbeit in den von der lutherischen Bedrohung betroffenen Ländern verrichten sollen – und tritt in den weiteren von Borromeo bevorzugten Orden ein: bei den Jesuiten. Er verbringt dann mehrere Jahre in den Kollegien in Prag und Wien, und bevor er das Studium der Theologie abschließt, kehrt er in das Heimattal zurück. Mit der ersten Visitation Borromeos von 1567 wird Bedra eine seiner Bezugspersonen vor Ort und erprobt als erster die Herausforderungen (und die Schwierigkeiten) der Ämter des Vikars und des Visitators. Aber der angewandte Eifer in der schwierigen Aufgabe, zu kontrollieren und zugleich nachsichtig zu sein, scheint ihm Feindschaften einzubringen, die in wahrscheinlich vorgeschobene Anklagen der Irregularität in der Ausübung seiner Pflichten münden; diese Angriffe sind wahrscheinlich der Grund für den Weggang des Priesters, der für einige Jahre die Leventina verlässt und nach Hohenems zieht (wo Ortensia, die Schwester Borromeos wohnt) und erst gegen Ende seines Lebens zurückkehrt, um dort neuerlich in der Pastoral tätig zu sein.[41]

Das Wirken von Priestern mit Profilen dieser Art stellt jedenfalls, auch wenn es unter den Laien und den Klerikern der Ambrosianischen Täler nicht die einhellige Zustimmung findet, einen Bruch mit den lokalen Gewohnheiten dar und legt die Basis für einen effektiven, wenn auch langsamen und nicht homogenen Wechsel. Auf diese Persönlichkeiten, die immer – in ihrem pastoralen Handeln, in ihrer Beispielwirkung für den Klerus und vor allem in ihrer Funktion als Kontrolleure und Ausführende der aus dem diözesanen Zentrum kommenden Anweisungen – in »vorderster Reihe« stehen, gründen jedenfalls zu einem guten Teil die Möglichkeiten für den Erfolg der borromäischen Reform. So wie in Mailand, beruht die Wirksamkeit der Aktion Borromeos auch in den Alpentälern nicht auf seiner vorgeblichen Fähigkeit, einer fundamental feindlichen Umgebung allein entgegenzutreten, sondern sie stützt sich konkret auf den Rückhalt und die Hilfe von pflichtbewussten und überzeugten Mitarbeitern.[42]

40 *Sandro Bianconi*, Giovanni Basso prevosto di Biasca 1552-1629, Locarno 2005; *Katia Righini*, Un contributo alla valutazione della riforma cattolica nelle Tre Valli ambrosiane: Giovanni Basso e la decima di Biasca, in: Nuova Rivista Storica LXXXIV (2000) 403-420.

41 *Carla Mariani*, Un gesuita leventinese al servizio di Carlo Borromeo: Bartolomeo Bedra (1536-1602), in: Archivio storico ticinese XXXIII (1996) 167-179.

42 *Claudia Di Filippo Bareggi*, Carlo Borromeo: modello ideale o uomo di governo?, in: L'Italia dalle cento città. Dalla dominazione spagnola all'unità nazionale, hg. von *Maria Luisa Cicalese / Aurelio Musi*, Mailand 2005, 189-205.

43 *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 10-13.

44 ASDMi, Tre Valli Svizzere, vol 35, 15r–16v; Bd. 35, 22r–23r; Bd. 63, 262r–263v: vgl. *Pozzi*, Clero e riforma (Anm. 19), 170-174, sowie *Elena Brambilla*, Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo, Bologna 2000, 500.

45 *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 66.

#Buch_RZ.indb 80 17.10.2010 18:04:45

3 Die ungelösten Konflikte mit den Behörden der Innerschweizer Orte

Die Beziehung zwischen Borromeo und dem Klerus der Täler kann sich nicht in der Klarheit der hierarchischen Abhängigkeit und des in seinen Programmen verfochtenen Gehorsams gestalten, und zwar vor allem auf Grund der Einmischung seitens der Abgesandten der Innerschweizer Orte. Diese üben eine tatsächliche Jurisdiktion über die Pfarrer und einen direkten Einfluss auf die Lokalkirche aus und richten damit ein Hindernis für die engmaschige und einheitliche Kontrolle des Territoriums auf, die aber für die Verwirklichung der Reformabsichten notwendig wäre. Bei der Vorbereitung der ersten Pastoralvisitation ist der Kardinal darum bemüht, die Behörden der drei Orte zu informieren. Er beauftragt deswegen Melchior Lussi, die Einzelheiten darzulegen, und macht kein Geheimnis aus seinen Absichten, die Umstände der Täler kennen zu lernen, um die geeigneten Maßnahmen zu ergreifen, sowie er es schon in anderen Teilen seiner Diözese gemacht hatte.[43] Die Modalitäten der Durchführung der Pastoralvisitationen selbst offenbaren einen starken Bruch mit der vorhergehenden Zeit und lassen die Absicht spüren, den direkten Einfluss der Repräsentanten der weltlichen Herrschaft soweit wie möglich zu begrenzen. Der Erzbischof benachrichtigt sie und lädt sie zur Zusammenarbeit, aber ohne ihre Beteiligung an den Interventionen im Bereich der Pastoral und der Disziplin in irgendeiner Form in Aussicht zu stellen. Der Bruch mit der Gewohnheit ist besonders klar zu erkennen, wenn die Dokumentation betreffend eine zwischen 1560 und 1565 seitens der Mailänder Domkanoniker in der Leventina durchgeführten Pastoralvisitation betrachtet wird. Im Anschluss an dieser Reise wurden zwei parallele Serien von Anordnungen für den lokalen Klerus verfasst, zum einen im Namen der Domherren, zum anderen im Auftrag von Uri: Die kirchlichen und die weltlichen Behörden erließen also damals unterschiedliche Vorschriften, wobei jede sich mit den Aspekten befasste, die sie in die eigene Zuständigkeit fallend hielt. Damit vermieden beide Seiten, zum Kern der Sache jenes Kompetenzkonflikts zu kommen, den direkt anzugehen der neue Erzbischof sich von Anfang an vornimmt.[44] Nachdem Borromeo Einsicht gewonnen hat in die in den Tälern weit verbreiteten Gewohnheiten, geht es ihm vor allem darum zu versuchen, die bischöfliche Autorität in der Pfründenvergabe durchzusetzen, den kirchlichen Gerichtsstand für den Klerus wieder herzustellen und die Sachen des kirchlichen oder »gemischten« Rechts wieder der ausschließlichen Kompetenz des bischöflichen Gerichts zu unterstellen. Nach der ersten Visitation von 1567 schreibt er im Bericht an Ormaneto, dass ihm die Haltung der Innerschweizer Gesandten, die ihn in den Pfarreien der Täler begleitet haben, von einer wohlwollenden Hilfsbereitschaft bestimmt zu sein scheint, was ihm Hoffnungen auf Erfolg macht.[45] Insbesondere beteuert er, durch die Intervention von Johann zum Brunnen vor der Versammlung des

#Buch_RZ.indb 81 17.10.2010 18:04:45

Klerus in Cresciano ermutigt zu sein: Der Schwyzer hatte nämlich den Willen seiner Oberen bekräftigt, die Weisungen des Konzils von Trient in die Praxis umzusetzen und sich nicht in die gerechten Bestrafungen der irregulären Priestern einzumischen, und außerdem hatte er zugestanden, dass in der Vergangenheit in der Gerichtsbarkeit betreffend die Kleriker Missbräuche festgestellt wurden; diese seien allerdings ausschließlich durch die Notwendigkeit gerechtfertigt, tadelnswertes Verhalten zurechtzuweisen. Borromeo fühlt sich daher in der Lage, die zu korrigierenden Zustände im Detail der Gegenpartei zu erklären. Zunächst versucht er in den allgemeinen Anordnungen zum Abschluss der Visitation, den Klerus darauf zu verpflichten, das bischöfliche Einsetzungsrecht in die Pfarrpfründen zu respektieren und die Verwaltung der Patrimonien ihrer Kirchen persönlich auszuüben; kurz danach legt er dann in den »Ricordi dati alli illustrissimi Signori« offen die Punkte dar, wo er tätig werden will, um die volle bischöfliche Autorität in der Region wieder herzustellen.[46]

Diese Vorgehensweise gründet auf der Überzeugung, dass die Gesprächspartner bereit sind, sich dem Geist der tridentinischen Dekrete anzupassen – eine Überzeugung, die sich auf die engen Beziehungen mit Persönlichkeiten von Rang stützt und auf die mehrfach erhaltenen Zeugnisse von Hochschätzung. Die Hoffnungen Borromeos werden sich aber als illusorisch erweisen, weil die Kantone nicht bereit sind, über eine rein formelle Akzeptanz der Vorschläge und der Maßnahmen Borromeos (wie der Konzilsbeschlüsse) hinauszugehen, ohne deren Substanz und Geist zu teilen.[47] Die Zweideutigkeit zwischen den Erklärungen allgemeiner Nachgiebigkeit und der Widersetzlichkeit, zu Taten

46 *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 61-62.
47 *Di Filippo Bareggi*, San Carlo e la Riforma cattolica (Anm. 7), 207; *Reinhardt / Steffens*, Einleitung (Anm. 16), 21ff.
48 So ausdrücklich in der Antwort auf die »moderazioni« von 1568 (d. h. auf die von Borromeo in Anbetracht der negativen Reaktion der Schweizer revidierten Artikel): «con tutto questo, acciò vogliamo obbligar noi stessi alli nostri soggetti, se non quello tanto tempo che Sua Signoria Reverendissima sarà arcivescovo di Milano et con suoi ministri perseverarà nel zelo divino et paterno ancora verso gli nostri, come sin qua ha dimostrato; perché occorrendo fosse un altro arcivescovo per qualsivoglia occasione, il quale non si portasse così gratiosamente ac paternamente come Lei, non vogliamo haver dati via, né renunciato cosa alcuna delle raggioni et consuetudini nostre …»: ASDMi, Tre Valli Svizzere, Bd. 24, 124r-124v, in *Pozzi*, Clero e riforma (Anm. 19), 81-82; siehe auch *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 89.
49 Biblioteca Ambrosiana Milano, F 11 inf, 212; siehe *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 13.
50 Die beiden Positionen sind klar ausgedrückt in einem Brief von Johann zum Brunnen an Borromeo vom 6. Januar 1568: siehe *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 80-81.
51 *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 86-88.
52 *Mario Bendiscioli*, La bolla In Coena Domini e la sua pubblicazione a Milano nel 1568, in: Archivio storico lombardo 54 (1927) 381-399; *Agostino Borromeo*, L'arcivescovo Carlo Borromeo, la Corona spagnola e le controversie giurisdizionali a Milano, in: Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma». Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento, hg. von *Franco Buzzi / Danilo Zardin*, Cinisello Balsamo 1997, 257-272; *ders.*, Church and Crown in Spanish Italy, in: Spain in Italy. Politics, Society, and Religion 1500-1700, hg. von *Thomas James Dandelet / John A. Marino* (The Medieval and Early Modern Iberian World 32), Leiden / Boston / Tokyo 2007, 546ff.
53 Zur Reihenfolge der überlieferten Fälle und deren Auslegung siehe *Di Filippo Bareggi*, San Carlo e la Riforma (Anm. 7), 210-217; vgl. auch *Wymann*, Der Heilige Karl Borromeo (Anm. 8), 157ff.

#Buch_RZ.indb 82 17.10.2010 18:04:45

zu schreiten, wird übrigens andauern, da für die Innerschweizer Behörden die Beziehung zu Borromeo auf die persönliche Ebene begrenzt bleibt, so dass jede punktuelle Annahme seiner Forderungen nur als eine Geste des Wohlwollens ihm gegenüber verstanden wird und als eine Anerkennung seines Ansehens, aber die Anerkennung der von ihm als Haupt der Kirche von Mailand geltend gemachten Rechte in den Tälern nicht einschließt.[48] In diesem Sinn klingt die Antwort der Räte der drei Orte auf die Ankündigung der Visitation von 1567 programmatisch, wenn sie explizit die «indubitata speranza in vostra signoria illustrissima, che non altererà né in le nostre jurisditione né mancho in quel paese de Uri in Leventina, nostri antiqui privilegii, actione et usanze»[49] bekunden. Die Unnachgiebigkeit hinsichtlich der für unverzichtbar gehaltenen Punkte wird dann Ende Dezember 1567 auf der Tagsatzung der Drei Orte in Brunnen sichtbar, bei der die Partei, die gegen Borromeo eingestellt ist, die Oberhand gewinnt. Die Angst, die eigenen Vorrechte zu verlieren, ist also stärker als die Argumente der anderen Partei, die es vorziehen würde, den direkten Zusammenstoß zu vermeiden, um die Entwicklungen der religiösen Reform abzuwarten.[50] Angesichts der punktuellen Zugeständnisse der Gegenseite und der unzähligen Anträge um Ausnahmen fühlt Borromeo sich seinerseits gezwungen, in den »moderazioni« der vorhergehenden Anordnungen einige unabdingbare Maßnahmen für die Verwirklichung der Reformen festzuschreiben: die Liste verzeichnet unter anderem das Verbot der Veräußerung von Kirchengut, das Zugeständnis an die weltlichen Behörden des Präsentationsrechts bezüglich der Pfarrpfründen, die ausschließliche Zuständigkeit des bischöflichen Gerichtshofs in Ehesachen und das Verbot, Kleriker vor den weltlichen Gerichten anzuklagen, außer in den Streitfällen, die nicht-kirchliche Güter betreffen.[51] Durch die explizite Erinnerung daran, dass die Vorladung von Klerikern vor ein weltliches Gericht, sowie andere in den Tälern allgemein verbreitete Gewohnheiten die von der Bulle »In coena Domini« angedrohte Exkommunikation nach sich ziehen, definiert er den Widerstand der Gegenseite als Angriff auf die »libertas Ecclesiae« und versucht damit, durch die Bedrohung mit der höchsten Strafe ihr Verhalten unter den kirchlichen Willen zu beugen.[52]

Im langen und schwierigen Prozess der Transformation sind die Auseinandersetzungen also unvermeidlich, sobald in den Tälern konkrete Fälle in Bezug auf die Pfründenvergabe und auf die Kompetenzüberschreitungen der Gerichte der Landvögte in den Verfahren gegen Kleriker und in Ehesachen auftreten.[53] In beiden letzteren Bereichen, und vor allem hinsichtlich der Kontrolle über die Geistlichen, wird die Notwendigkeit eines Eingriffs zur Korrektur von bestimmten Verhaltensweisen, die im Gegensatz zu den tridentinischen Normen stehen, weithin auch von den weltlichen Behörden anerkannt. Diese meinen aber, sich als Verteidiger des Katholizismus darstellen zu können und deswegen akzeptieren sie nicht, einem kirchlichen Apparat der Überwachung und der Repression den Vortritt zu lassen; dadurch geraten sie in Wider-

#Buch_RZ.indb 83 17.10.2010 18:04:45

streit mit den Programmen zur Umsetzung der Konzilsdekrete. Zu den Vorfällen, die am häufigsten wiederkehren, zählen dann die Geldangelegenheiten zwischen Klerikern und Laien, bezüglich derer die allgemeinen Versicherungen der Kantone über die Akzeptanz der erzbischöflichen Rechte regelmäßig vom Handeln des Landvogts des einen oder anderen Tals so sehr missachtet werden, dass der Kardinal noch vor der letzten Visitation angesichts der faktischen Vorrangstellung des weltlichen Gerichts zu resignieren scheint.

In kleinerem Maßstab wird so, aufgesplittert in Tausende gewöhnlicher Fragen, auch in diesem Gebiet der Reflex jenes jurisdiktionellen Konflikts projiziert, der die Beziehung des Erzbischofs zur spanischen Herrschaft des Herzogtums Mailand verschärft und einen der ungelösten Knoten des Reformversuchs Borromeos darstellt. Hier und dort bildet die streng legalistische Auffassung der Beziehung zwischen Kirche und Staat ein Hindernis für eine effektive Zusammenarbeit, aber die Grundlinien der Auseinandersetzungen divergieren zumindest teilweise. In Mailand stößt die Behauptung der kirchlichen jurisdiktionellen Vorrechte, die die Entwicklung eines Verwaltungs- und Justizapparates beim Bischofssitz mit sich bringt, auf die stark zentralisierenden Bestrebungen der Spanier im Aufbau der staatlichen Institutionen.[54] In den Ambrosianischen Tälern basiert hingegen die Kontrolle des Territoriums durch die Souveräne nicht auf die feine institutionelle Durchdringung, dafür sind aber der den Priestern auferlegte Treueeid, die Rechtsprechung über den Klerus und die Jurisdiktion über die Ehesachen wesentliche Bestandteile der Herrschaftsform der Vogteien, die dadurch noch widerstandsfähiger gemacht wird, dass die Ausübung solcher Vorrechte in Form von Bußgeldern und Abgaben eine direkte Verdienstquelle für die am Ort tätigen Amtsträger ist.[55] In der Umsetzung seiner Pläne kann Borromeo also nicht die rein rechtliche Ebene von den religiösen Angelegenheiten trennen, so dass in vielen Fragen das Erzielen konkreter Resultate unmöglich wird.[56]

Die letzten drei Visitationen Borromeos in den Tälern sind tatsächlich der immer klarere Reflex der Streitigkeiten mit den Schweizern und der zuneh-

54 Siehe dazu die Zusammenfassung von *Claudia Di Filippo Bareggi*, Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Cinquecento lombardo, in: Storia della Lombardia, I: Dalle origini al Seicento, hg. von *Livio Antonielli / Giorgio Chittolini*, Rom / Bari 2003, 198-199.

55 Zur Herrschaftsform der Vogtei im Tessiner Gebiet siehe *Raffaello Ceschi*, Governanti e governati, in: Storia della Svizzera italiana (Anm. 4), 45-72. Zur Organisation der lokalen Verwaltung in den Ambrosianischen Tälern siehe *Elsa Pozzi-Molo*, L'amministrazione della giustizia nei baliaggi appartenenti ai cantoni primitivi: Bellinzona, Riviera, Blenio e Leventina, Zürich 1953; zu den benachbarten Vogteien *Otto Weiss*, Il Ticino nel periodo dei baliaggi, Locarno 1998 (ursprünglich deutsch: Die tessinischen Landvogteien der XII Orte im 18. Jahrhundert, Zürich 1914).

56 *Superti Furga*, Rapporti (Anm. 14), 778.

57 *Di Filippo Bareggi*, San Carlo e la Riforma (Anm. 7), 216f.

58 *Di Filippo Bareggi*, San Carlo e la Riforma (Anm. 7), 201; siehe auch *Superti Furga*, Rapporti (Anm. 14), 766. Allgemeiner *Claudia Di Filippo Bareggi*, Stato e riforma della chiesa fra '500 e '600. Il Ticino e le Tre Leghe a confronto, in: Konfessionalisierung und Konfessionkonflikt in Graubünden, 16.-18. Jahrhundert- Confessionalizzazione e conflittualità confessionale nei Grigioni fra '500 e '600, Zürich 2006, 183-205.

#Buch_RZ.indb 84 17.10.2010 18:04:45

menden Versteifung der Positionen. Einige Vorfälle führen ihn dazu, 1577 die dritte Reise zu unternehmen: verschiedene Priester werden des undisziplinierten Verhaltens angeklagt, aber sie werden von den Landvögten unterstützt in ihren Versuchen, sich dem kirchlichen Gericht zu entziehen. Zwar spricht der Erzbischof einen großen Teil der Schuldigen (zumindest diejenigen, die nicht die Flucht nach Altdorf ergriffen haben, um seiner Gegenwart zu entfliehen) frei, die am Schluss der Visitation erlassenen allgemeinen Anordnungen sind aber doch durchdrungen vom Vorwurf in Richtung auf die oft feindliche Zweideutigkeit der Innerschweizer Behörden. Als er dann im August 1581 die vierte Visitation unternimmt, wird der Ton seiner Äußerungen immer deutlicher. In einem Brief vor der Reise beklagt er das Fehlen einer Antwort auf sein Entgegenkommen und erklärt, dass er nicht die Absicht hat, bei drei Punkten weiter nachzugeben, betreffend die ausschließliche Kompetenz der kanonischen Richter über Eheangelegenheiten, die Verwaltung frommer Vermächtnisse zum ausschließlichen Gebrauch der Kirchen und die Jurisdiktion über die vom Kirchenrecht definierten Reservatfälle. Allein dann geben die Gesprächspartner eine eindeutige Antwort, sie negieren jedwede Öffnung, und auch der folgende Versuch, die Lösung des Konflikts nach Rom zu verweisen, bringt nicht den erhofften Erfolg, so dass die Positionen sich verfestigen und die umkämpften Punkte weit über das Ende des Episkopats Borromeos hinaus offen bleiben.[57]

Es kommt also nie dazu, dass die Interaktion zwischen dem Erzbischof und den Innerschweizer Orten sich als ein wirklicher Dialog gestaltet, noch gelingt es den beiden Parteien, die zugrunde liegenden Zweideutigkeiten aufzulösen. Obwohl auf den beiden parallelen Ebenen der institutionellen und persönlichen Beziehungen die Kontakte ständig gepflegt werden und obwohl es unter den Eliten der Waldkantone Vertraute und Unterstützer Borromeos gibt, bringt die Beziehung nur partielle Zugeständnisse in einzelnen Fällen hervor und kann demnach nicht die Verwirklichung der tridentinischen Prinzipien zu verschiedenen grundlegenden Punkten eintragen. Eine solche Blockade-Situation innerhalb der Grenzen seiner eigenen Diözese hat, in größerem Maßstab, sicher einen zumindest indirekten Einfluss auf die Erfolgschancen der borromäischen Projekte für eine religiöse Erneuerung in den katholischen Orten der Eidgenossenschaft. Die vermeintliche ursprüngliche Überzeugung, »die Ambrosianischen Täler könnten zu einer Art Versuchslabor und einer Bewährungsprobe für praktikable Lösungen auch in der Innerschweiz und in Deutschland werden«,[58] wenn die größten Schwierigkeiten der Verständigung mit den weltlichen Autoritäten zumindest teilweise beigelegt werden könnten, muss nämlich relativiert werden, da selbst im Tessiner Gebiet der Dialog mit den Partnern auf die pragmatische und mühsame Suche nach provisorischen Einigungen zu punktuellen Problemen beschränkt ist.

#Buch_RZ.indb 85 17.10.2010 18:04:45

4 Die Grundlagen einer erneuerten Gesellschaft

Die letzte Zielgruppe der Bemühungen um eine Erneuerung des kirchlichen Organismus sind die Gläubigen. In den Visitationsakten ist die Begegnung mit der Bevölkerung der einzelnen Pfarreien nach den Angaben zu den Kirchen und dem Klerus gesetzt und sie ist der Prüfung der kirchlichen Strukturen untergeordnet. Der Visitator unterlässt es im Allgemeinen nicht, die Erklärungen, Beschwerden und Wünsche der Pfarrkinder anzuhören, und mit der Reihe der Reisen bezieht er in immer größerem Maße die Laien in die rituellen Abläufe und in die sakramentalen Handlungen ein. Über den Kanal der Predigt nimmt er eine direkte Kommunikation auf, dank derer die Übermittlung der Grundlagen des »neuen Glaubens« so unmittelbar wie potenziell wirksam ist,[59] während das Hören der Beichte es ihm ermöglicht, sich an das Gewissen der Einzelnen zu wenden. Bei der Ausarbeitung der Anordnungen und der Sicherung der Nachhaltigkeit der Visitationen mittels der direkten oder durch örtliche Repräsentanten vermittelten Korrespondenz nimmt die aufmerksame Analyse Borromeos das Volk nicht als undifferenzierte Masse in den Blick, sondern unterscheidet verschiedene Ebenen, auf die die Aufmerksamkeit fokussiert wird. Seine Anfragen, Anweisungen oder Ermahnungen sind also von Fall zu Fall entweder auf die einzelnen Gläubigen, auf die Gemeinden oder auf bestimmte lokale Gruppen gerichtet. Im Laufe der aufeinander folgenden Visitationen realisiert der Erzbischof mit wachsendem Pragmatismus, dass die Anwendung einiger grundlegender Prinzipien hinsichtlich der »kirchlichen Freiheiten« auf lokaler Ebene auch dadurch Gestalt annehmen kann, dass er sich auf die gemeinschaftlich-kommunalen Organisationen stützt. Er erkennt die Notwendigkeit einer solchen Vorgehensweise, als es ihm klar wird, dass die

59 *Angelo Novelli*, S. Carlo Borromeo oratore sacro, in: La scuola cattolica 38 (1910) 108-136; *Franco Barbieri*, La riforma dell'eloquenza sacra in Lombardia operata da S. Carlo Borromeo, in: Archivio storico lombardo 38 (1911) 231-262; *Samuele Giombi*, La predicazione di San Carlo: fonti, metodo, stili, in: Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma» (Anm. 52), 69-80.

60 Es sei gestattet, diesbezüglich zu verweisen auf *Paolo Ostinelli*, Il peso dell'imposizione, le opportunità del nuovo. Comunità e strutture ecclesiastiche nelle Valli ambrosiane di fronte all'opera rinnovatrice di Carlo Borromeo, in: Archivio storico ticinese 144 (2008) 147-158.

61 Die enge Verbindung zwischen Gemeinden und kirchlichen Strukturen, mit der daraus folgenden Kontrolle von Seiten der Laien über Kirchen und Klerus, ist auch auf der Nordseite der Alpen und in der Zentralschweiz weit verbreitet; siehe *Dietrich Kurze*, Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6), Köln/Graz 1966; *Immacolata Saulle Hippenmeyer*, Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400-1600 (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte 7), Chur 1997; *Sabine Arend*, Ackerbau und Seelsorge. Zu Zusammenleben von Seelsorgern mit ihren Gemeinden in spätmittelalterlichen Pfarreien, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005) 223-238; *Daniela Rando*, La chiesa e il villaggio in area alpina, in: Il Gotico nelle Alpi. 1350-1450, hg. von *Enrico Castelnuovo / Francesca de Gramatica*, Trient 2002, 53-59; *dies.*, Ai confini d'Italia. Chiese e comunità alpine in prospettiva comparata, in: L'Italia alla fine del Medioevo: caratteri originali nel quadro europeo, I, hg. von *Francesco Salvestrini* (Fondazione Centro di studi sulla civiltà del tardo medioevo, San Miniato. Collana di studi e ricerche 9), Pisa 2006, 163-186.

#Buch_RZ.indb 86 17.10.2010 18:04:45

Gemeinden sich in bestimmten Bereichen weiter Spielräume erfreuen und in der Lage sind, beträchtlichen Widerstand zu leisten, wenn sie mit der Unterstützung der Behörden der Vogteien rechnen können.[60]

Die Ermittlung und die Intervention gegenüber den Laien drehen sich hauptsächlich um drei Punkte: die Beziehung der Gläubigen zum Klerus, die Disziplin der Pfarrkinder und die Verwaltung der materiellen Ressourcen, die zu den lokalen Kirchen gehören. Was den ersten Punkt betrifft, weisen in der Sicht Borromeos die Kontakte und Interaktionen zwischen Laien und Pfarrgeistlichen schwerere Spannungen auf, sowohl was die Lebensführung der Priester betrifft, als auch hinsichtlich der herrschenden Vorstellung über das Verhältnis der Kleriker zur Laienwelt. Das tridentinische Ideal impliziert nämlich die Negation der in der örtlichen Auffassung weit verbreiteten spätmittelalterlichen Annahme, dass der Kurat in jeder Hinsicht ein Mitglied der Gemeinde ist und bestimmte Verhaltensweisen, die im Gegensatz zum Kirchenrecht stehen, nicht von vornherein verurteilt werden sollen (an erster Stelle die Ausübung profaner Tätigkeiten, aber auch das Konkubinat), vorausgesetzt, der Geistliche beachtet die Normen des Gemeinschaftslebens und gewährleistet einen möglichst regelmäßigen liturgischen und sakramentalen Dienst. Ein fundamentaler Punkt in diesem Zusammenhang ist das kommunale Wahlrecht der Pfarrer, das sich in eine Kontrolle über ihr Tun durch die Pfarrangehörigen umsetzt, weil die Kommunen in der Lage sind, manchmal sehr restriktive Bedingungen zu diktieren und den Gewählten auferlegen, regelrechte Anstellungsverträge einzuhalten. Der Kurat wird deshalb mit einem Amtsträger der Gemeinde gleichgestellt und wird einer direkten Kontrolle unterstellt sowohl hinsichtlich der Beachtung der Gemeinschaftsregeln als auch im Hinblick auf die verrichtete Dienstleistung.[61] Insofern es eine tief verwurzelte, von der weltlichen Herrschaft aufrecht erhaltene Gewohnheit ist, macht Carlo Borromeo sich keine Illusionen, das Recht der Wahl durch die Gemeinde angreifen zu können. Er zieht es vor, sich eher auf die Begrenzung der von den eidgenössischen Amtsträgern erworbenen Befugnisse in der Bestätigung der Gewählten zu konzentrieren, damit zumindest zum Zeitpunkt der Einsetzung kein Missbrauch erfolgt. Um eine Änderung in den Mechanismen der Wahl auszulösen, strebt er hingegen an, die Erwartungen und die Bestrebungen der Gläubigen selbst zu ändern. In diesem Sinn sollen die Darlegung der Lehren des Konzils und die Förderung der neuen Formen des Gottesdienstes und der Sakramente zu einer tieferen Religiosität der Laien selbst führen, und damit auch zum Bedarf eines besser vorbereiteten und motivierten Klerus, der in der Lage ist, eine vielseitigere spirituelle Begleitung anzubieten als die einfache Lektüre der Messe und Spendung der Sakramente. In einem Umfeld, in dem häufig den Priestern lokaler Abstammung, abgesehen vom persönlichen Profil, der Vorzug gegeben wird, stößt ein solches Vorhaben auf nicht geringe Schwierigkeiten, aber es ist alles andere als aussichtslos. Selbst die bei den Wahlen abgeschlossenen Ver-

#Buch_RZ.indb 87 17.10.2010 18:04:45

träge zwischen Gemeinden und Kuraten verraten, wie gewisse Erwartungen der Pfarrkinder (wie zum Beispiel eine gute Erklärung der Evangelien anlässlich der Messpredigten) von den Vorschriften bzw. der Überzeugungsarbeit Borromeos inspiriert sind. Neben der Überzeugung trägt dann zur Veränderung der lokalen Situation auch die Empfehlung jener jungen Priester bei, die gemäß den neuen Richtlinien ausgebildet werden: Da in der Zeit des Episkopats Borromeos ein beträchtlicher Teil der Benefizien der Täler den Inhaber wechselt, hat auch dieser Faktor sicher einen erheblichen Einfluss.

Der Aufbau einer neuartigen Beziehung zwischen Gläubigen und Pfarrern ergibt sich allerdings auch aus der Verurteilung ungemäßen Verhaltens und aus der Entschlossenheit, die Hauptkoordinaten der Reform festzuschreiben: So versucht der Kardinal in einer Anordnung anlässlich der Visitation von 1570, die Gemeinden von der Kontrolle über die Ausübung der Amtspflichten des Klerus auszuschließen: »li vicini non se intromettino in far ordini di sorta alcuna contro li curati, come hanno fatto in tassarli un testone per ogni messa manchata, perché incorrono la offesa di Dio et le censure che sono contra così fatte esorbitanze«.[62] Wenn aber die Absicht, die Disziplin des Klerus wieder der Kompetenz der kirchlichen Behörden zu unterstellen, mit solchen Ausdrücken formuliert wird, welche die Kontrollinstrumente zur Verfügung der Gemeinden als »esorbitanze« (Maßlosigkeiten) abstempeln, dann kann die Reaktion der Adressaten nur eine negative sein. Da solche Zurechtweisungen als Einmischung aufgefasst werden, wenden die Gemeinden sich an die Landvögte oder an die obersten Gremien der Souveräne, um nicht die eigenen Vor-

62 *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 149 (Anordnungen der Visitation von 1570 für die Pfarrei Chironico).
63 *Adriano Prosperi*, Chierici e laici nell'opera di Carlo Borromeo, in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 14 (1988) 265-271.
64 Siehe dazu zuletzt die Zusammenfassungen von *Danilo Zardin*, Riforma e confraternite nella Milano di Carlo Borromeo, in: Il Buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna (Quaderni di storia religiosa), Verona 1998, 235-263; und *ders.*, Riscrivere la tradizione. Il mondo delle confraternite nella cornice del rinnovamento cattolico cinque-seicentesco, in: Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze (Reti Medievali E-Book, 12), hg. von *Marina Gazzini*, Florenz 2009, 167-213 (http://www.storia.unifi.it/_RM/e-book/dwnld/Gazzini.pdf).
65 Die entsprechenden Akten sind gesammelt in ASDMi, Tre Valli Svizzere, Bd. 18. Zu Troilo Rosanova siehe *Gallizia*, I visitatori (Anm. 10), 419.
66 Wie es der Fall ist in Malvaglia, gegenüber dem Lehrer Contarino da Torre: siehe *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 119 (Brief von Carlo Borromeo an Aurelio da Corrivaldo, Prior des Augustinerklosters von Bellinzona und Visitator der Ambrosianischen Täler, aus der Certosa di Carignano, 1570 giugno 8) und 135 (Anweisungen nach der Pastoralvisitation von 1570). Zur Bedeutung der Bildung der Laien im Reformwerk Borromeos siehe *Claudia Di Filippo Bareggi*, Chierici e laici nella Chiesa tridentina. Educare per riformare, Mailand 2003; *dies.*, Pastorale tridentina ed educazione degli adulti nelle zone retiche e ticinesi all'epoca di Carlo Borromeo, in: Bollettino della Società di Studi Valdesi 181 (1997) 159-202; jetzt auch in *dies.*, Le frontiere religiose della Lombardia (Anm. 7), 167-209, und in La comunicazione del sacro (secoli IX–XVIII), hg. von *Agostino Paravicini Bagliani / Antonio Rigon* (Italia sacra 82), Rom 2008, 309-348.
67 Unter den zahlreichen Abhandlungen zum Thema sei hier zumindest genannt *Adriano Prosperi*, Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari, Torino 1996, und *De Boer*, La conquista dell'anima (Anm 25).

#Buch_RZ.indb 88 17.10.2010 18:04:45

rechte zu verlieren, mit dem Resultat, dass der jurisdiktionelle Konflikt mit dem Erzbischof mit einer immer umfassenderen Kasuistik geschürt wird.

Neben der Trennung des Klerus von den Gläubigen arbeitet Carlo Borromeo daran, eine neue laikale Disziplin ins Leben zu rufen, mittels der parallelen Kanäle der spirituellen Erbauung und der Eingliederung der Individuen. Gemäß der hierarchischen Auffassung des kirchlichen Organismus, die den Gehorsam auf allen Ebenen (der Laien gegenüber den Pfarrern und dieser gegenüber dem Bischof)[63] als das wichtigste Bindemittel betrachtet, gründet er schon 1567 in den meisten Pfarreien neue Vereinigungen des Kirchenvolks, in Form der Bruderschaften des Allerheiligsten Sakraments. Da er diese »Scuole« der Führung des örtlichen Klerus unterstellt, schwächt er gleichzeitig die Tradition der Laienbruderschaften nach dem Modell der Wohlfahrtsvereinigungen, um den Akzent auf den eucharistischen Kult zu legen.[64] Im Jahr 1570 veranlasst er dann die Errichtung der Scuole della Dottrina cristiana, während er 1578 den Jesuiten Troilo Rosanova als Sonderdelegierten entsendet, der den größten Teil der Pfarreien der Täler besucht; neben der Übergabe der Anordnungen der Visitation von 1577, besteht seine Aufgabe in der Errichtung der Compagnie del SS. Rosario, die den andächtlichen Horizont der einfachen Leute erweitern sollen.[65] In das Projekt der religiösen Unterweisung der Laien gehören auch die direkt aus Anlass der Visitationen unternommenen Versuche, den sonntäglichen Katechismus bei den Pfarrkirchen zu verankern – was übrigens keinen großen Erfolg hat, angesichts der Konkurrenz profanerer Unterhaltungen –, und ebenso die Aufsicht über die Lehrer der Schulen, explizit zum Beispiel in der Forderung der Ablegung des Glaubensbekenntnisses oder im Verbot des Konkubinats.[66] Ab der dritten Visitation ist schließlich in den Akten eine größere Nachdrücklichkeit bezüglich der Regelmäßigkeit der Beichte festzustellen: Dieses Sakrament gilt als Instrument des Zusammenhalts und der sozialen Kontrolle, das ganz in die Perspektive von Einordnung und Reduktion auf den Gehorsam gerückt wird.[67] Wachsam hinsichtlich der möglichen Verbreitung der evangelischen Lehre und aufmerksam auf Hinweise abergläubischer Praktiken, sucht der Erzbischof schließlich die Lebensweise der Laien zu beeinflussen mittels der Übernahme der Ehesachen an die kirchlichen Gerichte, wobei er aber auch auf diesem Feld auf die hartnäckige Opposition der drei Waldstätte stößt, was zumindest zum Teil auch die Anwendung der tridentinischen Kanones in dieser Materie weitgehend verhindert.

Das heikelste Feld eines Eingriffs hinsichtlich der Rolle der Laien sind aber die Vermögen der Pfarreien. Borromeo will eine solide Basis für die Tätigkeit des Klerus schaffen, deswegen visiert er eine größere Verantwortung der Geistlichen in diesem Bereich an. Seit langer Zeit verwalten aber die Gemeinden den größten Teil der Ressourcen der örtlichen Kirchen, und viele Prozesse in Bezug auf fromme Hinterlassenschaften, Schenkungen und Abgaben an die Kirche werden vor den weltlichen Gerichten verhandelt. Die Überschneidung von

#Buch_RZ.indb 89 17.10.2010 18:04:45

Kompetenzen auf diesem Feld vervielfältigt die Widerstände gegen das Projekt, die Pfarrer in der Verwaltung der materiellen Ressourcen der Kirchen autonom zu stellen und die weltliche Gerichtsbarkeit von den dadurch berührten Fällen auszuschließen. Wenn zum Beispiel am Ende der ersten Visitation der Erzbischof auferlegt, die Güter- und Zinsverzeichnisse der Pfarreien zu erneuern, versucht er vergeblich, diese Aufgabe allein den Pfarrern anzuvertrauen, wie es vom Provinzialkonzil des Jahres 1565 vorgeschrieben ist. Angesichts des Widerstandes der Gesprächspartner muss er schließlich akzeptieren, dass die Amtsträger der Kommunen an der Abfassung mitwirken, und so der Fortführung der kommunalen Verwaltungsautonomie zustimmen.[68] In ihren Antworten an den Prälaten demonstrieren die Gemeinden außerdem, dass sie sich der entsprechenden Mittel zu bedienen wissen, um die Ansprüche der Gegenseite abzuschwächen; schon in den allgemeinen Anordnungen von 1570 stellt Borromeo deshalb das Prinzip auf, dass die Verwalter des Kirchenvermögens an erster Stelle den Gemeindeversammlungen Rechenschaft ablegen, noch vor den Pfarrern.[69] Außerdem ist der diffuse Widerstand auf lokaler Ebene auch ein wichtiger Grund dafür, dass die Zuständigkeit für die Prozesse, die mit den frommen Hinterlassenschaften zusammenhängen, unter den ungelösten Punkten der Auseinandersetzungen mit den weltlichen Behörden verbleibt.

Aber selbst in ihrer Unbeständigkeit sind die Ergebnisse der Interventionen Borromeos jedenfalls von beträchtlicher Tragweite, und die engmaschige Überzeugungsarbeit vor Ort, die auf den Visitationen und auf dem eifrigen Wirken der Mitarbeiter des Erzbischofs aufbaut, ist sicher für viele davon der entscheidende Faktor. In vielen Pfarreien verändern die Kirchen das Aussehen, weil die Gemeinden selbst dazu gebracht werden, gewaltige Ressourcen zu investieren für bauliche Restaurationsarbeiten, für Ausstattungsarbeiten an Architektur und Malerei und für den Erwerb von kirchlichen Gerätschaften und Paramenten, die den neuen Regeln entsprechen. Die Entschiedenheit der an die einzelnen Gemeinden gerichteten Anordnungen wird in diesem Bereich von der Großzügigkeit Borromeos gemildert, der bei verschiedenen Gelegenheiten den Pfarrangehörigen aus eigener Tasche Geld spendet, damit sie den Bau oder die Erweiterung von kirchlichen Gebäuden zu Ende führen können. Auch die Finanzierung des Gottesdienstes, und damit die Dekoration und die üblichen Veranstaltungen, nehmen zumindest teilweise die Konturen einer Anpassung an die Richtlinien an, auch wenn sie nicht voll den Intentionen entsprechen, wie sie im Laufe der ersten Visitation geäußert wurden. Und mit dem Generations-

68 *Ostinelli*, Il peso dell'imposizione (Anm. 60), 156-157. Zu den Beschlüssen des Provinzialkonzils in dieser Materie siehe Acta Ecclesiae Mediolanensis, Bd. II, 112-118; vgl. dazu *Góralski*, I primi sinodi (Anm. 17), 107f.

69 ASDMi, Tre Valli svizzere, Bd. 61, 285r; siehe *D'Alessandri*, Atti (Anm. 1), 162.

#Buch_RZ.indb 90 17.10.2010 18:04:45

wechsel im Pfarrklerus beginnen sich auch, zwar mit manchmal schweren Interferenzen, die Zeichen des Gehorsams und das Gespür der Zugehörigkeit zu manifestieren, wie sie von den Konzilsdekreten und den Diözesansynoden vorweggenommen worden sind.

Das von Carlo Borromeo gewählte Vorgehen bei der Durchführung der Pastoralvisitationen, das heißt die möglichst direkte und noch mehr pragmatische Begegnung mit jedem Bestandteil der Gesellschaft der Täler, ist für seine Erfolgschancen entscheidend, da es die Möglichkeit zu unmittelbaren Begegnungen bietet und die Aussicht gibt, positive Reaktionen auszulösen und zumindest einige Gründe einer Konfrontation abzumildern. Um die Gesprächspartner zu beeindrucken, entscheidet der Erzbischof sich, ihnen nicht nur in seiner Eigenschaft als hierarchisches Haupt der ambrosianischen Kirche gegenüberzutreten, sondern möglichst als strenger Hirte, aber verständnisvoll und Vertrauen erweckend; trotz der anfänglichen großen Schwierigkeiten ändert er nicht radikal seine Haltung. Selbst in dem Bereich, in dem er sich weniger bereit zu Kompromissen zeigt, in der Disziplin des Klerus, unterlässt er es nicht, das Ausmaß der Bestrafungen abzustufen, indem er sie abhängig macht von einer Gesamteinschätzung der einzelnen Pfarrer als Menschen, die berufen sind, ihren Dienst in einem nicht immer freundlichen Umfeld auszuüben. Er zeigt, dass er in der Lage ist, auf die Forderungen, die ihm direkt vor Ort vorgelegt werden, zu hören. Er wählt aufmerksam jene aus, die für die Realisierung des Reformprojekts zweckdienlich sind, und es gelingt ihm, den Widerstand gegen den Verlust der lokalen Autonomie in vielen Bereichen des religiösen Lebens zum Teil zu schwächen. Die eigene Autorität im Richten, im Bestrafen und im Erteilen von Gnaden stützt er in jedem Fall auf die Glaubwürdigkeit, die ihrerseits hervorgeht aus der Strenge und der Nüchternheit, begleitet von der Fähigkeit zu verstehen und zu trösten. Während im lokalen Gefüge solche Bemühungen nicht selten eine positive Entsprechung oder wenigstens eine Anpassung auslösen, erweist sich hingegen ihre Wirkung auf die Behörden der Innerschweizer Souveräne und auf ihre Vertreter in den Tälern als recht problematisch, obwohl diese zu Anpassungen bereit sind, wenn sie die Möglichkeit sehen, in Fragen der Kontrolle über die ihnen untergebenen Territorien einen Vorteil zu ziehen. In diesem Fall ist die Neuheit des Kommunikationsstils – inspiriert von der Gestalt des Hirten, statt den Regeln der Diplomatie entlehnt zu sein – nicht in der Lage, die Intransigenz der Gegenpartei aufzuweichen, und sie verschärft so, zumindest teilweise, ihre Reaktion der Abschließung und reduziert indirekt die Tragweite erreichter Ergebnisse.

Aus dem Italienischen von Dr. Karl Pichler

#Buch_RZ.indb 91 17.10.2010 18:04:45

Zusammenfassung
Im Rahmen des Reformversuchs von Carlo Borromeo stellen die Pastoralvisitationen eines der Hauptinstrumente dar für die Durchsetzung seiner Pläne, neben der regelmäßigen Abhaltung von Synoden und dem Erlass von normativen und disziplinären Maßnahmen gegenüber dem Klerus und dem Kirchenvolk seiner Diözese. Die Reihe von fünf Visitationen in den Tälern Leventina, Blenio und Riviera (1567, 1570, 1577, 1581, 1582) bezeugt seine besondere Aufmerksamkeit für das vom Diözesanzentrum entfernte, aber in vielen Hinsichten wichtige Gebiet, so dass die reichhaltige Überlieferung Aufschluss über die Vorbereitung, die Durchführung und die Auswirkungen gibt. Borromeo richtet seinen genauen Blick auf die Facetten-Vielfalt des lokalen Kirchenwesens und differenziert seine Haltung gegenüber den einzelnen Bestandteilen: Er weiß sich sowohl als hierarchisches Oberhaupt, wie auch als diplomatischer Gesprächspartner und als verständnisvoller Seelenhirt darzustellen. Die Reaktionen der Kleriker, der weltlichen Behörden und der Laien sind dementsprechend unterschiedlich in Bezug auf die einzelnen Punkte der von ihm verfochtenen Veränderungen der lokalen Zustände. Im Beitrag werden die Herangehensweise Borromeos, die Dynamik der Reaktionen und Gegenreaktionen sowie die Gründe für den partiellen Erfolg des Reformwerks betrachtet.

Abstract
Within the framework of the reform efforts of Charles Borromeo, his pastoral visitations represent one of the main instruments for the implementation of his plans, alongside the regular holding of synods and the decreeing of normative and disciplinary measures concerning the clergy and the churchgoers of his diocese. The series of five visitations in the valleys of Leventina, Blenio and Riviera (1567, 1570, 1577, 1581, 1582) attest to his particular attention to the area which, though at a distance from the centre of the diocese, was very important in many respects, so that the extensive records provide information about the preparation, execution, and consequences of these visitations. Charles Borromeo looked closely at the rich diversity of the local church and differentiated his stance towards the individual components. He knew how to present himself both as hierarchical head and as a diplomatic interlocutor and sympathetic pastor. The reactions of the clerics, the secular authorities and the laity are accordingly different with respect to the individual aspects of the changes in the local conditions advocated by him. This contribution looks at Borromeo's approach, at the dynamics of the reactions and counter-reactions, as well as at the reasons for the partial success of his reform work.

#Buch_RZ.indb 92 17.10.2010 18:04:45

Borromeos Informationsreise durch die Schweiz (1570), seine »Informatio« und die Pläne für eine zweite Reise

von Mario Galgano

1 Einführung – Der »reisefreudige« Kardinal

»Era solito il Sig.r cardinale dimostrare amorevolezza particolare alli Signori Svizzeri et Grisoni, per esser di paesi infetti d'heresia.«[1]

Mit diesem Zitat erklärt der Kammerdiener Ambrosius Fornero, weshalb sein Arbeitgeber Carlo Borromeo[2] die Schweiz mochte und folglich dort hinfuhr. Ob Carlo Borromeo ein reisefreudiger Mensch war oder nicht, ist hier nicht die Frage. Es scheint aber auf den ersten Blick bemerkenswert zu sein, wie oft und intensiv Borromeo in seinem Leben herumreiste. Neben der Quantität der Reisen heben sich auch die Reisedistanzen hervor: Aus heutiger Sicht mögen diese Fahrten nicht als sonderlich weit entfernte Reisen gelten.[3] Möglichst weit weg von seinem Zuhause zu sein, lag ihm wohl selber nicht besonders am Herzen. Vielmehr richtete er seine Reisezwecke an ganz bestimmte Ziele, die er im Namen der katholischen Kirche verfolgte. Er mutete sich dabei Gegenden zu, die seinem eigenen Kulturkreis unweigerlich fremd wirken mussten.[4]

Im nachfolgenden Beitrag geht es um die Reise Borromeos in die Schweiz im Jahr 1570. Vorab kann festgestellt werden, dass Borromeo nicht aus reiner

1 Zitat vom Kammerdiener Ambrosius Fornero über die Schweizreise von Carlo Borromeo. Zit. nach: *Heinrich Reinhardt*, Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeos, fortgesetzt und herausgegeben von *Franz Steffens*, Solothurn 1906; Band I, Solothurn 1910, CCCXV.

2 In diesem Beitrag wird der Name jeweils auf Italienisch geschrieben. Historiker haben immer wieder auch die deutsche Variante »Karl Borromäus« verwendet, bei Zitaten wird die jeweilige Variante benutzt. Selbstverständlich sind beide Varianten gleich bedeutend.

3 Eine der ersten und wohl bedeutendsten Reisen Borromeos war seine Reise von Mailand nach Rom im Jahre 1560. Er ging in die Ewige Stadt, weil sein Onkel zum Papst gewählt wurde. Interessant sind Borromeos Reisebeschreibungen, in denen er sich als »lebensfreudigen« Mann beschreibt.

4 Vgl. *Meinhard Schuster* (Hg.), Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart (Colloquium Rauricum 4), Stuttgart/Leipzig 1996.

#Buch_RZ.indb 93 17.10.2010 18:04:45

Abenteuerlust mehrere Reisekilometer unter die Füße nahm, um einige Gebiete der heutigen Schweiz genauer zu betrachten.[5] Seine Schweizreise hat mit der zentralen Figur des katholischen Reformators zu tun. Ihm war es sehr bewusst – oder zumindest war er davon überzeugt – wie »gefährlich« die Reformierten für seine Diözese und für die katholische Kirche im Allgemeinen sein konnten.[6]

Um die Figur des katholischen Reformators zu verstehen, muss man unweigerlich auf die Laufbahn von Carlo Borromeo hinweisen.[7] Der große Karrieresprung Borromeos fand wenige Jahre vor seiner Schweizreise statt: Nach dem Tod von Papst Pius IV. (Gian Angelo Medici) im Jahr 1566 entwickelte sich Carlo Borromeos Kirchenkarriere rasant weiter. Nicht zu vergessen: Pius IV. war Carlos Onkel mütterlicherseits gewesen. Daraufhin wurde Carlo Borromeo zum Erzbischof von Mailand ernannt. Diese Stelle galt bereits zu seiner Zeit als eine wichtige Position innerhalb der römisch-katholischen Kirchenhierarchie.[8] Voller Tatendrang in Mailand machte er sich zum Ziel, die Tridentinischen Konzilsdekrete konkret umzusetzen.[9] Und dazu zählten seine zahlreichen Pastoralbesuche. Während seiner fast zwanzigjährigen Tätigkeit als Mailänder Erzbischof besuchte er alle rund 800 Pfarreien seiner großen Diözese; einige sogar mehrmals. Doch Carlo Borromeo wurde

5 Die Wahrnehmung des Fremden spielt in diesem Falle eine bedeutende Rolle. Vgl. *Schuster*, Begegnung mit dem Fremden (Anm. 4), 5: »Denn neben dem abstrakten Befund, den wir den allgemeinen Texten und Regelungen oder dem gut belegten, als charakteristisch zu bewertenden Einzelfall in bezug [sic!] auf Fremdes und Fremde abzugewinnen vermögen, ist doch stets auch die personale Dimension mit ihrer großen Variabilität und ihren Ermessensspielräumen im Auge zu behalten: die Begegnung zwischen einander fremden Lebensformen wird durch lebendige Menschen vermittelt, gestaltet und erlebt, das Fremde und der (bzw. die) Fremde sind nicht getrennt voneinander zu denken.«

6 Vgl. *Hubert Jedin*, Carlo Borromeo, Rom 1971, 26-27: »Prima dell'insediamento del Borromeo nella diocesi, verso il 1554, erano penetrati a Milano, tramite i rapporti commerciali e per la vicinanza della Svizzera e delle Leghe Grigie idee protestanti.«

7 Das Konzil war unter anderem eine Antwort auf das Vordringen der Reformation gewesen – Luther hatte von 1520 bis 1546 gewirkt –, und stand am Schluss im Zeichen des Kampfes gegen die »Ketzer«, also die Protestanten. Zu diesem Zweck wurde eine straffe Zentralisierung der innerkirchlichen Strukturen eingeleitet, vor allem durch regelmäßige Visitationen der Pfarreien; und es wurden die Lehrinhalte, zumal in Abgrenzung zum Protestantismus, verbindlich formuliert und durchgesetzt. Diesem Zweck dienten Kapuziner und Jesuiten – erstere als Missionare fürs einfache Volk, letztere als Lehrer der gebildeten Stände.

8 Borromeos Einsatz war gekennzeichnet von seinem Einfluss sowohl innerhalb der Kirche (Hierarchie) als auch in der politischen Sphäre. Vgl. *Jedin*, Carlo Borromeo (Anm. 6), 32: »D'altra parte, bisogna considerare che Borromeo aveva una concezione quasi medioevale del rapporto fra i due poteri laico ed ecclesiastico, ma soprattutto che egli riteneva l'illimitato esercizio della giurisdizione vescovile, non solo sul clero, ma in una certa misura anche sui laici, il presupposto di una efficiente attività pastorale.«

9 Vgl. *Jedin*, Carlo Borromeo (Anm. 6), 38: »La riforma della diocesi di Milano doveva servire da modello per l'attuazione dei decreti del concilio di Trento nella Chiesa universale. Era una delle idee dominanti del movimento di riforma che il rinnovamento della vita ecclesiastica dovesse partire dai vescovi ed essere realizzato nelle diocesi.«

#Buch_RZ.indb 94 17.10.2010 18:04:45

nicht nur als »reisender Erzbischof« bekannt, er kümmerte sich auch um die Ausbildung des Klerus. Für die Schweiz wichtig war die Gründung des Schweizer Kollegs in Mailand. Außerdem bemühte er sich um die Verbesserung der religiösen Erziehung des Volkes durch Predigt und Unterweisung in der christlichen Lehre.[10]

Seine Beziehung zum Fremden – also in diesem Falle gegenüber der Schweiz – muss also im Hinblick auf seine Biographie und den historischen Umständen in Betracht gezogen werden. Schon zu seiner Zeit galt aber: Eine Nation bzw. ein Staat war eine Gemeinschaft, die sich durch bestimmte – also definierbare – Merkmale kennzeichnete. Das wohl wichtigste Merkmal war die Unterscheidung der eigenen Gemeinschaft zum Fremden.[11]

Hier vorneweg: Für Borromeo bestand das Fremde weniger in der nationalen Zugehörigkeit. Vielmehr war Borromeos Bild des Fremden von der Konfessionszugehörigkeit geprägt.[12] Dabei machte er eine klare Unterscheidung zwischen »frommen« Katholiken und häretischen Gläubigen.[13] Borromeo beschreibt in seinen Schriften die Schweiz nicht als einen »Sonderfall«. Sein Schweizbild ist vielmehr ein Beispiel für eine allgemeine Denkweise über die kulturellen, sozialen und religiös-politischen Umstände der Eidgenossenschaft am Ende des 16. Jahrhunderts.[14]

10 Vgl. *Reinhardt*, Studien (Anm. 1), XXII: »Die eigentliche Grösse Carlo Borromeo's aber, das, wovor auch jene kühlen Kritiker sich in Ehrfurcht neigen, liegt auf sittlichem Gebiete: in der absoluten Selbstlosigkeit dieser Seele, in der Kraft und Tiefe ihrer religiösen Ueberzeugung, in der makellosen Reinheit, ja ascetischen Strenge dieses Lebenswandels.«

11 Vgl. *Meinhard Schuster*, Ethnische Fremdheit, ethnische Identität, in: *ders.* (Hg.), Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart (Colloquium Rauricum 4), Stuttgart/Leipzig 1996, 219: »Stellen wir abschließend die durch die Begriffe ›ethnische Identität‹ einerseits, ›Ethnizität‹ andererseits repräsentieren Positionen einschließlich ihrer unterschiedlichen Auffassungen von Fremdheit idealtypisch einander gegenüber, so liegt es nahe, von modernen Situationen auszugehen, die durch das Streben nach Bewahrung kultureller Sonderwerte im Staatsverband geprägt ist. Eine geläufige Überlegung besagt, daß Staaten entscheidend durch ihr Territorium bedingt sind: ohne Staatsgebiet kein Staat. Weil aber eine beliebige und gleichmäßig sich ausdehnende Fläche erst durch ihre Begrenzung zum Territorium wird, auf dem sich Staatshoheit entfalten kann, richtet sich das Augenmerk staatlicher Organisation notwendig mit besonderer Kraft auf die Fixierung und Kontrolle der Grenzen.«

12 Vgl. *Schuster*, Ethnische Fremdheit (Anm. 11), 219: »Diese Akzentuierung der Grenzen bedeutet aber zugleich die deutliche Konstituierung eines Drinnen und Draußen und damit die Schaffung der wesentlichen Voraussetzung für die Unterscheidung von externen und internen Fremden. Weil aber der staatliche Verband nicht einfach ein ethnisch neutrales Organisationsinstrument darstellt, sondern zumal in den alten Hochkulturen von einem Staatsvolk oder Staatsgesellschaft getragen wird, läuft die Situation der internen Fremden auf ein Übereinander oder, von diesen aus gesehen, auf ein Untereinander verschiedener ethnischer Gruppen anstelle gegenüber den externen Fremden bestehenden Nebeneinanders hinaus.«

13 Vgl. *Enno Bünz*, Memoria auf dem Dorf. Pfarrkirche, Friedhof und Beinhaus als Stätten bäuerlicher Erinnerungskultur im Spätmittelalter, in: *Werner Rösener* (Hg.), Tradition und Erinnerung, Gießen 2003, 269: »Seine Ausführungen schildern noch das weithin altgläubig geprägte Frömmigkeitsleben der Menschen in der Innerschweiz […] und sind kulturgeschichtlich von größtem Interesse.«

14 Vgl. *Bünz*, Memoria (Anm. 13), 270: »[Carlo Borromeo] schildert wesentliche Elemente der spätmittelalterlichen Memoria, die keineswegs nur in der Innerschweiz begegnen, sondern für die Totenfürsorge in vielen Landschaften des deutschsprachigen Raumes charakteristisch sind.«

#Buch_RZ.indb 95 17.10.2010 18:04:46

2 Forschungsstand und Quellen

Über Carlo Borromeo wurde bisher sehr viel geschrieben. Es gibt aber nur eine geringe Zahl an deutschsprachigen Studien, die seine Beziehung zur Schweiz beschreiben. Im Laufe der Jahrzehnte und Jahrhunderte haben sich neben einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung vor allem viele »Bewunderungsschreiben« über Borromeo angehäuft. Als Referenzwerk – und vor allem als Quellenfundgrube – gilt sicherlich das Werk von Heinrich Reinhardt mit dem Titel *Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini*[15], das nach seinem Tod von Franz Steffens fortgeführt wurde. Die beiden Historiker haben dieses mehrbändige Werk zwischen 1907 und 1929 verfasst. Sie gehen vor allem auf den ersten »offiziellen« Nuntius in der katholischen Eidgenossenschaft ein. Neben Bonhomini weisen sie tiefgründig auf die Beziehung Borromeos zur Schweiz hin. Im Vorwort zum ersten Band schreiben sie: »Aber nicht nur als vertrauten Freund und Ratgeber Bonhomini's während seiner schweizerischen Nuntiatur lernten wir bei unseren Studien Carlo Borromeo kennen: immer deutlicher zeigte sich uns, dass der Kardinal von Mailand geradezu der Begründer der Nuntiatur Bonhomini's und damit überhaupt der ›tridentinischen‹ Nuntiatur in der Schweiz ist.«[16]

Im vatikanischen Geheimarchiv finden sich keine nennenswerten Dokumente über die Schweizreise Carlo Borromeos. Dies liegt wohl daran, dass sich Borromeos Briefe vorwiegend in den Mailänder Bibliotheken »Ambrosiana« und »Trivulziana« befinden. Im Vatikan hingegen ist der Briefwechsel mit der Kurie und anderen Bischöfen aufbewahrt.[17]

Im Allgemeinen fällt auf, dass sich die Literatur über Borromeo vor allem auf einige Aspekte des Mailänder Erzbischofs bzw. der Figur des des katholischen Reformators konzentriert. Eine fundierte Analyse über Borromeos Beziehung zur Schweiz – mit Ausnahme von Reihnardt-Steffens – ist als solche nicht zu finden. Joseph Müller hat zwar 1921 spezifisch die Beziehung Borromeos mit St. Gallen aufgezeigt und dabei auch am Rande über die Schweizreise berichtet[18], sein Werk ist trotzdem in die Reihe der »Einzelaspekte über Borromeo« einzuordnen.

15 Diese Briefe fanden die beiden Historiker in der Ambrosiana in Mailand. Vgl. *Heinrich Reinhardt / Franz Steffens*, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581. Documente, I. Band: Aktenstücke zur Vorgeschichte der Nuntiatur 1570-1579. Die Nuntiaturberichte Bonhomini's und seine Correspondenz mit Carlo Borromeo aus dem Jahre 1579. Bearbeitet von *Franz Steffens* und *Heinrich Reinhardt*, Solothurn 1906, X: »Dort fanden wir unter anderem die ausführliche Information über die kirchlichen Verhältnisse in der katholischen Schweiz, welche Carlo Borromeo nach seiner Reise in die Eidgenossenschaft im Jahre 1570 verfasst und dem Cardinal von Piacenza zur Mitteilung an den Papst zugesandt hatte.«

16 Zit. nach: *Reinhardt / Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), IX.

17 Vgl. http://asv.vatican.va/de/fond/index/a.htm (Datum 1.1.2009)

18 *Joseph Müller*, Karl Borromeo und das Stift St. Gallen, Freiburg i.Ue. 1921.

19 Die besondere Lage des Tessins, vor allem der Stadt Bellinzona als wichtiger Kreuzungspunkt zwischen Nord und Süd und Schlüssel zu den Alpenpässen, machten dieses Gebiet für die Machthaber früherer Zeiten begehrenswert und sie versuchten es in blutigen Kriegszügen zu erobern. Como und Mailand übten ihre Herrschaft aus, dann kamen die Schweizer, die das Territorium in Vogteien aufteilten (1500-1800).

#Buch_RZ.indb 96 17.10.2010 18:04:46

3 Der historische Kontext

Borromeo wirkte zur Zeit des Pontifikats Pius V. (1566-1572) als Erzbischof von Mailand. Es war eine Zeit, die geprägt war von einer gegenseitigen Intoleranz zwischen Protestanten und Katholiken. Dabei ging es auf beiden Seiten darum, den »Gegner« mit allen Mitteln zu besiegen bzw. zu beseitigen. Man denke hierbei an die Angriffe der Hugenotten in Montpellier, die 150 katholische Priester töteten und zehntausende Kirchen zerstörten. Dies führte im August 1572 zur so genannten Bartholomäusnacht, in der 4.000 Hugenotten allein in Paris getötet wurden. Die Todesstrafe wegen Religionszugehörigkeit war damals umstritten: Petrus Canisius beispielsweise befürwortete sie »nur«, wenn die Strafe gegen Katholiken-Gegner verhängt wurde, so sagte er in einer Predigt im August 1571 in Innsbruck. Zwei Monate vorher hatten in Chur die 70 bündnerischen Synodenmitglieder beschlossen, die katholischen »Papisten« zu verfolgen und zu töten. Damit unterstützten sie die Thesen von Thomas Egli – einem Anhänger Heinrich Bullingers.

Diese Beispiele bilden den Kontext, um den Besuch Borromeos in der Schweiz besser einzuordnen. So wird auch verständlicher, weshalb Carlo Borromeo ein strikter Anhänger des Tridentinischen Konzils war und warum er die Konzilsdekrete unbedingt umsetzen wollte.

4 Carlo Borromeo und die Schweiz

Der Augsburger Friede von 1555 zwischen Protestanten und Katholiken hatte das Prinzip »Cuius regio, eius religio« eingeführt. Damit wurde dem Volk vorgegeben, was es zu glauben hatte bzw. welcher Kirche es angehören sollte, denn die Religionsfreiheit wurde am Ende des 16. Jahrhunderts in Europa nur den Adligen gewährleistet, nicht aber dem einfachen Volk. Was die Mailänder Diözese betraf – und somit das Zuhause Carlo Borromeos –, so war sie vom katholischen König von Spanien abhängig und sein Bistum blieb somit von der – aus katholischer Sicht – »protestantischen Häresie« verschont. Das galt aber nicht für die benachbarten Tessiner Täler, die aus verschiedenen Gründen enge Kontakte mit den Protestanten pflegten.[19]

Was für das Deutsche Reich galt, kann man auch für die eidgenössischen Kantone sagen: Jeder Ort war darauf erpicht, seine Autonomie zu wahren. Dies galt auch für die katholischen Ortschaften, die zwar weiterhin katholisch geprägt waren, doch keine Einmischung der kirchlichen Autorität akzeptierten. Das ging sogar soweit, dass sie diese »fremde Behörde« nicht einmal für innerkirchliche Angelegenheiten auf ihrem Territorium anerkannten.

Auf Antrag der katholischen Orte wurde Carlo Borromeo 1560 zum »Protector Helvetiae« ernannt. Seine Hirtenbesuche und diplomatischen Reisen in die

#Buch_RZ.indb 97 17.10.2010 18:04:46

katholischen Orte erlaubten es ihm, die moralisch kläglichen sowie materiell armen Lebensumstände des Klerus und der Bevölkerung zu sehen. Er wollte die Grundlagen für eine weitgreifende geistige Erneuerung legen[20], wobei es ihm durchaus bewusst war, dass die Mittel der Tridentinischen Reform insbesondere in jenen Gebieten umgesetzt werden sollten, in denen die Reformation seinen Ursprung fand. Deshalb musste er die Schweiz genau unter die Lupe nehmen. Es musste auf ihn erstaunlich wirken, dass es in der Eidgenossenschaft reformierte und katholische Kantone gab, die miteinander politisch, wirtschaftlich und teilweise sozial verbunden waren. Für Borromeo war aber eines klar: In den katholischen Ortschaften sollten die Dekrete des tridentinischen Konzils vollumfänglich umgesetzt werden.[21]

5 Borromeos »Informatio«

»Il nucleo del popolo è buono e valente … sono probi nel commercio … si viaggia per strade senza pericolo di rapine … per quanto danaro si offra non si trova nessuno disposto a violare le feste e a portare il bagaglio a un viandante in tali giomi … sono talmente attaccati alla religione cattolica che volontieri comincerebbero una nuova guerra contro i cantoni protestanti per purgarli dall'eresia.«[22]

Das schreibt Borromeo in seinem Informationsschreiben über die Schweizer. Er nützte die Gelegenheit des Schweizbesuchs, um seine Eindrücke und Beobachtungen an Papst Pius V. weiterzuleiten.[23] Diese Schriften – die wir im Folgenden *Informatio* nennen – bilden die »Fundgrube«, aus der wir das Schweizbild Borromeos herauslesen können. Es handelt sich also nicht um einen ein-

20 Vgl. http://hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10211.php (Datum 1.1.2009)
21 Das Interesse Borromeos an der Schweiz war auch dem Heiligen Franz von Sales bekannt. So schreibt er in einem Brief an Johanna Franziska von Chantal am 14. Oktober 1604: »Cet esprit si rigoureux, mangeant souvent avec les Suisses ses voisins, pour les gaigner à mieux faire, il ne faisoit nulle difficulté de faire des carroux ou brindes avec eux à chaque repas, outre ce qu'il avait beu pour sa soif. Voilà un trait de sainte liberté en l'homme le plus rigoureux de cet âge.« Zit. nach: http://www.nonsolobiografie.it/biografia_san_carlo_borromeo.html (Datum 1.1.2009)
22 Zit. nach: *Heinrich Reinhardt/Franz Steffens*, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581. Einleitung: Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeos. Von *Heinrich Reinhardt*, nach des Verfassers Tode fortgesetzt und herausgegeben von *Franz Steffens*, Solothurn 1910, CCCXIV.
23 Vgl. *Müller*, Borromeo (Anm. 18), 25.
24 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), 4-17.
25 Das Schriftstück ist an Kardinal Alciati gerichtet.
26 Wörtlich schreibt Borromeo: »meschiato con quelle esshorbitanze, che trovai nella prima visita mia in quella parte di diocesi sottoposta al dominio loro temporale, le quali sono anche maggiori indentro.« Zit. nach: *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXIII.
27 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), 6: »Nel paese de' Cinque Cantoni catholici svizzeri generalmente si vede simplicità d'animo nei popoli, et facilità a lasciarsi reggere da chi li piglia con dolcezza; sono reali nel conversare et nel traficar l'un con l'altro.«
28 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), 11: »Et é cosa miseranda in alcuno di questi luoghi cosi misti, che in una istessa chiesa vadano i catholici a udire la messa et predica, et gli heretici dapoi ad ascoltare i loro predicanti.«

zigen Text, sondern gleich um mehre Dokumente von Borromeo oder an ihn gerichtete Briefe. Diese Texte helfen uns, seine Eindrücke besser einzuordnen. Insgesamt kann man mindestens 23 verschiedene Dokumente unterscheiden, die direkt oder indirekt die Schweizreise Borromeos beschreiben. Der Großteil der Schweizbeschreibungen findet sich in der so genannten »Information Carlo Borromeo's zu Handen des Cardinals von Piacenza«,[24] wie es bei Reinhardt-Steffens offiziell heißt. Diese »Informationsschrift« wurde am 30. September 1570 verfasst und richtete sich an Kardinal Paolo d'Arezzo, den Erzbischof von Piacenza. Kardinal Paolo war aus drei Gründen Borromeos Ansprechpartner: Erstens war der damals neu kreierte Purpurträger geographisch gesehen ein »Nachbar« Borromeos, damit wollte der Mailänder Erzbischof seinen Amtsbruder in Piacenza auf dem Laufenden halten. Ein zweiter Grund liegt darin, dass Kardinal d'Arezzo ein ähnliches Welt- und Kirchenbild hatte wie Borromeo. Hinzu kommt noch die Tatsache, dass der Erzbischof von Piacenza im Begriff war, nach Rom zu reisen, wo er länger bleiben wollte. Borromeo rechnete wohl damit, dass er in Rom auf einen geeigneten Verbündeten zählen konnte.

Dem Papst schrieb er am 14. September 1570 einen Brief über den »Erfolg der Reise«.[25] Zwar habe Borromeo »negative«[26] – und somit kirchenrechtlich nicht korrekte – Phänomene bei seinem Besuch gesehen, doch im Allgemeinen habe er in der katholischen Gesellschaft der Schweiz eine bedeutende Zuneigung gegenüber der Kirche vorgefunden.[27] Borromeo hatte sich – und das schreibt er in seinem Brief an den Kardinal von Piacenza – von vielen Schweizern »wohltuend berührt gefühlt«. Das Schweizer Volk – zumindest der katholische Teil – sei im Großen und Ganzen »ein ernstes, schlichtes und tüchtiges Volk«. Erfreut zeigte er sich über die Art und Weise der Beziehung und das Verhältnis der Katholiken zu den Reformierten in der Schweiz: Die Katholiken würden nämlich ihre Konfession »gut verteidigen« und wüssten genau, wie sie sich zu verhalten haben. Für Borromeo war es dennoch skandalös, dass es gemischt-konfessionelle Kantone gab. Dort sei es nämlich so, dass die Katholiken rege an den reformierten Gottesdiensten teilnehmen würden. All seine Beobachtungen wurden zu einem späteren Zeitpunkt schriftlich bearbeitet als die eigentliche Reise.[28]

Neben der »Information an den Kardinal von Piacenza« gibt es weitere sechs Briefe, die an den Kardinal d'Arezzo gerichtet sind oder von ihm stammen. Weitere aufschlussreiche Texte, die die Schweizbeschreibung bereichern, sind eine Instruktion und fünf Minuten (also Briefe) für den Mailänder Domkanoniker Cesare Spetiano, der später eine steile Kirchenkarriere durchlief. Ihm sandte Borromeo Richtlinien und Anmerkungen, die dieser dann nach Rom weiterleiten sollte. Alle Texte wurden zwischen September 1570 und März 1573 verfasst. Daneben gibt es auch einen Korrespondenzaustausch mit Melchior Lussy sowie mit dem ehemaligen Borromeo-Lehrer und bedeutenden römischen Kurienmitglied, Kardinal Francesco Alciati, der einer seiner engsten Mitarbeiter war.

#Buch_RZ.indb 99 17.10.2010 18:04:46

6 Borromeos Informationsreise 1570

»Die so berühmt gewordene »Schweizerreise« Carlo Borromeo's entsprang nicht einem plötzlichen Einfall des Cardinals.«[29]

So lautet ein Zitat von Reinhardt-Steffens zu den Gründen der Schweizreise Borromeos. Carlo Borromeo unternahm seine Reise in die Schweiz im Sommer 1570, sein Ziel war Hohenems. Dort lebte seine Stiefschwester Hortensia, die seit 1565 mit dem Grafen Hannibal von Hohenems vermählt war.[30] Auch wollte Borromeo Melchior Lussy besuchen[31], der Botschafter der katholischen Orte beim Tridentinischen Konzil gewesen war. Neben diesen beiden »Besuchszwecken« stellt Franz Steffens fest, dass die Reise »sorgfältig vorbereitet war«.[32] Da Steffens' Analyse in einer Zeit des Aufkommens der Psychoanalyse durchgeführt wurde, verwundert es nicht, dass er die Gründe der Schweizreise auf eine »psychologische« Ebene stellt.[33] So habe Borromeo den Wunsch geäußert, »einmal die deutsche Schweiz aus eigener Anschauung kennen zu lernen«.[34] Gleichzeitig stellt Steffens fest, dass Borromeo bereits einige Deutschschweizer persönlich kannte, doch der »wahre Grund« liege gemäß Steffens darin, dass Borromeo mit den Machthabern über das Tessin sprechen wollte,[35] weitere Gründe seien nebensächlich. Wir wissen auch, dass Borromeo seine Reisepläne im Vorfeld mit dem Papst besprochen hatte.[36]

Für Historiker wichtig: Borromeos Reise im Gebiet der heutigen Schweiz wurde in seinen Schriften sehr detailliert dargestellt. So werden die »guten« und die »schlechten« Seiten der Schweizer Katholiken aufgezählt. Wie zu seiner Zeit üblich, wird aber alles vereinfacht dargestellt, das heißt in einen Topf geworfen. So gelten die katholischen Laien im Allgemeinen als »aufrechte Katholiken«, die aber sehr einfache Menschen seien. Borromeo stellte fest, dass es sich bei den Schweizer Katholiken vor allem um Gläubige handelte, die eigentlich die Gerichtsbarkeit der Kirche gar nicht ernst nahmen. Dies hätte seiner Meinung

29 Zit. nach: *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCX.
30 Vgl. *Müller*, Borromeo (Anm. 18), 24.
31 Vgl. *Jedin*, Carlo Borromeo (Anm. 6), 44.
32 *Steffens* fügt hinzu, dass dies »übrigens dem wohl energischen, aber zugleich besonnen Wesen des Cardinals entsprach«. Zit. nach: *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXI.
33 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXI: »Es mochte dem italienischen Prälaten reizen, auch das Land jenseits des Gotthard kennen zu lernen, aus dem diese eigenartigen Menschen kamen, die jedenfalls ganz interessante psychologische Probleme waren und ihm teils Sympathien einflössten, teils aber auch als weltlichen Herren seiner tessinischen Diöcesanen schwere Sorgen bereiteten.«
34 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXI.
35 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXI: »Hauptsächlich waren es seine Anstände mit diesen Herren in Fragen der kirchlichen Jurisdiction und der Pfründenverleihung in den ›tre valli‹, die in dem Cardinal den Entschluss zur Reife brachten, über den Gotthard zu steigen.«
36 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCXI. Mit der Abschrift des Briefes.

#Buch_RZ.indb 100 17.10.2010 18:04:46

nach schleunigst geändert werden sollen. Auch wenn er viele weitere negative Punkte aufzählt, die vor allem das Glaubensverhalten betreffen, so sind in Borromeos Beschreibungen ebenso die gastfreundlichen Seiten der Schweizer nachzulesen. Deshalb verwundert es nicht, dass er gleich mehrere Reiseetappen unter die Füße nahm. Ein großer Kritikpunkt in Borromeos Schweiz-Beschreibung war die »Zuneigung der Schweizer zum Geld«, die dem asketisch wirkenden Oberhirten wohl ein Gräuel sein musste. Einen positiven Aspekt sah er aber in der Tatsache, dass es sich bei den Schweizer Gläubigen um »aktive Teilnehmer« der Gottesdienste handelte. Daher schien es ihm wichtig zu sein, die Schweizer Katholiken in dieser Hinsicht zu unterstützen.[37]

6.1 Die Reiseroute und Begleiter

Die Reiseroute Borromeos ist in den Werken von Eduard Wymann mit dem Titel: *Der heilige Karl Borromäus und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenz aus den Jahren 1576-84* und bei Reinhardt-Steffens beschrieben worden.[38]

Was die Reisebegleiter betrifft,[39] so war Carlo Borromeo inkognito unterwegs.[40] Steffens zählt den Kanoniker Luigi Moneta als einen der »Reisegenossen« auf. Borromeos Freund Giovanni Francesco Bonhomini – der spätere erste »offizielle« Nuntius in der katholischen Schweiz – war sicherlich dabei.[41] Kammerdiener Ambrosius Fornero zählte ebenfalls zu den Begleitern auf der Informationsreise.[42] Insgesamt bestand die Reisegruppe aus zwölf Personen. Dank Borromeos Kammerdiener Fornero wissen wir einiges über die Reiseroute und die Begebenheiten in den einzelnen Ortschaften, über die er nämlich berichtet hat. In seinen Texten steht, dass die lokale Bevölkerung trotz der »diskreten Reisemodalitäten« die Gäste feierlich empfing. Diese Texte sind bei Reinhardt-Steffens nachzulesen.[43]

37 Er selbst engagierte sich auf diesem Gebiet, indem er 1579 in Mailand das Collegium Helveticum gründete, das den Schweizer Klerus ausbilden sollte und mit 50 Stipendien ausgestattet war; zudem unterstützte er die Gründung des Collegio Papio in Ascona (1584). Durch diese Beispiele ermutigt, liessen sich die Jesuiten 1579 in Luzern, später auch in Freiburg und Pruntrut nieder. Vgl. http://hls-dhs-dss.ch /textes /d/D10211.php (Datum 1.1.2009)

38 *Reinhardt/Steffens*, Einleitung (Anm. 22), 317-319.

39 Vgl. *Jedin*, Carlo Borromeo (Anm. 6), 52: »Nei rapporti con i suoi collaboratori e con la sua »famiglia« Borromeo teneva rigorosamente alle distanze. Mai parlò con loro di altro che di argomenti severi e attinenti alle sue funzioni. Nel corso dei viaggi dedicati alle visite pastorali questi rapporti si scioglievano alquanto.«

40 Vgl. *Müller*, Borromeo (Anm. 18), 24.

41 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXIII.

42 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXV: »Als Dolmetscher diente Ambrosius Fornero, ein Schweizer (aus Freiburg im Uechtland gebürtig), der schon in früher Jugend als Page in das Haus des Cardinals gekommen war und bis zu dessen Tod in seinem Dienste blieb.«

43 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur (Anm 15), 3-17.

6.2 Borromeos Besuch ins Tessin

Aufschluss über die Reise und die anschließende »Informationsübersendung« nach Rom finden sich im Brief Borromeos vom 30. September 1570 an den Kardinal von Piacenza. Aus diesem Text erschließt sich, dass die Schweizreise in drei Etappen unterteilt werden kann. In einer ersten Etappe vom 2. August bis 18. August 1570 besuchte Borromeo das Tessin und widmete somit rund zwei Wochen seiner Visitation den drei Tessiner Tälern. Dieser »Tessiner-Reiseteil« beinhaltete auch den Austausch mit Vertretern aus Graubünden.[44]

Borromeo beschreibt die Tessiner und Bündner in seinen Briefen vom 14. September 1570 an Kardinal Giovanni Ricci (1567-1574), der von 1563 bis 1564 Camerlengo war und am 3. September 1567 Erzbischof von Pisa wurde, positiv. Was Graubünden betrifft, so bestand Borromeos Ziel darin, die »Häretiker« aus diesem Gebiet zu vertreiben, wozu er auch den Kontakt mit den Behörden nutzte. Mit »Häretikern« waren für einmal nicht nur die Reformierten gemeint, sondern auch katholische Priester, die sich »falsch« verhielten und deshalb bestraft werden sollten. Dazu zählte beispielsweise das Konkubinat, das allgemein bei den Geistlichen in der Schweiz sehr verbreitet gewesen sein soll, so Borromeo. Im Tessin hingegen traf er auf eine »gute Gesellschaft«, die sich vorbildlich verhielt. Dennoch fand er in Locarno einige »Häretiker« – in diesem Falle Reformierte gemeint –, die sie längst hätten ausweisen sollen. Die Ausweisung sei mit den reformierten Kantonen abzusprechen, denn es müsse unbedingt eine »Vermischung« verhindert werden, so Borromeo im Brief an den Kardinal von Pisa.[45]

44 Vgl. *Paolo D'Alessandri*, Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e i suoi territori, Locarno 1909, 120ff.
45 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXIV (Fußnote).
46 *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXIII.
47 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXXIV.
48 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), 8: »Hanno particolar zelo della professione della fede cattolica et una aperta inimicizia con gli heretici et suoi vicini, coi quali, sebene sono collegati per le cose temporali, mostrano però tal dispositione, che, ogni poco d'appoggio che avessero de principi cattolici, non haveriano maggior desiderio che di rompere di nuovo la guerra con i Cantoni heretici.«
49 Er war 1558 bis 28.1.1594 Pfarrer in Altdorf und starb 1598. 1559 wurde er zusammen mit seinen beiden Söhnen ins Urner Landrecht aufgenommen d. h. eingebürgert.
50 Vgl. http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D45952.php
51 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), 11: »Et é cosa miseranda in alcuno di questi luoghi cosi misti, che in una istessa chiesa vadano i catholici a udire la messa et predica, et gli heretici dapoi ad ascoltare i loro predicanti.«
52 Es herrscht Unklarheit darüber, ob er wirklich zuerst Einsiedeln oder nicht eher direkt von Zug nach St. Gallen weiter reiste. Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXIX.
53 Borromeos Schwester Hortensia und ihr Mann hatten kurz vor Borromeos Schweizreise und Besuch ihr jüngstes Kind verloren. In dem Briefaustausch zwischen Borromeo und seiner Schwester wird dies mehrfach betont. Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXI.

#Buch_RZ.indb 102 17.10.2010 18:04:46

6.3 Borromeos Besuch in die Zentralschweiz

Der zweite Abschnitt der Reise betrifft den Besuch der Zentralschweiz. Der Empfang sei »überall möglichst schlicht und einfach« gewesen. Am 20. August kam Borromeo in Altdorf an, und traf dort den damals regierenden Landammann Jakob Arnold.[46] Nach dem Besuch in Uri folgte die Weiterreise nach Stans, wo Borromeo seinen »alten Freund« Melchior Lussy antraf.[47] Mit Lussy hat Borromeo vor allem über die Umsetzung des tridentinischen Konzils gesprochen.[48] Nach Stans folgte der Besuch in Sachseln, um dort Bruder Klaus (1417-1487) zu gedenken. Damals war der Eremit weder selig- noch heiliggesprochen. Am Abend kam Borromeos Reisegruppe in Luzern an, wo er im Franziskanerkloster übernachtet. Man kann davon ausgehen, dass Borromeo vom 22. bis 24. August 1570 in Luzern war. Der 24. August war ein Gedenktag des Heiligen Bartholomäus und somit ein Feiertag. Borromeo zelebrierte gemäß der noch erhaltenen Überlieferung einen Gottesdienst in der Luzerner Hofkirche und soll dann in Richtung Einsiedeln weiter gereist sein. So habe er am 24. August 1570 die Nacht in Zug verbracht. In dieser Ortschaft traf er auf einen Pfarrer, der ganz seinem Gusto entsprach: Gregor Vogt war im Gegensatz zum Altdorfer Pfarrer Heinrich Heil[49] und dem Luzerner Pfarrer Johan Hürlimann[50] ganz auf der Linie des Konzils.[51] Dann folgte der Besuch in Einsiedeln. Der Marienwallfahrtsort und das Benediktinerkloster seien – so Borromeo – Stätten gewesen, von denen er sagen könne, dass er »mit Ausnahme des heiligen Hauses von Loreto nie einen andächtigeren Ort gesehen« habe. Negativ fiel Borromeo hingegen der Einsiedler Abt Adam Heer auf und bemängelte das – so würde man heute sagen – schlechte Management des Klosters.[52]

6.4 Borromeos Besuch in die Ostschweiz

Nach Einsiedeln kommt der dritte Teil der Reise in die Schweiz: Es folgen Lichtensteig am 26. August, St. Gallen am 27. August, Rorschach am 28. August und schließlich das Endziel Hohenems am 29. August. Der Aufenthaltsort am darauffolgenden Tag ist unbekannt. Nachdem er das Zürcher Gebiet bereist hatte, kam er durch die Toggenburger Landschaft in die Ostschweiz nach St. Gallen. Der Abt von St. Gallen, Othmar II., führte ihn durch sein Gebiet. Bei seiner Schwester Hortensia blieb Borromeo nur für kurze Zeit, um gleich wieder nach Hause zurück zu kehren.[53] Auf seiner Rückreise traf er nochmals mit wichtigen Schweizer Persönlichkeiten seiner Zeit zusammen und so war er am 31. August in Schwyz und am 1. September in Altdorf.

#Buch_RZ.indb 103 17.10.2010 18:04:46

6.5 Borromeos Beschreibungen

Die Schweizer nähmen die Religion ernst und empfingen »das Heilige« mit »Ehrfurcht«, so Borromeo in seinen Schriften. In der Kirche benähmen sie sich »gesittet und würdig« und legten eine »inbrünstige Andacht« beim Beten an den Tag.[54] Weiter seien die Schweizer »ein ehrliches Volk« und würden im Gegensatz zu den Italienern jener Zeit »keine blutigen« Racheakte bei Fehden durchführen. Auch die Kleidung spielt bei Borromeos Beobachtung eine Rolle: Mädchen und Frauen würden sich »züchtig verhüllen«[55], junge Männer bilden als »kleine Altardiener« und »Sänger« ein »hoffnungsvolles neues Priestergeschlecht«.[56] Neben diesen positiven Aspekten – so Reinhardt-Steffens – sei Borromeo »nicht blind für die Fehler und Schwächen dieses Volkes« gewesen: So seien die Schweizer durchaus sehr habsüchtig – ein Zeichen hierfür sei der stark verbreitete Wucher. Auch das Justizwesen sei in einem schlechten Zustand, so Borromeo in seinen Schriften. Des Weiteren seien die Schweizer vor allem »Genussmenschen«, die in »anstössiger Weise ergeben« seien.[57] Sein besonderes Augenmerk legt aber Borromeo auf die Situation der Geistlichen in der Schweiz: »Keine Würde im Auftreten, keine Sorgfalt in der Behandlung heiliger Dinge, keine innere Reinheit; diese weltlich gekleideten Menschen, die das Heiligtum verkommen lassen, und es wagen, befleckten, schuldbeladenen Herzens zum Altar des Herrn zu treten.«[58]

Reinhardt-Steffens schreiben sogar, dass Borromeo mit einigen Priestern unter vier Augen »sehr ernst gesprochen« habe. Diese hätten wohl »mit Tränen in den Augen« versprochen, »sich zu bessern«, deshalb wundere sich Borromeo nicht, dass Laien »wenig Ehrfurcht vor solch unwürdigen Vertretern des Heiligen fühlen.« Und dies sei auch der Grund, weshalb viele Schweizer Katholiken den Sakramenten fernbleiben würden. Ein weiterer Kritikpunkt Borromeos war die Arbeit mit der geistlichen Gerichtsbarkeit. So würden in der damaligen Schweiz die Laien bei juristischen Streitfällen die Geistlichen nicht vor einem kirchlichen Gericht verantworten, sondern bei einem

54 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXIV-CCCXXV.
55 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), 9: »Non é da tacere la grande honestà et modestia del vestire delle donne; dove, non solo si vede nissuna lascivia donnesca, ma si nelle vergini come nelle maritate è honestissimo.«
56 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXVI.
57 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXVI: »diese naiv rohe Sittlichkeit versteht weder der Italiener noch der Ascet in ihm, und der letztere findet, dass derartiges die Männer auch nach anderer Richtung unenthaltsam machen muss.«
58 Zit. nach: *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXVII.
59 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), 13: »Et per il rispetto, che portano al Concilio di Trento, havrebbe questa persona, ch'andasse, da mostrare coi popoli, d'esser mandato da N.S. a procurare l'essecutione del Concilio di Trento in molte cose, che S. B.(ne) ha havuto informatione,…«
60 Damit meint er ungerechte und unsachgemäße Usurpationen von Seiten der Priester, die sich durch ihre kirchliche Stellung wirtschaftliche Vorteile verschaffen könnten.
61 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), 10: »Consumano la maggior parte del tempo in

#Buch_RZ.indb 104 17.10.2010 18:04:46

»zivilrechtlichen« Gericht. Dazu komme auch eine klare Anklage der Simonie gegenüber vielen Priestern. Borromeos Fazit: Die katholische Schweiz braucht einen »Bewacher« vor Ort und das könne nur – so Borromeo – ein päpstlicher Gesandter sein.[59] In seinem Memorandum ging Borromeo aber auch auf weitere notwendige Reformpunkte für die Schweiz ein, so müsse unbedingt für die »korrekte« Ausbildung des jungen Klerikerstandes gesorgt werden. Was die Ausbildung der Laien betraf, lag es ihm daran, dass sie nicht von den Geistlichen ökonomisch »missbraucht« werden sollten.[60] Und ein abschließender allgemeiner Kritikpunkt betraf die Unsitte der Schweizer, was das Essen und – in schlimmeren Maßen – das Trinken betraf.[61]

7 Borromeos Pläne für eine zweite Schweizreise

Die Reise von 1570 musste unweigerlich einen bedeutenden Eindruck bei Borromeo hinterlassen haben.[62] Der Besuch der Deutschschweiz 1570 war bereits eine Folge seiner Zweitreise in die Tessiner Täler, die zum Mailänder Erzbistum zählten.[63] Eine weitere Reise in der Schweiz wurde notwendig, nachdem der Vorschlag der Errichtung einer Nuntiatur konkreter wurde[64], was Papst Pius V. ausdrücklich forderte. Dazu schreibt das katholische Kirchenoberhaupt am 9. Juni 1571 einen Brief auf Latein an die sieben katholischen Orte, der Text ist im Luzerner Staatsarchiv in Original nachzulesen. Was fehlte, war aber ein Name eines päpstlichen Visitators. Der von vielen genannte Konstanzer Weihbischof Jakob Eliner schien dem Papst ungeeignet zu sein.[65] Es musste jemand sein, der sich mit der Schweiz auskannte, deshalb wundert es nicht, dass auch der Name Carlo Borromeo eingebracht wurde. Pius V. fragte ihn auch an, Borromeo war durchaus bereit. Doch es gab auch Verhinderungsgründe: So habe er eine große Diözese zu führen und auch die finanziellen Aspekte seien ungeklärt bzw. ungünstig für sein Bistum. Deshalb schlug Borromeo seinen Freund Giovanni Francesco Bonhomini vor, der ihn bei seiner Schweizreise

mangiare et bere, sì come é costume di quella-natione di stare due et tre hore a tavola per volta, et mangiano più volte al dì, et beveno a tutte l'hore, da che si può pensare quel che ne vada in conseguenza quanto alle carnalità.«

62 Was die weitere Beziehung zur Schweiz betrifft, so ist vor allem der Brief Borromeos vom 30. September 1570 aufschlussreich. Darin beschreibt er nicht nur die Situation der Schweiz, sondern geht auch auf weitere Projekte ein. Siehe dazu: *Reinhardt / Steffens*, Nuntiatur (Anm. 15), 3-17.

63 Vgl. *Reinhardt / Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXVI: »Denn zunächst galt es, diese Täler zum zweiten Male einer Visitation zu unterziehen.«

64 Damit verbunden ist auch der Kompetenzstreit zwischen einem solchen Nuntius und dem Bischof von Konstanz, dem ein Großteil des schweizerischen Gebiets unterlag. Aus Platzgründen wird auf eine nähere Analyse verzichtet.

65 Vgl. *Reinhardt / Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXXII.

#Buch_RZ.indb 105 17.10.2010 18:04:46

1570 begleitet hatte.[66] Trotzdem verfolgte Borromeo diese Schweiz-Mission weiterhin persönlich.[67] Er ging sogar soweit, alle Richtlinien zu bearbeiten und dem Nuntius jegliche Hilfe zur Verfügung zu stellen. Bei den Vorbereitungen auf diese zweite Reise wies Borromeo darauf hin, dass es zu spät für eine »politische Reise« sei, weil die Mai-Landsgemeinde »zu sehr vorgerückt« war. Auch befürchtete er, dass die Priester »Intrigen« gegen den Nuntius spannen würden.[68]

Die Reisepläne für eine weitere Schweizreise waren geprägt von dem positiven Erfahrungsaustausch mit Persönlichkeiten wie Ludwig Pfyffer aus Luzern, Melchior Lussy aus Stans, Hans Zumbrunnen aus Altdorf und dem Urner Walter Roll sowie anderen Figuren aus der katholischen Schweiz. In den Briefen, die im vatikanischen Geheimarchiv zu finden sind, schreibt Borromeo, wie »hart« die Schweizer beim Verhandeln gewesen seien, besonders wenn es um falsche Umsetzungen von kirchlichen Richtlinien gegangen sei. Für Borromeo galt wohl derselbe Spruch wie derjenige von Nicolò Lippmann, Bischof von Verona von 1548 bis 1558 und späterer Oberhirte in Bergamo, der sagte, dass »die Häresie im Vaterunser beginne und in der Armbrust ende«.[69]

8 Fazit

Das 16. Jahrhundert war in ganz Westeuropa geprägt von der Reformation, einer Bewegung, die das westliche Christentum in zwei Lager teilte. Die Schweiz galt als eines der Ursprungsländer dieser Spaltung. Dem Mailänder Erzbischof und Kardinal Carlo Borromeo war als Protagonist der Tridentinischen Reform sehr daran gelegen, die Orte im Alpenraum zu besuchen, die von dieser Auseinandersetzung betroffen waren. Neben den Reisen und den von Borromeo direkt umgesetzten tridentinischen Richtlinien war es ihm wichtig, die richtigen Partner auf seiner Seite zu haben. Diese fand er in den Deutschschweizer Persönlichkeiten in den katholischen Kantonen. Damit konnte er die katholische Schweiz im Auge halten. Borromeos Zuneigung gegenüber der Schweiz hatte somit zwei Gründe: Einerseits musste er gegenüber den reformierten Gebieten

66 Die Bestätigung kam am 8. März 1571. In seinem Brief an den Papst fügte er aber an, dass er eine große Diözese führe und sich auch auf das einstellen sollte.
67 Dies gibt Borromeo in seinem Brief vom 8. März 1571 zum Ausdruck. Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXXIV.
68 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Nuntiatur, fortgesetzt (Anm. 22), CCCXXXIV.
69 »L'heresia comincia dal paternostro et finisce nel archibuso«.

#Buch_RZ.indb 106 17.10.2010 18:04:46

wachsam sein, andererseits lagen auch Teile seines Bistums auf eidgenössischem Boden. Inwieweit das Wohlwollen des damaligen Papstes Pius V. gegenüber der Schweiz eine Rolle gespielt haben könnte, würde wohl ebenfalls Aufschluss auf Borromeo Einstellung geben. Aus Zeitgründen kann aber darauf nicht näher eingegangen werden.

Die Schweiz bildete in Borromeos Augen eine Gefahr für den Katholizismus in Italien aber auch im Alpenraum. Daher entschloss er sich, 1570 die Deutschschweiz zu besuchen. Zwar war der Reisezweck »offiziell« mit dem Besuch seiner Schwester in Hohenems verbunden, doch bereits damals war es offenkundig, dass Borromeo die kirchliche Situation in den katholischen Ortschaften der Schweiz persönlich in Augenschein nehmen wollte. In seinen Beschreibungen ist eine differenzierte Betrachtung über das Gastgeberland nachzulesen: Die Katholiken galten als fromme Gläubige, beachteten aber nicht alle Regeln in genügender Art und Weise. Kritik gab es aber auch gegen den Schweizer Klerus, der die Kirchengesetze mehr und besser beachten sollte. Aus diesem Grund brachte Borromeo einige Vorschläge ein. Zwei sollen hier genannt werden: Ein ständiger Nuntius soll sich um die Kontrolle der Situation kümmern und Ausbildungsstätten für Priester sollen die »Qualität« der Geistlichen erhöhen.

Zusammenfassung
Der Erzbischof von Mailand, Kardinal Karl Borromäus, besuchte 1570 während einer Visitationsreise durch die Schweiz seine Halbschwester Hortensia. Seine Reise in die heutige Schweiz wurde in seinen Schriften sehr detailliert dargestellt. So werden die »guten« und die »schlechten« Seiten der Schweizer Katholiken aufgezeigt. Im Allgemeinen findet Borromäus lobende Worte für die Katholiken in der Eidgenossenschaft. Um die vorhandenen Probleme zu lösen, schlägt er die Errichtung einer Nuntiatur vor.

Abstract
The archbishop of Milan, Cardinal Charles Borromeo, visited his half-sister Ortensia in 1570 while on a visitation trip through Switzerland. His trip to what is present-day Switzerland is described in great detail in his writings. Thus the »good« sides and the »bad« sides of the Swiss Catholics are shown. In general, Borromeo finds words of praise for the Catholics in the Confederation. He recommends the establishment of a nunciature to solve the existing problems.

#Buch_RZ.indb 107 17.10.2010 18:04:46

Der Griff über den Gotthard

Carlo Borromeo als »Bischof der Schweiz« und Gründer der Luzerner Nuntiatur

von Urban Fink

1 Einleitung: Reformkraft und Widersprüche

Carlo Borromeo gilt als *der* Bischof der tridentinischen Reform. Dass nun anlässlich der Heiligsprechung Borromeos am 1. November 1610 angeordnet wurde, diesen Reformbischof nicht im Bischofsgewand, sondern nur als Kardinal bildlich wiederzugeben, weist jedoch darauf hin, dass die römische Kurie an einer Abstraktion der Persönlichkeit Borromeos interessiert war. Diese sollte geradezu enthistorisiert und dekontextualisiert, es sollte ein Mythos aufgebaut werden.[1] Umso spannender ist es nachzuzeichnen, wie Carlo Borromeo nicht nur in seiner Erzdiözese Mailand als Diözesanbischof gewirkt hat, sondern de facto auch weit darüber hinaus, konkret in den Diözesen Como, Konstanz, Chur, Sitten und Lausanne, die zu Teilen oder ganz das Gebiet der heutigen Schweiz abdeckten – eine Ausnahme war das Bistum Basel mit seinem Reformbischof Jakob Christoph Blarer.[2]

Es gab und gibt wohl auch noch heute in der Schweiz Historiker, Theologen und hohe Geistliche, die recht allgemein nicht nur Carlo Borromeo,

1 Siehe dazu den konzisen Tagungsbeitrag von *Volker Reinhardt*, Krieg um Erinnerungs-Hoheit – Die Heiligsprechung Carlo Borromeos, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 103 (2009) 63-73, bzw. hier S. 275-284; siehe dazu auch die Bemerkungen bei: *Giuseppe Alberigo*, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement, Münster 1995, 7-11 (Mythos und Geschichte). Während des für die Heiligsprechung Borromeos entscheidenden Konsistoriums vom 21. September 1610 würdigte Robert Bellarmin die persönlichen Tugenden Borromeos als ausschlaggebend für die eiligsprechung, erwähnt aber nicht einmal, dass der Beschriebene Bischof war (ebd., 81f, dort wird auch in der Verfügung der Prälaten der Ritenkongregation erwähnt, dass Carlo Borromeo nur als Kardinal, nicht aber als Bischof dargestellt werden dürfe). Siehe dazu auch: *Giuseppe Alberigo*, Sensibilità storica e impegno pastorale, in: *Giuseppe Alberigo* et alt. (ed.), il grande Borromeo tra storia e fede, Milano 1984, 127-219, bes. 129-134. Zu den Vorstellungen Borromeos über das Bischofsamt: *Giuseppe Alberigo*, Carlo Borromeo e il suo modello di vescovo, in: San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984), Roma 1986, 181-208; *Giuseppe Alberigo*, Carlo Borromeo between Thwo Models of Bishop, in: *John M. Headley / John B. Tomaro* (Hg.), San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century, Washington-London-Toronto 1988, 250-263. Für die vorliegende Arbeit sind besonders die Nuntiaturberichte von Francesco Bonomi wichtig, auf die im Folgenden abgekürzt hingewiesen wird: *Franz Steffens / Heinrich Reinhardt* (Bearb.), Die Nuntiatur von Francesco Bonhomini 1579-1581. Documente, I. Band, Solothurn 1906 (= NBB I); Documente, II. Band, Solothurn 1917 (= NBB II); Documente, III. Band, Freiburg 1929 (= NBB III); *André-Jean Marquis*, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini in der Schweiz (1579-1581). Ergänzung (1578-1579), in: Der Geschichtsfreund 133 (1980) 163-249 (= NBB Suppl.). André-Jean

#Buch_RZ.indb 108 17.10.2010 18:04:46

sondern auch seine Schweizer Mitstreiter Melchior Lussy und Walter von Roll glorifizier(t)en, ohne unbedingt den Einzelfall genauer anzuschauen, Strukturen herauszuarbeiten oder stereotype Vorstellungen zu hinterfragen. So bemerkte der an der Universität Freiburg Schweizer Geschichte dozierende Oscar Vasella an der Tagung der Ritter vom Heiligen Grab in Engelberg am 16./17. Juni 1956 pathetisch zur damals noch mit Gegenreformation betitelten Zeitepoche: »Selten war eine Zeit so reich an hervorragenden katholischen Laien, die mit ihrer ganzen Persönlichkeit ihrem Glauben und ihrer Kirche dienten.«[3] Carlo Borromeo und seine Schweizer Mitstreiter wie Melchior Lussy und Walter Roll sowie die Nuntien werden als Lichtgestalten dargestellt, die Einführung der Nuntiatur in der Schweiz als Heilmittel angesehen. So wird die Zeit der Gegenreformation/katholischen Reform zur goldenen Zeit, nach der sich noch heute gewisse Kreise innerhalb oder außerhalb der katholischen Kirche zurücksehnen.

2 Unerwartete ekklesiologische Schieflagen

Heute schaut die Geschichtswissenschaft die Zeit der Gegenreformation bzw. der katholischen Reform oder das Zeitalter der Konfessionalisierung etwas kritischer an, weil man sich bewusst ist, dass die katholische Reform ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts viel langsamere Fortschritte machte als früher angenommen – wesentliche, durch das Konzil von Trient anvisierte Punkte wurden sogar erst im 19. Jahrhundert flächendeckend umgesetzt –[4] und die Reform in Rom bereits um 1600 ins Stocken geriet,[5] also 10 Jahre vor der Heiligsprechung Carlo Borromeos. Der Kirchenstaat des 17. Jahrhunderts,

Marquis veröffentlichte die Korrespondenz Bonomis mit dem Präfekten der Kongregation der Bischöfe und Regularen, Kardinal Marc Antonio Maffeo (dessen Sekretär war Cesare Spetiano, der seinerseits die Interessen Carlo Borromeos in Rom vertrat). Einen ersten Überblick über die Tätigkeit Bonomis in der Schweiz und im Reich liefert: *John M. Headley*, Borromean Reform in the Empire? La Strada rigorosa of Giovanni Francesco Bonomi, in: *Headley/Tomaro*, San Carlo (Anm. 1), 228-249.

2 Zu diesen Diözesen siehe: *Erwin Gatz* (Hg.), Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches. Von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, Freiburg im Breisgau 2003, 82-101 (Basel); 164-179 (Chur); 295-314 (Konstanz); 335-343 (Lausanne); 690-694 (Sitten); zu Como und Mailand: *A. Caprioli/A. Rimoldi/L. Vaccaro* (ed.), Diocesi di Como, Varese 1986; *A. Caprioli/A. Rimoldi/L. Vaccaro* (ed.), Diocesi di Milano (2a parte), Varese 1990; dazu die präzisen Ausführungen in den verschiedenen Bänden der »Helvetia Sacra«. Einen guten Überblick über die Situation der katholischen Schweiz in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bietet: *Albert Fischer*, Reformatio und Restitutio. Das Bistum Chur im Zeitalter der tridentinischen Glaubenserneuerung, Zürich 2000, 27-101.

3 *Oscar Vasella*, Ritter Melchior Lussy. Schweizerischer Staatsmann und Ritter vom Heiligen Grab. Vortrag an der Tagung der Ritter von Heiligen Grab in Engelberg am 16./17. Juni 1956, 7.

4 Dies zeigt sich besonders bei der vom Trienter Konzil geforderten Errichtung von Priesterseminarien, die erst im 18. bzw. 19. Jahrhundert flächendeckend eingerichtet wurden. Vgl. dazu: *Erich Garhammer*, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach, Stuttgart u. a. 1990.

5 So erfuhr etwa das Nepotismus-System nach Trient keine Einengung, sondern eine Steigerung, was besonders am Nepoten Pauls V., Scipione Caffarelli Borghese, deutlich wird (*Antonio Menniti Ipolito*, Il tramonto della Curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo, Roma 1999, 9ff).

#Buch_RZ.indb 109 17.10.2010 18:04:46

eine Mischung verschiedener Staatsformen (Monarchie mit dem Papst als Haupt, aristokratische Republik mit den Kardinälen als Senat der Kirche und der »repubblica popolare«) war ein kompliziertes Beziehungsgeflecht, »un labirinto«, »un teatro«.[6] Die Kardinäle führten selber kleine Fürstenhöfe;[7] wenn wir weiter unten das Wirken Carlo Borromeos näher betrachten, wird dabei deutlich, dass auch der Mailänder Erzbischof als Kardinal seinen Hof und seine Beziehungen pflegte, die er aber im Unterschied zu anderen Kardinälen nicht zur Mehrung des eigenen Status, sondern für die Reform einsetzte. Carlo Borromeo war in diesem Punkt eine Ausnahme, denn das der katholischen Reform folgende Zeitalter des katholischen Barock deckt dabei weit mehr Schwierigkeiten und Brüche in den nachtridentinischen Reformbestrebungen auf als bisher angenommen – Peter Hersche hat dies meisterhaft herausgearbeitet.[8]

Was für die Zeit Pius' V. galt – das Amt und seine Belange haben Vorrang – wurde seit 1585 spannungsreich in Richtung eines neuen, besser kaschierten Nepotismus unterlaufen, der erst mit Innozenz XI. (1676-1689) ein Ende fand.[9]

Carlo Borromeo selbst ist dabei eine widersprüchliche Persönlichkeit. Er ist ein Profiteur des Nepotismus, gegen den er sich, wie bereits erwähnt, nicht prinzipiell gewehrt, sondern einfach dessen Missstände bekämpft hat. Mit zwölf Jahren trat er mit dem Empfang der Tonsur in den geistlichen Stand ein, wofür sicher die damit verbundenen Pfründen und rechtlichen Vorteile den Hauptausschlag gaben. Pius IV. berief seinen zweiundzwanzigjährigen Lieblingsneffen – die Schwester Pius' IV. war die Mutter Carlos[10] – 1560 nach Rom, machte ihn zum Administrator der Erzdiözese Mailand und Kardinal. Zwar machte Carlo Borromeo um 1562/63 eine tiefgreifende Bekehrung durch, was zur Folge hatte, dass er sich am 17. Juli zum Priester und am 7. Dezember 1563 zum Bischof weihen ließ – was keineswegs selbstverständlich war. Dem Amt des Kardinalsnepoten gab Carlo Borromeo eine zutiefst geistliche Note, das auf die Förderung von Reformern und Reformen abziehlte.[11] Carlo Borromeo sah außerdem offensichtlich die Notwendigkeit der bischöflichen Residenzpflicht

6 *Maria Antonietta Visceglia*, Figure e luoghi della corte romana, in: *Giorgio Ciucci* (ed.), Storia di Roma dall'antichità a oggi: Roma moderna, Roma 2002, 39-78, hier 40.
7 Ebd., 51.
8 *Peter Hersche*, Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg/Basel/Wien 2006. Siehe besonders: Ebd., Band 1, 152-166 u. a.m.
9 Vgl. *Volker Reinhardt/Michael Sommer*, Rom. Geschichte der Ewigen Stadt, Darmstadt 2008, 130-143 (mit prächtigen Bildbeispielen).
10 *Christoph Weber*, Genealogien zur Papstgeschichte, Band 1, Stuttgart 1999, 128. Wichtig ist der Hinweis auf die fehlenden Bezüge zu den Florentiner Medici, auch wenn die Mailänder Medici diesen Anschein erwecken wollten (*Reinhardt*, Erinnerungs-Hoheit [Anm. 1], 66).
11 *Reinhardt*, Erinnerungs-Hoheit (Anm. 1), 66.
12 *Ludwig von Pastor*, Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Pius IV. (1559-1565), Freiburg/Rom [13]1957, 574-577.
13 *Alberigo*, Karl Borromäus (Anm. 1), 20; *Alberigo*, Sensibilità storica (Anm. 1), 145.
14 *Alberigo*, Karl Borromäus (Anm. 1), 26.
15 *Pastor*, Geschichte der Päpste (Anm. 12), 569-572.

#Buch_RZ.indb 110 17.10.2010 18:04:46

ein. So ist sein Wunsch zu werten, im Herbst 1565 seine Diözese zu visitieren. Sein Einzug in Mailand am 23. September 1565 erhielt dann eine langfristige, so nicht vorhergesehene Wirkung, als er im November des gleichen Jahres davon benachrichtigt wurde, dass sein päpstlicher Onkel schwer erkrankt sei. Die schnelle Reise nach Rom machte es schließlich möglich, dass der Mailänder Erzbischof seinem Onkel, der am 9. Dezember 1565 verstarb, in der Nacht vom 8. auf den 9. Dezember noch die Sterbesakramente spenden und ein Nepotengeschenk entgegennehmen konnte. Mit dem Tod von Pius IV. waren Borromeos römische Tage jedoch, wie üblich, gezählt. Bereits Ende 1563 hatten die Kräfte des Papstes nachgelassen,[12] so dass Borromeo neben dem pastoralen Motiv, endlich in seiner Diözese wirken zu können, vielleicht doch auch mit der Reise in sein Bistum im Herbst 1565 den über kurz oder lang zu erwartenden Abschied von Rom vorbereiten wollte, der dann sehr schnell Tatsache wurde.

2.1 Carlo Borromeo und der Nepotismus

Borromeo war dabei nicht grundsätzlich gegen den Nepotismus eingestellt, missbilligte aber den Missbrauch dieses Instruments.[13] Giuseppe Alberigo vermutet dabei, dass Borromeo die Institutionalisierung des Missbrauchs in dessen römischen Jahren erfasst hat.[14]

Die vielleicht vorhandene Einsicht in die Tücken des Nepotismus kollidiert jedoch mit Vorfällen, an denen Borromeo als Kardinalnepot maßgeblich beteiligt war. Zu nennen ist etwa die Verheiratung Hannibals von Hohenems, des Bruders des Konstanzer Bischofs, mit Ortensia, der Halbschwester Carlo Borromeos, die Anfang 1565 stattfand, außerdem die Kardinalskreation vom 12. März 1565, bei der mit Francesco Alciati, einem Lehrer Borromeos, mit dem aus Como gebürtigen Ptolomeo Galli sowie mit dem Bischof von Vercelli, Guido Ferreri, gleich mehrere Kardinäle den roten Hut zu wesentlichen Teilen Carlo Borromeo verdankten. Dass schließlich Borromeo für seinen Besuch seiner Diözese im Herbst 1565 den Kardinal Sittich von Hohenems zu seinem Stellvertreter ernannt hat,[15] entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Die Person seines Vetters war die Hauptursache für die Schwierigkeiten im größten Teil der Deutschschweiz: die Tatsache nämlich, dass der Bischof von Konstanz völlig ausfiel. Hören wir dazu das geradezu überscharfe, aber deswegen nicht unrichtige Urteil von Georg May, eines emeritierten Kirchenrechtsprofessors aus Mainz, dessen tendenziöse Einstellungen bekannt sind, der im vorliegenden Fall sicher die Problematik auf den Punkt bringt. Er schreibt zu Markus Sittich II. von Hohenems, der von 1561 bis 1589 Bischof von Konstanz war: »Markus Sittich war der Neffe Papst Pius' IV. und der Vetter des hl. Karl Borromäus. Diese Verwandtschaft wurde für sein kirchliches Schicksal bestimmend. Markus Sittich war nämlich zunächst Soldat. Erst als sein Onkel Papst wurde, trat er in die geistliche Laufbahn ein. Pius IV. ernannte ihn zu-

erst zum Bischof von Cassano und beförderte ihn um. Bischof Metzler (der Konstanzer Bischof) weigerte sich, ihn als Coadjutor cum iure successionis anzunehmen. Auf Empfehlung des Nuntius Volpe wurde er aber am 6. Oktober 1561 zum Bischof von Konstanz gewählt. […] Markus Sittich verdankte seine kirchliche Laufbahn seinen Verbindungen und nicht seinen Qualitäten oder Leistungen. Er war weder fähig noch tüchtig; in den vielen Stellungen, die ihm zuteil wurden, bewährte er sich nicht. […] Er besaß keine hinreichende allgemeine und schon gar keine theologische Bildung, wohl aber einen unehelichen Sohn. Von seinen Zeitgenossen wurde er sehr ungünstig beurteilt, und diese Kritik war zu großem Teil berechtigt. Er war seinem Amt und seinen Stellungen nicht gewachsen. Für die Diözese Konstanz war die Ernennung des Mark Sittich zum Bischof ein Verhängnis. Er war fast ständig von seinem Bistum abwesend […]. In Rom besaß er, wenn auch in unterschiedlicher Reichweite, bedeutenden Einfluss. […] Ein schweres Hindernis einer echten Erneuerung war die Unzulänglichkeit des Markus Sittich. Als er auf der Durchführung der Trienter Reformen drang und dazu die Notwendigkeit der Unterstützung durch den weltlichen Arm herausstellte, antworteten ihm die Eidgenossen, er solle zunächst einmal selbst durch Einhaltung der Residenz seinen Gehorsam gegen das Konzil beweisen. Klerus und Volk fühlten sich von ihrem Diözesanbischof vernachlässigt, ja im Stich gelassen. […] Die schweizerische Geistlichkeit bezeichnete den Bischof gar als Mietling, kreidete ihm an, dass er weder die Messe lese noch predige und dass er die Gelder des Bistums vergeude. […] Die katholischen Kantone der Schweiz forderten den Bischof mehrfach auf, sich in Konstanz niederzulassen. Aber Pius IV. und sogar Sixtus V. entschuldigten ihn. Die päpstlichen Gesandten waren mit Markus Sittich sehr unzufrieden. Der Nuntius Ninguarda nahm in seinen Berichten kein Blatt vor den Mund und schrieb, was er von der Pflichterfüllung des Konstanzer Bischofs hielt. Der Nuntius Santonio sah am 20. Dezember 1586 zur zwei Möglichkeiten; entweder halte der Bischof Residenz in seinem Bistum, oder dieses müsse einem anderen Oberhirten übertragen werden.«[16]

16 *Georg May*, Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, Wien 1983, 307-309. Der Ausfall von Kardinal Hohenems wurde von den Nuntien Rom gegenüber beständig moniert, so etwa durch Feliciano Ninguarda am 8. Juli 1579 gegenüber dem Kardinalstaatssekretär (NBB I, 379-384 [Nr. 337]).
17 Julia Zunckel dazu: »Den Luxus, dass einer der einzigen beiden männlichen Anverwandten ins Kloster [hier im Zusammenhang mit den Jesuiten eine falsche Assoziation, da diese keine Klöster haben, Anm. Urban Fink] abtauchte, konnte man sich nun wirklich nicht erlauben« (*Julia Zunckel*, Das schwere Erbe San Carlos oder: Von der Übererfüllung der Norm. Der Mailänder Kardinalerzbischof Federico Borromeo [1564-1631], in: *Arne Karsten* [Hg], Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom, Göttingen 2004, 69-87, hier 76). Ausführlicher zu den Familienstrategien der Borromeo: *Julia Zunckel*, Handlungsspielräume eines Mailänder Erzbischofs. Federico Borromeo und Rom, in: *Wolfgang Reinhard* (Hg.), Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605-1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua, Tübingen 2004, 426-567, v. a. 432-438; ebd., 708f genealogische Tafel.
18 So etwa gegenüber dem Lausanner Bischof Gorrevod am 6. Mai 1579 direkt durch ein Breve Gregors XIII. (NBB I, 329f [Nr. 286]).

#Buch_RZ.indb 112 17.10.2010 18:04:46

Die Krise des Bistums Konstanz war im Gegensatz zu den Schwierigkeiten, mit denen die Bischöfe von Chur, Sitten und Lausanne zu kämpfen hatten, keineswegs eine Folge der Reformation, sondern im wahrsten Sinne »hausgemacht«, ermöglicht durch kirchliche Karrieremuster, die über das Konzil von Trient hinaus und auch gegen dieses Konzil vom Papst und der Kurie zugestanden oder sogar geschützt wurden.

Soweit sich nun abschätzen lässt, hatte Carlo Borromeo die einzige Lösungsmöglichkeit des Konstanzer Problems, nämlich die Absetzung des Konstanzer Bischofs, seines Cousins mütterlicherseits, nicht in Erwägung gezogen. Er wählte dafür einen anderen Weg, wie wir bei der Darstellung wichtiger Ereignisse im Zusammenhang mit dem Aufbau der Luzerner Nuntiatur noch sehen werden.

Was die eigene Familie betraf, war die Politik Carlo Borromeos zweigleisig: Einerseits wollte er das mailändische Herkunftsgebiet der Medici zum eigentlichen Reformzentrum der katholischen Christenheit erheben. Andererseits aber kümmerte sich Carlo Borromeo, der durch den plötzlichen Tod seines Bruders Federico im November 1562 zum Familienoberhaupt geworden war, auch um seine Familie. So übertrug er 1568 die Primogenitur der Grafschaft seinem Onkel Giulio Cesare. Da dieser aber schon 1572 verstarb, wurde Carlo endgültig die entscheidende Person innerhalb seiner Familie. Dem Wunsch von Federico, dem späteren Mailänder Erzbischof, einer der zwei Nachkommen des Onkels von Carlo Borromeo, in den Jesuitenorden einzutreten, wollte Carlo Borromeo nicht entsprechen, da Federico mit diesem Ordenseintritt für die Familie »verloren« gewesen wäre. Erst nach anfänglichem Zögern begrüßte Carlo die geistlichen Neigungen seines Cousins und befürwortete eine Ausbildung in Hinsicht auf eine Laufbahn im Weltklerus, die dem jungen Federico bezüglich der Familieninteressen mehr Handlungsfreiheit anbot.[17] Der Eintritt Federicos in einen Reformorden stand den Familieninteressen entgegen: Carlo war in diesem konkreten Fall keinesfalls bereit, Familieninteressen zugunsten der Reform bzw. eines Reformordens, wie die Gesellschaft Jesu dies eindeutig darstellte, aufs Spiel zu setzen.

2.2 Das System Nuntiaturwesen, die Residenzpflicht und der Unterhalt der Nuntien

Dass es ekklesiologische Unebenheiten, ja Schieflagen gab, war dabei nicht nur personell, sondern auch strukturell bedingt. Denn wir stehen, was die Residenzpflicht der Diözesanbischöfe betrifft, bis ungefähr 1648 vor der paradoxen Situation, dass die päpstlichen Gesandten im Bischofsrang nur in Ausnahmefällen Titularbischöfe und im Normalfall Diözesanbischöfe waren. Dies bedeutete, dass das römische System also auch nach dem Konzil von Trient, das die Residenzpflicht für Diözesanbischöfe festgeschrieben hatte und diese auch in der Schweiz durchsetzen wollte,[18] von oben und innen her die eigene

Anordnung nicht ernst nahm; denn ein Nuntius konnte seine Gesandtentätigkeit nur dann in seinem Sprengel sinnvoll wahrnehmen, wenn er die bischöfliche Residenzpflicht missachtete. Dieser eigenartiger Umstand dürfte nicht zuletzt eine finanzielle Ursache haben: Die Ausgaben eines Nuntius waren (und sind!) wahrscheinlich höher als die Einnahmen. Der noch nicht ständige Schweizer Nuntius Giovanni Volpe lehnte 1565 deshalb eine erneute Sendung in die Schweiz aus finanziellen Gründen ab.

Zu Beginn des Jahres 1579 wollte man in Rom von einer Schweizer Nuntiatur noch nichts wissen, weil man diese als überflüssig einschätzte. Eher genehm war eine Visitation, man fürchtete aber deren Kosten. Kardinal Mark Sittich von Hohenems versprach Giovanni Francesco Bonomi dafür eine genügende Subvention.[19] Schließlich wurde Bonomis Sendung in die Schweiz doch als Nuntiatur bezeichnet. Man ließ Bonomi jedoch unbesoldet und behandelte ihn wie einen Visitator, bei dem die Kosten von den visitierten Bistümern zu bestreiten waren. Da Bonomi dies ablehnte, geriet er bald in Geldnot. Carlo Borromeo besorgte ihm ab Oktober 1579 schließlich ein Monatsgehalt von 100 *scudi*, die durch 100 *scudi* aus dem Bistum Vercelli – Bonomi war dort Diözesanischof – ergänzt wurden. Mark Sittich von Hohenems hatte im Übrigen sein Unterstützungsversprechen inzwischen offensichtlich vergessen.[20] Die Ausgaben der Nuntiatur überstiegen aber bis zu deren Ende die Einnahmen, sind doch beständig Klagen Bonomis an den Kardinalstaatssekretär feststellbar, auch zur der Zeit, während der die monatlichen 100 *scudi* von Rom ausbezahlt wurden.[21]

Unter Gregor XIII. wurde jeder Nuntiatur eine fixe und unabänderliche Summe für den Unterhalt zugesprochen. Bis 1648 hatten die Nuntien drei Einnahmequellen: (1) die monatliche Entschädigung, (2) Einkünfte aus einem Bistum oder einer Abtei, die in etwa der Höhe einer monatlichen Entschädigung entsprochen haben dürften, (3) Einkünfte durch Jurisdiktionsausübung. Besonders stoßend waren dabei Einkünfte aus Kommenden. Die Kommende, die Übertragung von Vermögensrechten von Kirchen und Klöstern an Dritte unter Befreiung von den damit eigentlich verbundenen Amtspflichten, war in der

19 *Heinrich Reinhardt / Franz Steffens*, Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeo's, Stans 1911, 401. Vgl. zum Folgenden auch: *Urban Fink*, Die Luzerner Nuntiatur 1586-1873. Zur Behördengeschichte und Quellenkunde der Päpstlichen Diplomatie in der Schweiz, Luzern / Stuttgart 1997, 108-111. zu Giovanni Francesco Bonomi siehe: *Urban Fink*, Artikel Bonomi [Bonhomini] Giovanni Francesco, in: Historisches Lexikon der Schweiz, Band 2, Basel 2003, 572.

20 *Reinhardt / Steffens*, Studien (Anm. 19), 405f.

21 Z. B. NBB II, 172f (Nr. 689).

22 *Volker Reinhardt*, Kommenden nach Trient: Eine Fallstudie, in: *Marcel Pacaut / Olivier Fatio* (Hg.), L'Hostie et le denier. Les finances ecclésiastiques du haut Moyen Age à l'époque moderne. Actes du colloque de la Commission internationale d'histoire ecclésiastique comparée Genève août 1989, Genève 1991, 155-174, hier 159ff, 174. Zum Thema Nuntiatur und Finanzen siehe: *Fink*, Luzerner Nuntiatur (Anm. 19), 108-124.

23 *Reinhardt / Steffens*, Studien (Anm. 19), 10f, 17f.

24 Ebd., 27.

#Buch_RZ.indb 114 17.10.2010 18:04:46

Neuzeit eine unverzichtbare Versorgungs- und Bereicherungsinstitution. Die lahmen Maßregeln des Konzils von Trient gegen die Kommenden wurden von den Päpsten des 17. Jahrhunderts nicht befolgt, so dass auch hier Rom selbst die tridentinischen Beschlüsse durchlöcherte. Profitinteressen waren offensichtlich häufig wichtiger als Kult und blühende Klöster, weil durch die Kommendenwirtschaft häufig den Klöstern die finanzielle Grundlage entzogen wurde.[22]

Was die Residenzpflicht und die Finanzen betrifft, ist (mir) nicht klar, ob Carlo Borromeo die damit verbundenen strukturellen Probleme durchschaut hat. Carlo Borromeo war sicher gegen Missbräuche, aber er stützte letztlich indirekt Nepotismus, Klientelismus usw. durch seine Tätigkeit in diesem System. Dies würde bedeuten, dass der Reformbischof *par excellence* die letztlich durch Rom bewirkten oder zumindest zugelassenen ekklesiologischen Schieflagen mitgetragen hat.

Wäre sich Carlo Borromeo der strukturellen Problematik bewusst gewesen, wäre es jedenfalls viel einfacher gewesen, für das Bistum Konstanz Remedur zu schaffen. Die Entsendung eines Nuntius war dagegen nicht mehr als ein Tropfen auf einen heißen Stein, wie untenstehend noch aufgezeigt wird.

3 Carlo Borromeo und der Aufbau der Luzerner Nuntiatur

Im Folgenden sollen nun Bemühungen Carlo Borromeos, in der Schweiz eine Nuntiatur einzurichten, unter dem Kriterium der angedeuteten ekklesiologischen Schieflagen etwas genauer beleuchtet werden.

3.1 Borromeos Wirken als Kardinalprotektor

Carlo Borromeo wurde am 12. März 1560 auf Anfrage von Melchior Lussy zum Protektor der Schweiz ernannt. Mit Lussy treffen wir auf eine wichtige Person in der Beziehung katholische Schweizer Kantone zu »Rom«, der 1556 Teilnehmer der Schweizer Glückwunschgesandtschaft zu Paul IV. war.[23] Lussy war es auch, der 1560 als Gesandter der katholischen sieben Orte die Obödienzgesandtschaft nach Rom leitete, was ihn in Kontakt mit Kardinalstaatssekretär Carlo Borromeo brachte.[24]

Der Schweiz und den rhätischen Gebieten, die beide für sein Erzbistum glaubensmäßig mit dem Protestantismus eine reelle Gefahr bedeuteten, galt fortan das besondere Augenmerk Borromeos. Auffallend ist, dass der noch junge Carlo Borromeo das Amt des Kardinalprotektors nicht einfach als Sinekure auffasste, sondern sofort zu handeln begann. Grund dafür ist sicher einerseits die Tatsache, dass der Mailänder Erzbischof mit den drei ambrosianischen Tälern und wenigen weiteren Gebieten eigenes Diözesangebiet auf Schweizer Boden zu betreuen hatte und somit direkte Verantwortung trug,

#Buch_RZ.indb 115 17.10.2010 18:04:46

andererseits aber kann der Einsatz Borromeos zugunsten der Schweiz auch so gedeutet werden, dass der Mailänder Kardinal sein neues Amt auch über sein Diözesangebiet hinaus ernstnehmen wollte.

3.2 Die Nuntiaturen Giovanni Antonio Volpes

Der erste Nuntius, dessen diplomatischer Auftrag auf Anstoß von Carlo Borromeo der innerkirchlichen Reform diente, war Giovanni Antonio Volpe, der 1559-1588 dem Bistum Como vorstand.[25] Borromeo zeichnete bereits am 20. April 1560, also nur kurze Zeit nach der Übernahme seines Protektorates, für die Abfassung einer Instruktion für den Bischof von Como verantwortlich, der zum Nuntius bei den Schweizern ernannt wurde.[26] Giovanni Volpe war als Bischof von Como bereits für einen großen Teil des heutigen Kantons Tessin und für das Veltlin als Diözesanbischof zuständig. Mit der Beauftragung, über die eigenen Diözesangrenzen hinaus zu wirken, betrat Volpe also nicht völliges Neuland, ja er trug einfach zwei Hüte, einen diplomatischen als Nuntius und einen pastoralen für diejenigen Untertanengebiete der damaligen Eidgenossenschaft, für die er direkt als Diözesanbischof zuständig war. Volpes Auftrag war aber auch politisch, ging es doch darum, Verhandlungen mit den fünf katholischen Orten zu führen, die schließlich zum Verteidigungsbündnis von 1565 führten. Nicht zuletzt stand auch die Schulfrage im Vordergrund, die über Volpe hinaus auch Carlo Borromeo und Bonomi beschäftigte und 1574 in Luzern bzw. 1580 in Freiburg zur Eröffnung von Jesuitenkollegien führte.[27]

Die Aufgaben, die ihm gestellt wurden, berechtigen uns, ihn gewissermaßen als ersten Reformnuntius der Schweiz zu bezeichnen, auch wenn seine Aufgaben zum Teil noch alten Maßstäben entsprachen:

Volpes Hauptauftrag bestand darin, die Eidgenossenschaft zur Teilnahme an der letzten Sitzungsperiode des Trienter Konzils zu bewegen. Er verstand es außerdem, die maßgebenden Politiker der katholischen Schweiz von der Notwendigkeit einer Durchsetzung der tridentinischen Konzilsbeschlüsse zu überzeugen.

Auffällig ist die Tatsache, dass Lussy, der zusammen mit dem Einsiedler Abt Eichhorn die Schweizer Kantone an der Schlusssitzung des Konzils von Trient vertreten hat, 1564 geradezu als Vizenuntius Volpes tätig war und die Sache des Konzils in der Schweiz betrieb.[28] Die Nähe zu Rom und damit zu Borromeo, der

25 Vgl. dazu auch: *Fink*, Luzerner Nuntiatur (Anm. 19), 37-39.
26 *Claudia di Filippo Bareggi*, San Carlo e la riforma cattolica, in: *Ferdinando Citterio/Luciano Vaccaro* (ed.), Storia religiosa della Svizzera, Milano 1996, 193-246, hier 193..
27 Ebd., 194f.
28 *Reinhardt/Steffens*, Studien (Anm. 19), 41.
29 Ebd., 101-106 u. a.m.
30 Ebd., 31f.
31 Zur Erhebung Hohenems zum Bischof von Konstanz und zum Kardinallegaten beim Konzil siehe u. a.: *Reinhardt/Steffens*, Studien (Anm. 19), 45-53.
32 Ebd., 58-67.

an entscheidender Stelle wirkte, ist offensichtlich. Ein weiterer Vertreter Volpes war im Jahre 1562 zwecks Abschlusses eines Defensivbündnisses zwischen den katholischen Orten und dem Kirchenstaat der Luzerner Schweizergardekommandant Jost Segesser. Dieser sollte in den Jahren 1566 und folgende sogar als (Inter-)Nuntius dienen, ein sehr ungewöhnlicher Vorgang, der erklären lässt, warum sich vor allem der Kanton Luzern gegen die Errichtung einer beständigen römischen Nuntiatur in den eigenen Stadtmauern stemmte.[29] Auf einen eigenen Bürger, der als römischer Interessenvertreter wirkt, kann eher Einfluss genommen werden als auf einen direkten Abgesandten des Papstes.

In die Zeit der ersten Nuntiatur Volpes fällt auch die folgenschwere Erhebung von Mark Sittich Hohenems zum Bischof von Konstanz. Dieser am 26. Februar 1561 mit dem Kardinalsbirett versehene Nepot Pius IV.' – der amtierende Papst war auch gleich wie bei Borromeo ein Onkel, Borromeo und Hohenems waren Vettern – wurde von Volpe am 30. September 1561 dem Konstanzer Domkapitel zur Wahl empfohlen, die nach Druck von vielen Seiten schließlich am 6. Oktober 1561 in diesem Sinne vorgenommen wurde.[30] Pius IV. ging dabei sehr forsch vor; in Rom gab es sonst durchaus Kräfte, die vorsichtiger waren, offensichtlich ist auch Carlo Borromeo zu diesen Kreisen zu zählen, auch wenn er nach dem Tode des Konstanzer Bischofs Christoph Metzler seine Zurückhaltung fallen ließ.[31] Besonders bedeutsam schließlich war die Haltung der katholischen Kantone. Diese standen Hohenems beständig kritisch gegenüber, der umstrittene Konstanzer Bischof bot die Möglichkeit bzw. den Vorwand, den Kantonen nicht genehme Reformanliegen mit Verweis auf den reformunwilligen Bischof zu torpedieren. Dies zeigte sich bereits im Jahre 1564, als der Konstanzer Bischof an die fünf katholischen Orte mit der Bitte gelangte, die Konzilsbeschlüsse in der Schweizer Quart umzusetzen. Die Kantone antworteten ausweichend, schließlich 1565 geradezu angriffig, dass der Papst zuerst dafür sorgen möge, dass der Konstanzer Bischof, der die Residenzpflicht bisher nicht wahrgenommen habe, sich selbst an die Konzilsbeschlüsse halte. Einzelne gingen sogar soweit, die Errichtung eines eigenen Bistums ins Auge zu fassen.[32]

Auch wenn die von Volpe zwar abgeschlagene, indirekt aber doch ausgeführte zweite und dritte Nuntiatur (1565/1573-75) eher politische Aspekte aufwies – der Papst wollte ein Bündnis der katholischen Kantone mit Genf verhindern, damit nicht die katholischen Vorteile der Kappeler Kriege von 1529 und 1531 verlorengingen –, wurden religiös-konfessionelle Gründe immer bestimmender. Bereits während der Nuntiatur Volpe zeigte sich jedoch, dass die Umsetzung des Konzils von Trient auch in den katholischen Schweizer Kantonen nicht einfach *tale quale* durchgeführt werden konnten. Die Obrigkeiten waren dann bereit, diese Beschlüsse dieses Konzils um- und durchzusetzen, wenn eine Interessengleichheit zwischen Kirche und weltlicher Obrigkeit gegeben war. War dies nicht gewährleistet, hatte die römische Kurie und deren Abgesandte größte Mühe, entsprechende Reformanliegen durch-

#Buch_RZ.indb 117 17.10.2010 18:04:46

zubringen. Die katholische Reform verwob sich nach 1555 jedoch so stark mit der weltlichen Gewalt, dass die römische Kurie auf die Befindlichkeiten der weltlichen Führungsschicht Rücksicht nehmen musste.[33] Dies war besonders auch in den katholischen Orten der Fall, so dass die Bemühungen Volpes in der Schweiz nicht von großem Erfolg gekrönt waren. Das Ergebnis der insgesamt drei Nuntiaturen Volpes war eher eine »atmosphärische« Verbesserung als die Erzielung einer durchschlagenden Wirkung.

3.3 Borromeos Vorschlag einer Luzerner Nuntiatur

Nach dem Umzug Borromeos von Rom nach Mailand leitete der Mailänder Erzbischof seine Diözese persönlich. Das wichtigste Führungsinstrument waren dabei die Visitationsreisen, die Borromeo sofort aufnahm und die ihn 1567 auch in die Ambrosianischen Täler führte. Aus dem sehr reichhaltigen überlieferten Material zu diesen Visitationsreisen wird schnell deutlich, dass der Kardinalerzbischof einen armen, ungebildeten, bäuerlich geprägten Klerus mit Familie vorfand. Auf Schweizer Gebiet war oft die Pfarrwahl durch die Gemeinde anzutreffen. Solche Gewohnheiten konnte Borromeo nicht einfach auf die Seite schieben, sondern er musste versuchen, den Klerus von innen her zu reformieren: durch bessere Ausbildung der Jungen, durch Weiterbildung, durch Führung und Ermahnung und durch direkte Einflussnahme auf die Pfarreien, was durch Visitationsreisen möglich wurde.[34]

Borromeo fand dabei im Schweizer Teil seiner Diözese, ja, in der Schweiz insgesamt eine besondere Situation vor: Dort gab es wesentlich früher als im Reich eine konfessionelle Verfestigung, bildeten sich die konfessionellen Blöcke mit Ausnahme der Westschweiz, von Graubünden, des Toggenburgs, des Laufentals und gewisser heute zum Kanton Aargau gehörenden Gebiete doch bereits um 1530.[35] Einzig das Wallis ist mit dem Deutschen Reich, wo sich die Konfessionsgrenzen erst um 1620 fixierten, vergleichbar.

33 Die Reform zeigte sich nicht als eine rein innerkirchliche Angelegenheit, sondern wirkte wie ein Ineinander von staatlicher und geistlicher Gewalt: Das dadurch entstehende konfessionelle Zeitalter war durch eine neuartige Verschmelzung von Staat und Religion gekennzeichnet, wo die Konfession nicht nur einen Orthodoxieausweis gegenüber der Kirche, sondern zugleich auch einen Loyalitätsbeweis gegenüber der für die Konfession wichtigen weltlichen Macht darstellte.
34 *Filippo Bareggi*, San Carlo (Anm. 26), 197-200.
35 Der Zweite Kappeler Landfriede legte 1531 bereits fest, was der Augsburger Religionsfrieden von 1555 für das Reich festschrieb (*Hans Berner/Ulrich Gäbler/Hans Rudolf Guggisberg*, Schweiz, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1600, Band 5: Der Südwesten, Münster 1993, 278-323, hier 300).
36 *Filippo Bareggi*, San Carlo (Anm. 26), 200f.
37 Zu dieser Schweizer Reise siehe den Tagungsbeitrag von Mario Galgano sowie: *Reinhardt/Steffens*, Studien (Anm. 19), 310-323. Das Memorandum ist abgedruckt in: NBB I, 6-17 (Nr. 2).
38 Borromeo dachte offensichtlich noch nicht an die Einrichtung einer ständigen Nuntiatur, sondern eher an einen Nuntius als Visitator.
39 »col Vescovo di Costanza, acciò che non si tenesse gravato et offeso di questa visita« (NBB I, 13).

#Buch_RZ.indb 118 17.10.2010 18:04:46

In der Tagsatzung standen sich sieben katholische (Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern, Zug, Fribourg, Solothurn) und vier evangelische Orte (Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen) gegenüber. Glarus und Appenzell waren wegen ihrer Gemeindeautonomie beziehungsweise ihrer Aufspaltung keiner Gruppe klar zuzuordnen. Das Fehlen einer Zentralgewalt bedeutete überhaupt für die Reformation meistens eine große Chance und ermöglichte eine große Aufsplitterung, die sich auch auf aus heutiger Sicht scheinbare Alltäglichkeiten wie etwa die Beibehaltung des Julianischen Kalenders auswirkte.

Angesichts dieser eigenen Bedingungen war sich Borromeo sehr bewusst, dass der Schweiz als Einfallstor des neuen Glaubens für die italienische Halbinsel und damit besonders auch für das Erzbistum Mailand – wie bereits erwähnt – eine besondere strategische Bedeutung zukam. Borromeo folgerte daraus, dass die für »seine« Ambrosianischen Täler verwendete Zeit und dafür aufgewendetes Geld für die Diözese Mailand insgesamt gut angelegt war und die Ambrosianischen Täler gewissermaßen ein Experimentierfeld zur Erarbeitung von Lösungen waren, das für die übrige Schweiz und für das Reich bedeutsam werden konnte.[36]

Wichtige Gedanken legte Carlo Borromeo nach seiner berühmten Schweizer Reise im August und September 1570, die er in Begleitung seines Freundes Bonomi unternahm,[37] in einem Memorandum an den Kardinal von Piacenza nieder. In diesem Dokument vom 30. September 1570 schlägt Carlo Borromeo als Hauptergebnis seiner Schweizreise dem Papst die Entsendung eines Nuntius vor. Die Aufgabe des Nuntius sollte im Gegensatz zu früher keine rein politische, sondern gemäß den Beschlüssen des Konzils von Trient eine geistliche sein. Aus diesem Grund nahm der Mailänder Kardinal auch die Eventualität in Aussicht, den Gesandten des Papstes bloß *Visitator* zu nennen.[38] Gegenüber der weltlichen Obrigkeit der katholischen Kantone sollte dieser Gesandte vor allem die Reform des Klerus in den Vordergrund rücken, sich daneben aber auch um die Wiedergewinnung der kirchlichen Jurisdiktion und der Benefizienverleihung kümmern. Dafür soll der Konstanzer Bischof gewonnen werden; aber auch die übrigen Prälaten sollen sich mehr an den Kontakt mit dem Heiligen Stuhl gewöhnen und von weltlichen Dingen absehen. Es soll in Luzern ein Seminar für die katholische Schweiz errichtet werden, dessen Führung Borromeo den Jesuiten übertragen wollte. Das Gleiche soll, wie bereits vorgesehen, in Konstanz geschehen. Der vorgeschlagene Nuntius soll schließlich auch ins Bistum Chur und darüber hinaus gesandt werden.

Das Urteil Borromeos über die Schweizer war gemäß Memorandum keineswegs negativ, auch wenn in gewissen Punkten, die hier nicht weiter ausgeführt werden müssen, deutlicher Handlungsbedarf angesagt war.

Für unsere Fragestellung interessant ist nun die Bemerkung Borromeos, dass der Bischof von Konstanz für die Entsendung eines Nuntius gewonnen werden müsse, damit er sich durch die Visitation nicht beschwert und beleidigt fühle.[39]

#Buch_RZ.indb 119 17.10.2010 18:04:46

Borromeo war sich also zumindest indirekt bewusst, dass die Entsendung eines Nuntius in der Rolle eines Visitators ein Eingriff in die Rechte des Bischofs war. Diesen Eingriff legitimierte er aber mit dem damit verbundenen Nutzen: Diese Maßnahme helfe, die von Laien beanspruchte Jurisdiktion wiederzugewinnen, die Ausführung der Beschlüsse des Konzils von Trient und die Klerusreform zu erleichtern. Dies könne mit der Autorität des Heiligen Vaters gemacht werden in den Dingen, die der Konstanzer Bischof nicht selber wünsche oder nicht selbst machen könne.[40]

Ob Borromeo angesichts der zu erwartenden Sensibilitäten seines Cousins Hohenems sich bewusst war, dass die bereits angesprochenen Absetzbewegungen der katholischen Kantone der Schweizer Quart vom Bistum Konstanz die Rolle eines Nuntius bzw. der schließlich 1586 eingerichteten ständigen Luzerner Nuntiatur nur noch bedeutsamer machen und die Absetzbewegung der Schweizer Kantone fördern würde, ist Spekulation. Tatsache ist, dass den Luzerner Nuntien später eine quasibischöfliche Funktion zukam, durch die der Einfluss des Konstanzer Ordinarius vermindert wurde.[41]

3.4 Die Umsetzung der Wünsche Carlo Borromeos

Aus einem Schreiben von Carlo Borromeo an dessen Agenten in Rom, Cesare Spetiano, vom 3. Januar 1571 wird deutlich, dass Borromeo die im vorher erwähnten Memorandum erwähnten Ziele weiter verfolgt hat und sich bewusst war, dass er dabei seinen Konstanzer Cousin links liegen lassen musste und deshalb via Spetiano den Papst bitten ließ, Kardinal Hohenems keine Gelegenheit

40 NBB I, 13.
41 Siehe dazu: *Fink*, Luzerner Nuntiatur (Anm. 19), 27-29.
42 NBB I, 18-21, hier 19 (Nr. 2).
43 Ebd., 23-29 (Nr. 4, 5).
44 Ebd., 29-32 (Nr. 6).
45 Ebd., 34f (Nr. 8).
46 Ebd., 35-37 (Nr. 9).
47 Ebd., 37f (Nr. 10).
48 Ebd., 38-42 (Nr. 11).
49 Ebd., 4-17 (Nr. 2).
50 Vgl. auch: *Josef Studhalter*, Die Jesuiten in Luzern 1574-1652, Stans 1973.
51 Zum Collegium Helveticum in Mailand vgl. den Tagungsbeitrag von Barbara Ulsamer. Carlo Borromeo war sich bewusst, dass eine Reform nicht bei den älteren Klerikern mit bereits eingeschliffenen Defekten Erfolg haben konnte, sondern nur bei den jüngeren (*Filippo Bareggi*, San Carlo [Anm. 26], 198).
52 Die Bedeutung der Schulbildung erkannte bereits Volpe während seiner Visitation von 1560 (vgl. ebd., 194).
53 Bartolomeo Porcia wurde von Gregor XIII. mit einem allgemeinen Verbesserungsauftrag zu den Bischöfen von Basel, Chur, Lausanne und Sitten gesandt, ohne dass Art und Aufgabe der Mission genauer beschrieben worden wären (NBB I, 55f [Nr. 24]; 72 [Nr. 45]).
54 Sporeno sollte wie Portia die Diözesen Sitten, Lausanne, Basel, Chur und Konstanz visitieren, ohne dass eine genaue Arbeitsteilung vorgegeben wurde. Er beschäftigte sich jedoch nur mit den Churer Angelegenheiten (NBB I, 56f Anm. 3; die Instruktion für Sporeno ist nicht erhalten).
55 Ninguarda wurde 1578 Nachfolger Portias in der Nuntiatur für Süddeutschland, wobei er nachhaltigeren Einfluss in der Schweiz hatte als sein Vorgänger (Churer Bischofsfrage, Visitationen und Reformen [*Reinhardt/Steffens*, Studien [Anm. 19], 374-394]). Im Gegensatz zu Portia und Sporeno erhielt Ninguarda nicht nur Kredenzialien für die Bischöfe, sondern in Sachen Churer Koadjutorfrage auch für die sieben katholischen Orte (vgl. NBB I, 127 [Nr. 101]; 253 [Nr. 205]).

#Buch_RZ.indb 120 17.10.2010 18:04:46

zu geben, sich durch Borromeo beleidigt zu zeigen, obwohl Borromeo über dessen Kopf hinweg mit dem Papst die Schweiz betreffend verhandelte.[42]

Aus der Schweiz selbst kam von Melchior Lussy, sozusagen dem inoffiziellen Vizenuntius Borromeos, jedoch der Hinweis, vorläufig keinen »fremden« Nuntius zu senden, sondern durch den Konstanzer Weihbischof Balthasar Wurer, der in der Schweiz geachtet werde, eine Visitation durchzuführen.[43] Es ist nun interessant festzustellen, dass der Konstanzer Bischof gegen den Vorschlag Lussys war, seinen Weihbischof als Visitator in der Schweizer Quart einzusetzen, obwohl dessen Entsendung ihn wohl weniger tangiert hätte und vom System her gedacht korrekter gewesen wäre als der Einsatz eines römischen Nuntius. Die Begründung des Kardinals: Sein Weihbischof sei eine gute Person, aber nicht der Reform zugeneigt. Er würde am liebsten die Schweiz selber visitieren und die Missstände beseitigen, so wie er dies in Konstanz tue, wo er mehr Einfluss habe. Jedenfalls befürwortete er die Entsendung eines Nuntius.[44] Carlo Borromeo glaubte, an einem ganz profanen Grund festmachen zu können, warum Hohenems lieber einen Nuntius als einen Weihbischof visitieren lassen wollte: Die Kosten der Visitation eines Weihbischofs hätte das Bistum selber tragen müssen.[45]

Aber auch von der Entsendung eines Römers wurde Abstand genommen, sondern man kam auf die Idee, Carlo Borromeo selbst in die Schweiz zu schicken.[46] Dieser war jedoch weiterhin für die Entsendung des Konstanzer Weihbischofs; für eine geplante Äbtekonferenz jedoch schlug er die Beschickung durch einen Nuntius vor.[47] Seine Entsendung lehnte der Mailänder Erzbischof wegen der Visitation der umfangreichen Bistumsteile, die Borromeo bisher noch nicht besuchen konnte, ab. Er würde nur im Gehorsam den Auftrag zur Visitation der Schweiz übernehmen, wenn der Papst dies unbedingt wolle. Er schlug als Ausweichvariante Giovanni Francesco Bonomi vor, der Borromeo ja bereits bei der Visitation der Ambrosianischen Täler und bei der Schweizer Reise von 1570 begleitet hatte und so Land und Leute kannte. Lussy soll, was praktische Fragen betrifft, für Informationen angefragt werden, wobei notfalls eine Visitation auch kurzfristig mitzuteilen sei, um den Einfluss des widerständigen Klerus auf die weltlichen Behörden ins Leere laufen zu lassen.[48]

Neben der Entsendung eines Nuntius fasste Carlo Borromeo die Berufung der Jesuiten zugunsten der Priesterbildung ins Auge.[49] Mit dem Aufbau einer Jesuitenkommunität in Luzern im Jahre 1574,[50] der Gründung des Jesuitenkollegs Luzern 1577 und des Collegium Helveticum in Mailand 1579[51] wurden wesentliche Verbesserungen für die Ausbildung von Schweizer Priestern geschaffen. Die Jesuitenkollegien in der Schweiz sollten außerdem auch für die Heranbildung einer katholischen Laienführungsschicht von großer Bedeutung werden.[52]

In den 1570er Jahren wurden zeitlich begrenzte Aufträge an die Nuntien Bartolomeo Porcia,[53] Francesco Sporeno[54] und Feliciano Ninguarda[55] gegeben. Diese konnten aber in den Jahren 1575-1579 die gesetzten Ziele nicht erreichen.

#Buch_RZ.indb 121 17.10.2010 18:04:46

1577 beantragten Uri, Unterwalden und Zug bei den andern katholischen Kantonen, vom Papst einen Nuntius zu erbitten; ein entsprechender Beschluss wurde aber nicht gefasst. Luzern wehrte sich gegen ein solches Vorhaben, weil es seine Stellung gegenüber Rom und den andern katholischen Kantonen nicht schwächen wollte. Denn Luzern konnte seine Interessen ohne einen Nuntius in der Schweiz besser und direkter in Rom vertreten, nämlich durch den Hauptmann der Schweizergarde Jost Segesser.[56]

Der Papst versah Felician Ninguarda, Bischof von Scala, Nuntius in Bayern und Süddeutschland, auch mit Aufträgen in der Schweiz. Da Ninguarda jedoch durch seine Visitationsreisen in Süddeutschland voll beansprucht war, riet Carlo Borromeo zur Entsendung eines eigenen Schweizer Nuntius.[57]

4 Die Nuntiatur Bonomi in der Schweiz

4.1 Die Art der Sendung

Giovanni Francesco Bonomi, Bischof von Vercelli, war nicht der erste ständige Nuntius in der Schweiz (1579-1581).[58] Dafür gibt es formale wie auch inhaltliche Gründe. Zwar wünschten Melchior Lussy und die meisten katholischen Kantone mit Ausnahme des katholischen Vorortes Luzern eine Nuntiatur in der Schweiz. Dieser Wunsch war aber inhaltlich noch offen, man hoffte einfach auf einen Gesandten im Sinne früherer Päpste. Bonomi selbst, der im Jahre 1578 das Veltlin und die Gebiete des Tessins, die zur Diözese Como gehörten, visitierte,

56 *Reinhardt/Steffens*, Studien (Anm. 19), 395-397; Die Schweizergarde war in der Beziehung zwischen Luzern und Rom eine sehr wichtige Institution, wessen sich beide Seiten bewusst waren (*Urban Fink/Roger Liggenstorfer*, Die Schweizergarde und die Luzerner Nuntien, in: *Urban Fink/Hervé de Weck/Christian Schweizer* [Hg.], Hirtenstab und Hellebarde. Die Päpstliche Schweizergarde in Rom 1506-2006, Zürich 2006, 247-275, hier 253f).

57 *Reinhardt/Steffens*, Studien (Anm. 19), 394-408 (Vorgeschichte der Entsendung Bonomis um 1579).

58 Belege dazu in: *Fink*, Luzerner Nuntiatur (Anm 19), 40-43.

59 *Reinhardt/Steffens*, Studien (Anm. 19), 398-404.

60 NBB I, 325-327 (Nr. 282). In Sachen Aufträge und Fakultäten wurde Bonomi auf seine Visitation der Bistümer Novara und Como verwiesen, versehen mit gewissen weiteren Rechten, die im Umgang mit Reformierten und für das Dispenswesen von Nutzen waren. Zu den Fakultäten für Novara und Como vgl.: Ebd., 118-120 (Nr. 93, 94).

61 Ebd., 327f (Nr. 283).

62 Ebd., 351f (Nr. 312).

63 *Reinhardt/Steffens*, Studien (Anm. 19), 404f.

64 Ebd., 406.

65 Dass die Nuntiatur Bonomis eigentlich eine Visitation war, wird auch durch die Fakultätenfrage deutlich. Bonomi erhielt bezüglich der Ablässe die gleichen Fakultäten, die Carlo Borromeo als Visitator besass (NBB I, 352f [Nr. 314]). Die finanzielle Abgeltung war nicht nur für Bonomi unbefriedigend, sondern auch für Carlo Borromeo bezüglich des helvetischen Kollegs (vgl. z. B. NBB II, 119f [Nr. 630]).

66 So führte er im September 1579 im zum Erzbistum Besançon gehörenden Pruntrut, wo der Basler Bischof residierte, keine Visitation durch, da er für die Erzdiözese Besançon keinen Auftrag hatte (NBB II, 352f [Nr. 838]). Anfang 1580 scheint die kirchenrechtliche »Mangellage« für Bonomi so groß gewesen zu sein, dass er sich am gleichen Tag sowohl beim Kardinalstaatssekretär wie auch gegenüber »seinem« Bischof Carlo Borromeo in eindringlichen Worten darüber beklagte, dass man ihm nicht größere Fakultäten gebe (NBB II, 14-16 [Nr. 547 und 548]). Weitere Klagen in: NBB II, 25f (Nr. 560) usf.

#Buch_RZ.indb 122 17.10.2010 18:04:46

schlug Carlo Borromeo und via den Mailänder Erzbischof auch Rom vor, einen Nuntius in die Schweiz zu entsenden, der auch als Visitator tätig sein sollte. Diese Mischform sei besonders gut geeignet, um die fünf katholischen Orte zu besuchen, wobei sich mit der Zeit der Wirkungskreis eines solchen Nuntius auf Solothurn, Freiburg, das Wallis und Graubünden ausdehnen könne. Rom verhielt sich aber abweisend. Das bewog Carlo Borromeo, in Rom zuerst die Entsendung eines Visitators vorzuschlagen. Mit diesem Gedanken zeigte sich auch Kardinal Hohenems einverstanden. Im Januar 1579 ordnete schließlich der Papst an, dass Bonomi zum Visitator ernannt werden solle und die dafür notwendigen Breven nach Ostern ausgestellt werden sollten.

Sowohl Bonomi wie Borromeo vertraten jedoch die Meinung, dass Bonomi besser als Nuntius entsandt werde. Borromeo wies darauf hin, dass sowohl Melchior Lussy als auch Jost Segesser, der als Geschäftsträger des Papstes auftrete, private Interessen vertreten würden, was Bonomi als Nuntius offensichtlich entschärfen könne. Die Diskussionen führten schließlich dazu, [59] dass Bonomi mit Ernennungsbreve vom 2. Mai 1579 dem Namen nach zum Nuntius ernannt wurde, jedoch die Fakultäten eines Visitators erhielt.[60] Am gleichen Tag wurden die Fakultäten von Feliciano Ninguarda, der in Süddeutschland tätig war, auch auf die Schweiz ausgedehnt, so dass dieser sozusagen zum »Ersatznuntius« wurde.[61] Der Kardinalstaatssekretär betonte dabei, dass die Ernennung Bonomis als Nuntius kein Präjudiz gegen die Fakultäten Ninguardas seien – Ninguarda soll sich vor allem um den Churer Bischof kümmern –, sollten doch beide mit den nötigen Ehrenerweisen gegeneinander der Sache Gottes dienen.[62]

Im Gegensatz zu den späteren ständigen Nuntien erhielt Bonomi keine Instruktion, was er genau in der Schweiz zu tun habe, sondern er hatte nur die allgemeine Aufgabe der Visitation und der Durchsetzung der Beschlüsse des Konzils von Trient, was »eigentlich die Aufgabe der Diözesanbischöfe gewesen« wäre.[63]

Die Umstände dieser Visitation bewirkten schließlich, dass Bonomi sich »nicht wie anfangs geplant war, nur vorübergehend«,[64] sondern für längere Zeit in der Schweiz aufhalten musste. Die Fakultätenfrage war dabei ein ständiges Thema, man erhält beim Durchlesen der Berichte Bonomis den Eindruck, dass seine Nuntiatur in ständiger Entwicklung war, wo sich neue Notwendigkeiten aufzeigten und die dem Nuntius gegebenen Rechte und Möglichkeiten – bis hin zur Deckung der Unkosten, die Bonomi zu beträchtlichen Teilen aus eigenen Mitteln berappen musste – immer den Anforderungen »nachhinkten«. Die »Nuntiatur« Bonomi, die eigentlich einer äußerst umfangreichen bischöflichen Visitation gleichkam, war nichts anderes als ein großes Experiment(ierfeld), dessen rechtlicher Rahmen ständig den neuen Gegebenheiten angepasst werden musste.[65] Die immer wiederkehrenden Diskussionen die Fakultäten betreffend weisen darauf hin, dass Bonomi einerseits Verständnis für das Kirchenrecht hatte und andererseits in seinem Handeln auch rechtlich abgesichert sein wollte.[66] Eine Bulle mit umfassenden Fakultäten wurde erst im

#Buch_RZ.indb 123 17.10.2010 18:04:46

August 1580 spediert[67] – nach Meinung Bonomis viel zu spät. Die Vordatierung auf den 1. Januar 1580 diente der rechtlichen Absicherung bereits erteilter Dispensen. Bonomi erhielt viele Rechte, die eigentlich dem Ortsbischof zustehen (weitgehende Vollmachten für die Weihespendung, Dispensationsvollmachten, das Recht, Pfründen zu verleihen usw.), außerdem eine Generalvollmacht zur Aufhebung der Exkommunikation und Lossprechung von kirchlichen Strafen, dazu alles, was nützlich erscheinen möge. Nuntius Bonomis Festlegungen hatten dabei das Vorrecht vor früheren Privilegien, selbst vor päpstlichen.[68]

Abgesehen von der Kostenfrage, die immer wieder ein Thema war, gibt es bei der Nuntiatur Bonomi weitere formale und inhaltliche Auffälligkeiten. Vom Beginn seiner Nuntiatur – er betrat die Schweiz am 6. Juli 1579 wie auch die späteren Nuntien in Balerna –[69] bis Ende 1579, um den ersten Zeitabschnitt seiner Nuntiatur etwas genauer zu betrachten, schrieb Bonomi an Carlo Borromeo annähernd doppelt so viele Briefe als dem Kardinalstaatssekretär, der rein formell der eigentliche Empfänger von Nuntiaturberichten sein müsste, während Nuntius Ninguarda weitgehend nur den Kardinal von Como als Ansprechpartner hatte. Diese Zahlen zeigen deutlich auf, dass Carlo Borromeo die Hauptansprechsperson war, als ob Bonomi der Generalvikar von Borromeo wäre. Carlo Borromeo antwortete auch regelmäßig Bonomi, während dies beim Kardinalstaatssekretär wesentlich seltener der Fall war. In den Briefen an den Kardinalstaatssekretär brachte Bonomi hauptsächlich die lange ungelöste Kostenfrage zur Sprache und bat um weitere Fakultäten.[70] Die Meldungen an Borromeo dienten dagegen weit mehr der inhaltlichen Berichterstattung über Bonomis lange Visitation.

Auf den Punkt brachte Bonomi sein Verhältnis zu Carlo Borromeo in den Worten: »con Lei tratto, come con mio padre spirituale et arcivescovo mio, con ogni confidenza e sicurtà filiale«.[71] Deutlicher kann man es nicht mehr sagen, dass der Auftraggeber Bonomis eigentlich Carlo Borromeo war und nicht die römische Kurie.

67 So klagte Bonomi am 16. und 19. August 1580, dass er die Fakultätenbulle noch nicht erhalten habe (NBB II, 305f, 317 [Nr. 798, 805]) – seine Sendung dauerte nun bereits über ein Jahr. Über einen Monat später hatte Bonomi die Fakultätenbulle immer noch nicht erhalten, so dass er gegenüber Carlo Borromeo ironisch meinte, dass diese sicher rechtzeitig zu seiner Abreise aus der Schweiz eintreffen werde (NBB II, 369-372 [Nr. 853]). Selbst Ende September 1580 war diese noch nicht eingetroffen (NBB II, 404f (Nr. 877). Erst am 10. Dezember 1580, also kurz vor Ende der Visitation Bonomis in der Schweiz, berichtete der Kardinalstaatssekretär, dass die Fakultäten vom Datar festgestellt, d. h. genehmigt worden seien (NBB II, 553f [Nr. 986]).

68 NBB II, 1-9 (Nr. 543).

69 NBB I, 376-378 (Nr. 333). Vgl. auch: *Urban Fink*, La Nunziatura in Svizzera e il ruolo di Balerna, in: risveglio (Bollettino 2003 dell'associazione per la storia del movimento cattolico nel Ticino) 108 (2003), No. 4, 9-18.

70 Vgl. z. B. NBB I, 479 (Nr. 402), wo Bonomi mit sehr deutlichen Worten sich darüber beklagt, dass der Kardinalstaatssekretär sich nicht um seine Gehaltsfrage kümmere, immerhin sei er Nuntius oder Visitator, so dass nicht einzusehen sei, dass sein Bistum die Kosten tragen müsse. Es war schließlich Carlo Borromeo, der im September 1579 direkt mit dem Papst die Kostenfrage regelte (ebd., 538-541 [Nr. 431, 432]). Während Borromeo die Regelung der Kostenfrage mit Brief vom

#Buch_RZ.indb 124 17.10.2010 18:04:46

Bonomi griff dementsprechend regelmäßig auf Borromeo als Ratgeber zurück, dessen Handeln galt Bonomi als Leitlinie.[72] Er informierte den Kardinalstaatssekretär regelmäßig darüber, dass er Probleme direkt Carlo Borromeo vorlegte.[73]

Bevor Bonomi nach seiner ersten Visitationsreise in Rom Bericht erstattete, traf Bonomi Carlo Borromeo in Brescia, wo dieser gerade Visitation hielt.[74] Auf den Rat Borromeos reiste er dann nach Rom, um Papst Gregor XIII. direkt zu informieren. Borromeo selbst informierte den Papst über dieses nicht stufengerechte Vorgehen, was ebenfalls belegt, dass der Mailänder Erzbischof die treibende Kraft der Schweizer Visitation war.[75] Carlo Borromeo gewährte Bonomi nicht nur gegenüber Rom Unterstützung, sondern auch in der Schweiz selbst. Wenn besondere Schwierigkeiten auftauchten, war sich Borromeo nicht zu schade, seine Wünsche direkt bei den entsprechenden Adressaten in der Schweiz anzubringen.[76]

Dass Bonomi rechtlich gesehen nicht ordentlicher Nuntius, sondern eher Visitator von Carlo Borromeo war, belegt auch sein Wunsch im Herbst 1579, die Fakultäten eines ordentlichen Nuntius erhalten zu dürfen, wie dies bei Ninguarda der Fall sei.[77] Vor den Gesandten der sieben Orte legte Bonomi schließlich am 29. Oktober 1579 dar, dass der Papst entschieden habe, nach dem Weggang Bonomis in der Schweiz einen ständigen Nuntius zu führen,[78] was bedeutet, dass Bonomi also nicht als ständiger Nuntius betrachtet werden kann, auch wenn er in der früheren Geschichtsschreibung als solcher aufgeführt worden ist.

Dass der Auftrag Bonomis mehr der Visitation diente, dafür in Rom kein Gehalt ausbezahlt und Bonomi eigentlich von Carlo Borromeo gesandt wurde, wurde im September 1579 sogar in der Schweiz ruchbar. Bonomi beklagte diesen Zustand gegenüber Borromeo und bat diesen dafür zu sorgen, dass Rom Bonomi anders behandle.[79] Dieses Gerücht benutzten die renitenten Urschweizer Kleriker sogar gegen Bonomi mit dem Argument, dass er, der

26. September 1579 mitteilte, tat dies der Kardinalstaatssekretär erst eine Woche später, nämlich am 3. Oktober 1579 (ebd., 558f [Nr. 446]).

71 NBB I, 573-575, hier 574 (Nr. 462).

72 So berichtete etwa Bonomi am 29. Oktober 1579 Carlo Borromeo, dass er dem Kardinalstaatssekretär einen ausführlichen Bericht schreiben werde, er bat aber vorgängig den Mailänder Erzbischof um Rat über das weitere Vorgehen (ebd., 603f [Nr. 471]).

73 Siehe z. B. diese Formulierung in: NBB II, 74-79 (Nr. 589, 592).

74 NBB II, 100f (Nr. 616).

75 NBB II, 138 (Nr. 650).

76 Vgl. z. B. NBB II, 135f (Nr. 648) (Bischof von Chur).

77 NBB I, 582-590 (Nr. 466).

78 NBB I, 590-596 (Nr. 468). Dieser Plan wurde nicht direkt nach der Abreise Bonomis aus der Schweiz umgesetzt. Erst auf Bitten der Tagsatzung der fünf Innern Orte vom 26. Februar 1586 entsandte Sixtus V. Giovanni Battista Santonio als ersten ordentlichen Nuntius in die Schweiz (*Fink*, Luzerner Nuntiatur [Anm. 19], 43).

79 NBB I, 486-488 (Nr. 408).

#Buch_RZ.indb 125 17.10.2010 18:04:47

Bischof von Vercelli, nicht der Bischof, Weihbischof oder Generalvikar von Konstanz sei, die einzig zu Visitationen legitimiert wären. Mit Berufung auf das Konzil von Trient stellten sie also die Legitimität des Wirkens von Bonomi in der Schweiz in Frage.[80] Anders beurteilte der eigentliche Auftraggeber, Carlo Borromeo, die Anstrengungen Bonomis. Er war über dessen Eifer »in visitatione munus« sehr erfreut.[81]

Eine Anomalie zeigte sich im Zusammenhang mit der Schweiz auch im Falle des helvetischen Kollegs in Mailand. Carlo Borromeo erhielt im Zusammenhang mit der Gründung des Collegium Helveticum in Mailand Rechte zugesprochen, die eigentlich den Diözesanbischöfen, welche für die Gebiete der heutigen Schweiz zuständig waren, zustehen würden: Nach dreijährigem Aufenthalt im Kolleg galten die Schweizer Seminaristen als Mitglieder der »famiglia« des Mailänder Erzbischofs, was die Erteilung von Weihen wesentlich erleichterte. Außerdem durfte dieser gratis akademische Grade verleihen, die ja wiederum Voraussetzung für die Weihen waren.[82] Das helvetische Kolleg war so in gewisser Weise eine schweizerische Exklave mit eigener Rechtsstellung, die es Borromeo erlaubte, in seinem Sinne ausgebildete Geistliche später in der Schweiz zu platzieren. Carlo Borromeo wurde so über seinen direkten Einflussbereich im Tessin über den Gotthard hinaus in mehrfacher Hinsicht zum Bischof der Schweiz, sozusagen mit Bonomi als Generalvikar.

4.2 Die Problemfelder in der Schweiz und deren Bewältigung

Auftrag Bonomis war es, als Nuntius und Visitator die Gegenden der Diözesen Konstanz, Basel, Chur, Lausanne und Sitten persönlich zu besuchen oder durch andere geeignete Personen visitieren zu lassen, die religiösen Zustände zu erforschen, entsprechende Reformen und Maßnahmen zu ergreifen und die Dekrete des Konzils von Trient zu verkünden und durchzuführen. All dies wäre eigentlich die Aufgabe der Diözesanbischöfe gewesen. In den Diözesen Konstanz, Chur und Lausanne residierten die Diözesanbischöfe jedoch außerhalb ihres Bistums, so dass Bonomi sozusagen an deren Stelle trat[83] – aber immer im Auftrag und in Absprache mit Carlo Borromeo.

80 NBB I, 492-510 (Nr. 412).
81 NBB I, 521 (Nr. 419).
82 Vgl. NBB II, 16 (Nr. 549).
83 Vgl. *Reinhardt/Steffens*, Studien (Anm. 19), 404.
84 Ziel ist nicht eine genaue Auflistung der Tätigkeiten von Bonomi in der Schweiz – diese können bis in Einzelheiten in NBB I-III und NBB Suppl. nachgelesen werden –, sondern eine Charakterisierung der Beziehungen Bonomis zu den wichtigsten Akteuren, die sich sehr unterschiedlich gestaltet haben.
85 *Rudolf Reinhardt*, Art. Mark Sittich von Hohenems, 1561-1589, in: Helvetia Sacra II/1, 401-412, hier 405-409.
86 *Erich Camenzind*, Weihbischof Balthasar Wurer von Konstanz 1574-1598 und die kirchliche Reformbewegung in den V Orten, Freiburg 1968, 135-148.

#Buch_RZ.indb 126 17.10.2010 18:04:47

Im Folgenden sollen die wichtigsten Aufgabenfelder Bonomis in den einzelnen Bistümern kurz dargestellt und charakterisiert werden.[84] Da es um das »bischöfliche« Wirken von Carlo Borromeo und Francesco Bonomi geht, wird auf eine Darstellung der Reformversuche in den Klöstern verzichtet.

4.2.1 Das Bistum Konstanz

Auf die Problemlage im Bistum Konstanz, dessen Schweizer Quart weitgehend die Deutschschweiz abdeckte, wurde bereits mehrmals hingewiesen: Hauptproblem war der nicht in seinem Bistum residierende Konstanzer Bischof Hohenems, der völlig reformunwillig war und die für die Reform anfallenden Kosten nicht auf sich nehmen wollte. Er bot aber so wenige Angriffsflächen bzw. konnte so auf die Nachsicht oder Nachlässigkeit derjenigen bauen, die Abhilfe hätten schaffen können, dass er sich über den Tod Carlo Borromeos hinaus von 1561 bis 1589 als Konstanzer Bischof halten konnte. Obwohl Papst Pius V. sowohl Carlo Borromeo wie auch dessen Vetter Mark Sittich von Hohenems drängte, in ihren Diözesen Sitz zu nehmen, war der Konstanzer Bischof nach dem Besuch des Augsburger Reichstags 1566 nur kurz in seiner Diözese, 1567 wegen der Diözesansynode auch nur wenige Wochen, dann nur noch im Sommer 1569 zur Kur in Wildbad. Bis zu seiner erzwungenen Resignation im Jahre 1589 betrat Hohenems danach nie mehr sein Diözesangebiet. Pius V. wie Gregor XIII. missfiel die Missachtung der Residenzpflicht, aber auch dem Domkapitel und selbstverständlich den Schweizern, wie immer wieder Bonomi berichtet wurde.[85]

In diesem Vakuum wurden Borromeo zum eigentlichen Bischof in der Schweizer Quart der Diözese Konstanz und Bonomi Generalvikar dieses größten Teils der Deutschschweiz, denen der Konstanzer Weihbischof Balthasar Wurer zuarbeiten musste, so etwa im Kampf gegen die im Konkubinat lebenden Äbte Christoph Funck von Petershausen und Martin Geiger von St. Georgen bei Stein am Rhein. Zwischen dem anfänglich Wurer gegenüber skeptischen Visitator Bonomi und dem Konstanzer Weihbischof entwickelte sich mit der Zeit eine fruchtbare Zusammenarbeit in allen Fragen, die das Bistum Konstanz betrafen.[86]

4.2.2 Das Bistum Basel

Anders sah die Situation im Bistum Basel aus, das in mehrfacher Hinsicht ein Spezialfall war. Im Gegensatz zu den andern Bistümern verfügte es mit Jakob Christoph Blarer über einen Reformbischof, der Präsenz markierte und zum Handeln gewillt war, obwohl die Ausgangslage nicht einfacher war als in anderen Diözesen.

Dank der Interventionen der Nuntien Ninguarda und Bonomi wurde am 28. September 1579 in Luzern ein Beistandspakt zwischen den katholischen

#Buch_RZ.indb 127 17.10.2010 18:04:47

Orten und dem Basler Bischof geschlossen. Der Pakt war aber nicht als Angriff gegen die vier neugläubigen Städte Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen gedacht; sowohl die katholischen Orte wie auch der Bischof von Basel waren nämlich darauf bedacht, einem Zwist mit den Reformierten aus dem Wege zu gehen, auch wenn die Stellung des Basler Bischofs gestärkt werden sollte.[87] Auffällig nun ist die Tatsache, dass sich auch Bonomi dieser »realpolitischen« Sicht, die nicht der Haltung Roms entsprach, anschloss.

Bischof Blarer ging in der Frage der Rekatholisierung sehr vorsichtig ans Werk, was für Bonomi anfänglich gewöhnungsbedürftig war,[88] aber, wie die nachfolgenden Jahre gezeigt haben, dem Basler Bischof doch Erfolg gebracht hat.

Selbst in der Frage, ob auf dem Gebiet des Fürstbistums, also auf dem weltlichen Territorium, das dem Bischof von Basel unterstand, die Neugläubigen vertrieben werden müssten, war Bonomi nach anfänglicher Härte zu einer pragmatischen Lösung bereit. Beeindruckend ist, dass Bonomi 1581 nach seiner Rückreise ins Bistum Vercelli in einem Brief an Blarer einerseits betont, dass er immer noch für die Ausweisung der Neugläubigen aus Pruntrut sei, sich jedoch »der Vorsicht und dem reiferen Urteil« des Basler Bischofs angleiche.[89] Ja, Bonomi und Blarer verband ein Vertrauensverhältnis, dass sich etwa darin ausdrückt, dass Bonomi dem Basler Bischof auch Einzelheiten mitgeteilt hat, die er andern noch vorenthalten wollte.[90]

Bonomi interessierte sich über seine Schweizer Nuntiatur hinaus für Bischof Blarer und die Geschicke des Bistums, so auch für die Anerkennung der Rechte des Fürstbistums durch die Stadt Basel, was zum Badener Vertrag von 1585 führte. Blarer gab in diesem Vertrag seine alten, faktisch seit der Reformation in Basel nicht mehr ausübbaren Herrschaftsrechte in den reformiert gewordenen Gebieten ab, während die Stadt Basel seinerseits darauf verzichtete, sich in den bischöflichen Gebieten Pfeffingen, Zwingen und Birseck einzumischen; die Stadt Basel bezahlte außerdem eine erkleckliche Abfindungssumme, die für das arme Bistum sehr wichtig war. Dieser Vertrag bedeutete sowohl eine finanzielle wie auch eine politische Stärkung des Bischofs, der verabschiedete Text war aber ein Kompromisswerk, da er durch ein paritätisch besetztes Schieds-

87 *Wilhelm Brotschi*, Der Kampf Jakob Christoph Blarers von Wartensee umd die religiöse Einheit im Fürstbistum Basel (1575-1608), Freiburg/Schweiz 1956, 11-17.
88 Vgl. NBB II, 608f (Nr. 1019), wo Blarer seine Gründe für das vorsichtige Vorgehen erläutert.
89 NBB III, 59-61 (Nr. 1073).
90 NBB III, 145f (Nr. 1128).
91 Vgl. dazu zusammenfassend: *Fischer*, Reformatio (Anm. 2), 73-82 sowie: *Hans Berner*, »die gute correspondenz«. Die Politik der Stadt Basel gegenüber dem Fürstbistum Basel in den Jahren 1525-1585, Basel 1989, hier 174f.
92 NBB III, 329-337 (Nr. 1286).
93 NBB III, 337-340 (Nr. 1287).
94 NBB III, 349-352 (Nr. 1295).
95 NBB III, 359-361 (Nr. 1299).
96 NBB III, 352-355 (Nr. 1296). Bertodano stammte aus Vercelli (vgl. *Christoph Weber*, Die Päpstlichen Referendare 1566-1809. Chronologie und Prosopographie, Band 2, Stuttgart 2003, 450).
97 NBB III, 471-474 (Nr. 1365).
98 Ebd.
99 NBB II, 89 (Nr. 606).
100 NBB II, 352f (Nr. 838).

#Buch_RZ.indb 128 17.10.2010 18:04:47

gericht erarbeitet worden war,[91] was Rom missfiel. Bischof Blarer informierte im September 1585 den in Köln als Nuntius wirkenden Bonomi über den Vertrag: Dass der Papst den Vertrag ablehnte, führte Blarer auf die päpstliche Unkenntnis über die hiesigen Verhältnisse zurück mit der Bemerkung, dass am besten Bonomi die notwendigen Untersuchungen führen würde.[92] Bonomi ging auf diesen Vorschlag ein und riet Blarer, er solle einen Kommissär in Rom beantragen, wobei es Bonomi als möglich erachtete, dass er selbst mit diesem Auftrag betraut werde.[93] Bonomi sah die Pläne Blarers als einzige realistische Möglichkeit, um die Situation des Bischofs und des Bistums verbessern zu können, auch wenn ihm die Frage der »Religionsfreiheit« noch nicht behagte.[94]

Nur kurze Zeit später kam Bonomi zum Schluss, dass Blarer nicht anders handeln könne und man die Frage der Religionsfreiheit so akzeptieren müsse; man solle dies Rom aber nicht aktiv mitteilen und den vollständigen Text der Abmachung dort nicht vorlegen, solange dies nicht nötig sei.[95] Er empfahl die Pläne Blarers dem damaligen Kardinalstaatssekretär Girolamo Rusticucci und Kardinal Ludovico Madruzzo, dem Protektor Deutschlands, und betraute seinen Freund, den Signaturreferendar Felice Bertodano, mit der Interessenvertretung in Rom.[96] Zusammen mit dem Auditor Bonomis, Giovanni Battista Nobili, gelang es schließlich Bertodano in Rom mit großem Aufwand, einen Stimmungsumschwung zugunsten des Basler Bischofs herbeizuführen; aber erst nach längerer Zeit wurde Bonomi die Lösung mitgeteilt, dass man in Rom zwar dem Vertrag nicht zustimmen könne, aber aus Notwendigkeit der Basler Bischof den Vertrag eingehen dürfe, ohne kirchlichen Zensuren oder der Ungnade des Papstes zu verfallen.[97] Diese pragmatische, einzig gangbare Lösung war zu wesentlichen Teilen Bonomi sowie seinen Mitstreitern Bertodano und Nobili zu verdanken. Das entscheidende Schreiben von Kardinal Alessandro Montalto vom 4. April 1587[98] konnte er aber nicht mehr selbst in Empfang nehmen, starb er doch am 26. Februar 1587 in Lüttich.

Im Gegensatz zu den guten Folgen des Badener Vertrags für den Bischof von Basel konnte Bonomi in einer anderen wichtigen Frage keinen Erfolg verbuchen. Ein Hauptproblem war die Tatsache, dass der Residenzort Pruntrut, wohin sich der Basler Bischof Philipp von Gundelsheim 1528 wegen der Reformation in der Stadt Basel zurückziehen musste, nicht eigenes Diözesangebiet war, sondern zum Erzbistum Besançon gehörte. Bonomi verlangte und erhielt von Rom das Mandat, mit Kardinal Claude de la Beaume von Besançon gegen eine Entschädigung über die Abtretung der geistlichen Gewalt über Pruntut an den Basler Bischof zu verhandeln.[99] Der Kardinal war jedoch nicht bereit, in diese Diskussion einzusteigen – wir wissen, dass auch alle späteren Versuche bis zum Untergang des Fürstbistums Basel erfolglos waren. Da Bonomi kein Mandat hatte, das Erzbistum Besançon zu visitieren, unterbreitete er dem Kardinal einfach einige Reformvorschläge; dieser verhielt sich aber auch hier eher abweisend.[100]

#Buch_RZ.indb 129 17.10.2010 18:04:47

Die beständige Gunst von Nuntius Bonomi wirkte sich auch auf das Verhalten Roms aus. So erhielt Bischof Blarer von Papst Gregor XIII. das Recht, auch exempte Klöster oder solche mit besonderen Privilegien zu visitieren.[101] Blarer hatte dabei die volle Unterstützung von Papst und Bonomi,[102] was insofern nicht selbstverständlich war, da Blarer angesichts der bernischen und baslerischen reformierten Territorien um ihn, wo es direkte Interessenkonflikte gab, Kompromisse schließen musste, um sich Wege offenzuhalten, die für beide Seiten akzeptierbar waren.

Wiederholt versicherte Bonomi Bischof Blarer das Wohlwollen Carlo Borromeos. Anfang Dezember 1580 ermutigte Bonomi Blarer, öfters, an Carlo Borromeo zu schreiben,[103] während Bonomi auch Borromeo ermutigte, den Kontakt mit dem Basler Bischof zu pflegen.[104]

4.2.3 Das Bistum Chur

Das Bistum Chur bildete in gewisser Weise den Gegenpart zum Bistum Basel. Es war wegen des Streits zwischen Bischof Beatus a Porta (1565-1581) mit dem Intrusus Bartholomäus von Salis (1565/1566) und aufgrund der schlechten Haushaltsführung fast ruiniert. Die Aufgabe der bischöflichen Residenz in Chur 1574 und das Ausweichen vom Churer Bischof nach Fürstenburg stieß bei Bonomi auf größten Widerspruch, so dass sich Beatus a Porta im Herbst 1580 auf Druck Bonomis zur Resignation bereit erklären musste, nachdem sich eine Koadjutorie zerschlagen hatte. Sein Nachfolger Peter de Raschèr (1581-1601) wurde von Bonomi 1585, der sogar seine Absetzung erwog, wegen seines Lebenswandels ebenfalls scharf ermahnt. Bonomi vertrat aber trotz allen Schwierigkeiten die Meinung, dass ein schlechter Bischof im Bistum Chur immer noch besser sei als gar keiner.[105]

Bonomi konnte während seiner Zeit als Nuntius in der Schweiz das von Feliciano Ninguarda begonnene Reformwerk durchsetzen. Er bezeichnete jedoch die Lage des Bistums Chur 1581 immer noch als desolat. »Sein unter ständiger Konfrontation mit dem Churer Bischof geleisteter Einsatz war zwar mit manchen gefährlichen Kompromissen verbunden, blieb aber nicht ohne Erfolg. Allein dem gewaltigen Einfluss des Gotteshausbundes, der am 3. Juni 1581 Peter Raschèr als Bundesangehörigen quasi zum neuen Churer Bischof er-

101 NBB II, 83 (Nr. 597).
102 Zum Papst vgl. NBB II, 108 (Nr. 620).
103 NBB II, 530-532 (Nr. 972).
104 NBB II, 585f (Nr. 1003).
105 NBB II, 538-540 (Nr. 978). Bonomis Einsatz zugunsten des Bistums Chur wird durch viele in NBB I-III veröffentlichte Quellen eindrücklich dokumentiert (vgl. die entsprechenden Register).
106 *Fischer*, Reformatio (Anm. 2), 156-161, hier 160.
107 Zur Situation in Freiburg vgl.: *Marie-Humbert Vicaire*, Die katholische Reform in Freiburg (1563-1597), in: Geschichte des Kantons Freiburg, 1. Band, Freiburg 1981, 344-360, bes. zu Bonomi 355f.
108 NBB II, 354-356 (Nr. 839).
109 *Fischer*, Reformatio (Anm. 2), 86.
110 NBB II, 33-36 (Nr. 564).
111 NBB II, 187 (Nr. 701).

#Buch_RZ.indb 130 17.10.2010 18:04:47

zwang, vermochte der Nuntius nichts entgegenzusetzen.«[106] Ninguardas und Bonomis Wirken in den Jahren 1578 bis 1581 kann aber als erster ernsthafter Reformversuch eingeschätzt werden.

4.2.4 Das Bistum Lausanne

Das Bistum Lausanne war seit dem Jahr 1536, in dem die Berner die Waadt eroberten und dort die Reformation durchsetzen, in einer sehr schwierigen Lage. Die bischöflichen Besitzungen in Bern und in der Waadt gingen verloren; das weltliche Herrschaftsgebiet wurde zwischen Bern und Freiburg aufgeteilt und Bischof Sébastien de Montfalcon musste nach Savoyen fliehen. Vom ehemals stolzen Bistum blieben nur das Gebiet des Kantons Freiburg, die Stadt Solothurn mit einigen umliegenden Gemeinden, Le Landeron, die Gemeine Herrschaft Echallens sowie zwei Pfarreien im heutigen französischen Jura übrig. Die Situation für den für unseren Zeitraum maßgebenden Bischof Antoine de Gorrevod war paradox: Die Stadt Freiburg war im 16. Jahrhundert gegen seine Wohnsitznahme, forderte aber vom Bischof die Einhaltung der Residenzpflicht. Die Stiftspröpste von St. Nikolaus in Freiburg und St. Ursen in Solothurn maßten sich quasibischöfliche Rechte an, wobei besonders das Stift in Freiburg reformerisch wirkte.[107]

Nuntius Bonomi war es ein Anliegen, die kirchlichen Institutionen zu stärken und von der weltlichen Gewalt unabhängiger zu machen, wobei er gerade im Bistum Lausanne die Diözesanbehörden reorganisieren wollte. Was Bischof Gorrevod betraf, hatte Bonomi ein geradezu brutal klares Urteil: Gorrevod sollte, da dieser weder gelehrt noch geschäftskundig sei, zur Resignation bewogen werden. Dann müsste ein Bischof gewählt werden, der den katholischen Orten, insbesondere Freiburg, genehm sei. Es sei offensichtlich, dass die Niederlassung des noch amtierenden Bischofs in Freiburg unmöglich war, weil sich sowohl die Berner als auch die Freiburger dagegen sträubten.[108] Was der in Besançon wohnende Lausanner Bischof nicht leisten konnte, tat Bonomi gemäß Albert Fischer gleich selbst: »Während der Jahre 1579 bis 1581 darf man Bonhomini ohne Zögern als Verwalter des bischöflichen Amtes bezeichnen.«[109] Damit ist die Arbeitshypothese bestätigt, dass das Gespann Borromeo / Bonomi als Bischof bzw. Generalvikar in der Schweiz wirkten.

Der Vorschlag von Bonomi, dass der Lausanner Bischof die Residenzfrage mittels einer Beschwerde an die Tagsatzung einer Lösung zuführen soll, führte schließlich zum »Schimpf von Bern«, eine Angelegenheit,[110] auf die weiter unten noch zurückzukommen ist. Die Residenzfrage konnte schließlich erst im 17. Jahrhundert geregelt werden.

In Freiburg selbst erachtete Bonomi die Gründung eines Jesuitenkollegs als sehr wichtig, wichtiger als vielleicht an irgendeinem anderen Ort in Deutschland.[111] Dieser Wunsch stieß aber auf Widerstand, so dass sich Bonomi selbst

#Buch_RZ.indb 131 17.10.2010 18:04:47

beim Kardinalstaatssekretär dezidiert für die Gründung eines Jesuitenkollegs in Freiburg einsetzen musste: Der Papst möge dem Jesuitengeneral befehlen, in Freiburg ein Kolleg zu eröffnen.[112] Dies gelang schließlich nach etlichen Schwierigkeiten unter der Führung von Petrus Kanisius im Jahre 1582.[113]

Die Gunst Bonomis wirkte sich auch in Rom aus: der Stiftspropst von St. Nikolaus erhielt auf Ersuchen Bonomis in Rom das Privileg, Mitra und Stab zu tragen.[114] Die positive Meinung über die Freiburger wurde auch von Borromeo unterstützt. So empfahl dieser eine fünfköpfige Pilgergruppe Papst Gregor XIII., darunter Jodok Heid, ein Sohn des Freiburger Schultheissen Hans von Lanthen, genannt Heid, mit der Begründung, dass der Kanton Freiburg die Visitation Bonomis am bereitwilligsten angenommen habe.[115] Nach der Romreise empfahl Bonomi dem Kardinalstaatsekretär eindringlich, Jodok Heydt die Ritterwürde zu verleihen, weil dessen Vater sich in Freiburg enorm für die Reform und für das Jesuitenkolleg eingesetzt habe.[116] Dieses Vorhaben gelang schließlich.[117] Die damit verbundene und Rom kommunizierte Absicht der Verleihung: Der oder die Ausgezeichneten würden sich dann noch mehr dem Hl. Stuhl verpflichtet fühlen und in Freiburg dafür viel Gutes tun.[118]

Ein weiteres Beispiel verdeutlicht, dass Bonomi bei Bedarf durchaus flexibel war. Während Bonomi Anfang 1580 noch die Verwendung des Lausanner Breviers in Freiburg bekämpfte,[119] teilte Mitte 1580 der gleiche Nuntius dem Stiftspropst von St. Niklaus mit, dass es wohl besser wäre, den römischen Ritus anzunehmen als den Lausanner zu korrigieren, er jedoch nichts gegen den Willen der Kanoniker verfügen möchte.[120]

Nach Beendigung seiner Visitationsreise der Jahre 1579 / 80 stellte Bonomi im Zusammenhang mit der Inkorporation einiger Pfarreien in das St. Niklaus-Stift fest, dass die Chorherren von Freiburg die besten Geistlichen seien, die er in der Schweiz angetroffen habe.[121] Für Freiburg gab es von Bonomi wie Borromeo viel Lob, immer aber auch Ermahnung, das Verabredete auszuführen.[122]

Weit weniger gut war Bonomis Urteil über Solothurn.[123] Die Solothurner seien, was den Glauben betrifft, sehr wankelmütig. Während seiner Visitation

112 NBB II, 10f (Nr. 544).
113 *André-Jean Marquis*, Le collège Saint-Michel de Fribourg (Suisse), sa fondation et ses débuts 1579-1597, Fribourg 1969.
114 NBB II, 109f (Nr. 623).
115 NBB II, 112 (Nr. 625).
116 NBB II, 365f (Nr. 849).
117 NBB II, 461f (Nr. 917).
118 NBB II, 114f (Nr. 627). 365, 388, 467 NBB III, 4.
119 NBB II, 22 (Nr. 556).
120 NBB II, 161 (Nr. 677).
121 NBB III, 78 (Nr. 1084).
122 So etwa Borromeo bei: NBB II, 228f (Nr. 731).
123 Zur Visitation Bonomis vgl.: *Bruno Amiet / Hans Sigrist*, Solothurnische Geschichte, 2. Band, Solothurn 1976, 120-123.
124 Vgl. NBB I; 557f (Nr. 445), 582-590 (Nr. 466); NBB II, 33-37 (Nr. 564).
125 NBB III, 56f (Nr. 1070).
126 NBB III, 214 (Nr. 1185).
127 NBB I, 563f (Nr. 449).
128 *Fischer*, Reformatio (Anm. 2), 90-96.
129 NBB II, 28f (Nr. 562).
130 NBB I; 455-458 (Nr. 390).
131 Der Bericht über das Fernhalten Bonomis von Sitten: NBB II, 4754 (Nr. 572).
132 NBB II, 58-63 (Nr. 579).

#Buch_RZ.indb 132 17.10.2010 18:04:47

im Herbst 1579 hatte er dort, wie auch an andern Orten, gegen den Priesterkonkubinat zu kämpfen und andere Missstände abzustellen. Über den Stiftspropst Urs Häni hatte Bonomi kein gutes Urteil. Solothurn habe die hartnäckigste Geistlichkeit in der ganzen Schweiz, und Bonomi sah sich genötigt, gegen die massiven Eingriffe der weltlichen Gewalt in den kirchlichen Bereich vorzugehen.[124]

Am Ende seiner Nuntiatur hielt Bonomi im Januar 1581 fest, dass die Solothurner zu gute Freunde der Berner seien und in ihrem Gebiet auch Neugläubige dulden würden. Sie hätten nichts getan, dass die Geistlichen Bonomi wirklich Gehorsam entgegenbrachten. Es sei zu befürchten, dass sich Solothurn eines Tages abspalte. Solothurn weigerte sich offen, das helvetische Kolleg in Mailand zu beschicken.[125] Im Okober 1581 aber konnte Bonomi befriedigt feststellen, dass Solothurn katholisch bleiben wolle.[126] Die unterschiedliche Einschätzung der Situation in Solothurn im Vergleich zu Freiburg ist jedoch auffällig.[127]

4.2.5 Das Bistum Sitten

Das Wallis gehörte als Zugewandter Ort indirekt zur Alten Eidgenossenschaft. Der Einfluss des reformatorischen Bern war vor allem im Unterwallis spürbar. Der Parteihader zwischen den Papst- und Kaisertreuen und den Franzosentreuen war ein idealer Nährboden für die spätere Ausbreitung des neuen Glaubens, so dass die Diözese Sitten unsicher und unruhig war. Die Sittener Bischöfe des 16. Jahrhunderts waren den Neugläubigen gegenüber nachsichtig, aber es drohte nicht eine direkte Zersetzungsgefahr. Der Versuch Bonomis 1579, das Wallis zu reformieren, scheiterte am Widerstand des Landrates und den Sittener Gemeindebehörden, die sich weigerten, Bonomi überhaupt zu empfangen. Die Rekatholisierung wurde mit Hilfe der Kapuziner erst 1603 möglich. Die Reformation und die katholische Reform setzten im Vergleich zu den eidgenössischen Orten also sehr spät ein.[128]

In Freiburg begründete eine Walliser und Sittener Delegation die Nichtzulassung der Visitation Bonomis mit dem Verweis, dass sie einen eigenen Bischof hätten und eine Visitation durch ausländische Prälaten ungewohnt sei.[129] Selbst Bischof Hildebrand von Riedmatten versuchte, Bonomi von einer Visitation abzuhalten.[130] Die für Ende 1580 geplante Reise nach Sitten konnte Bonomi nicht umsetzen, was zu großen Verstimmungen führte.[131] Obwohl sich Bonomi über die Sittener in seinen Berichten alles andere als lobend äußerte, versuchte er, trotz vieler Negativmeldungen das Gute zu sehen. Die Tatsache, dass der Landeshauptmann und der Bischof Gunstbezeugungen vom Hl. Stuhl wünschten, sei ein Zeichen dafür, dass die beiden die Autorität des Hl. Stuhles anerkennen würden.[132] Die gewünschten Gunstbezeugungen wurden bewilligt, und zwar gratis, um den Wallisern aufzuzeigen, dass die Nuntiatur Bonomi nicht mit finanziellen Absichten operiere, sondern »zur Förderung der Ehre

#Buch_RZ.indb 133 17.10.2010 18:04:47

Gottes und dem (Seelen-)Heil der Menschen«.[133] Ausdrücklich wollte Bonomi gegenüber dem Bischof von Sitten vermerkt haben, dass er für seinen Besuch im Wallis die Kosten selber tragen wolle.[134]

Die Vorgänge in Sitten waren Ursache für ein Kräftemessen zwischen den sieben katholischen Orten und Bonomi – die Fürsprache Freiburgs für Sitten wurde ja bereits erwähnt. Bonomi neigte zur Milde, machte den katholischen Kantonen aber gleichzeitig deutlich, dass er mit dem Einverständnis Roms bei Bedarf das Druckmittel des Interdikts einsetzen könne.[135]

4.2.6 »Omne malum ex clero« oder das eigentliche Problemfeld in der Schweiz

Bei den Weltgeistlichen und in den Klöstern sah Bonomi die größten Probleme und Widerstände, was seine Reformbemühungen betraf. »Omne malum ex clero« hätte also auch für Bonomi die Kürzestfassung der Quelle der größten Widerstände lauten können.

Aber auch hier galt, dass Bonomi nicht einfach als Prinzipienreiter auftrat. Zwar betonte er etwa dem Dekan des Klosters Einsiedeln gegenüber, dass seine Vorschriften ausgeführt werden sollen. Wenn diese Ausführung aber zu schwierig sei, erklärte sich Bonomi bereit, seine Dekrete zu mildern.[136]

Das Hauptproblem sah Bonomi in der Abwesenheit von Bischöfen und Priestern. Regelmäßig beklagte er sich in den Berichten an Carlo Borromeo und Kardinalstaatssekretär Tolomeo Gallio über die Abwesenheit der Bischöfe oder deren Untätigkeit. Die einzige Ausnahme bildet, wie bereits dargestellt, der Bischof von Basel. Auf dieses bischöfliche Versagen führte Bonomi auch den Priestermangel in gewissen Gegenden zurück, z. B. im Engadin. Nur so hätte sich der neue Glaube in Celerina, Silvaplana, St. Moritz und S-chanf ausbreiten können.[137]

Viele Gewohnheiten wie etwa die Bestrafung von Geistlichen durch die weltliche Gewalt waren auf das Nichtfunktionieren der kirchlichen Führung zurückzuführen. Bonomi betonte etwa gegenüber dem Kanton Uri, dass die Laien nicht befugt seien, die Strafgerichtsbarkeit über Geistliche auszuüben. Er werde aber besorgt sein, dass schuldige Geistliche bestraft würden, ohne dass diese nach Konstanz überwiesen werden müssten. Bonomi wollte das Recht, Prozesse

133 NBB II, 118f (Nr. 629).
134 NBB II, 120f (Nr. 631).
135 NBB II, 128f (Nr. 639).
136 NBB II, 201f (Nr. 715).
137 NBB II, 255-259 (Nr. 756).
138 NBB II, 269-271 (Nr. 768).
139 NBB II, 383-385 (Nr. 862).
140 NBB II, 410-412 (Nr. 883).
141 NBB II, 419-421 (Nr. 888).
142 NBB II, 426-431 (Nr. 893, 894).
143 NBB II, 485 (Nr. 940).
144 NBB II, 472f (Nr. 931).
145 NBB III, 11-13 (Nr. 1054).
146 Siehe z.B. NBB II, 419-421 (Nr. 888).
147 NBB II, 16f (Nr. 551).

#Buch_RZ.indb 134 17.10.2010 18:04:47

zu führen, dem Erzpriester, d. h. dem Dekan, übertragen; die Verhaftung von fehlbaren Priestern delegierte Bonomi an die weltliche Gewalt.

Auch in Sachen Benefizienverleihung wählte Bonomi einen praktikablen Weg: Benefizien durften nach alter Gewohnheit, d. h. von der weltlichen Gewalt, verliehen werden, wenn der betreffende Pfarrer vom Bischof zur Seelsorge zugelassen war. Die Pfarrer von Altdorf, Bürglen und Silenen sollen nach gewohnter Wahl zur Anstellung zum Bischof von Konstanz geschickt werden; diese habe dann gratis zu erfolgen.[138]

Um die weltliche Gewalt daran zu gewöhnen, dass sie die Strafgerichtsbarkeit der Geistlichen der Kirche überlassen soll, berücksichtigte Bonomi die Wünsche der Obrigkeit.[139] Er bestritt deshalb den Vorwurf, er würde die Rechte der weltlichen Herren nicht anerkennen, wie der Thurgauer Landvogt meinte.[140] Bonomi beklagte sich in deutlichen Worten beim Stadtschreiber von Luzern über das unhöfliche Benehmen des Thurgauer Landvogts und Landschreibers ihm selbst und anderen Geistlichen gegenüber,[141] schließlich auch bei den fünf Innern Orten und speziell gegenüber Schwyz, denn dieser Ort stellte den Landvogt, den Bonomi gebannt hatte.[142] Selbst Papst Gregor XIII. verlangte zuletzt Genugtuung für die unwürdige Behandlung seines Nuntius.[143]

Außerhalb der Schweiz sah es für Bonomi nicht so schwierig aus: So unterstützte Erzherzog Ferdinand Bonomis Reformbemühungen in den vorderösterrechischen Gebieten der Bistümer Basel und Konstanz in allem, was Bonomi erwartete und erwünschte.[144]

Beim Weggang aus der Schweiz zu Beginn des Jahres 1581 war die Reform der Geistlichen immer noch die größte Sorge Bonomis. Dieser bat die fünf Inneren Orte, in den Bemühungen, besonders was die Tilgung des Priesterkonkubinats betraf, nicht nachzulassen. Er bat die Innern Orte auch, Solothurn zu mahnen, die Reform endlich durchzuführen. Für die Gemeinen Vogteien bestimmte Bonomi im übrigen zwei Geistliche, die sein Reformwerk fortführen sollten.[145]

4.2.7 Der Umgang mit der weltlichen Gewalt

Der Umgang mit der weltlichen Gewalt verlief in den sieben katholischen Orten unterschiedlich. Probleme ergaben sich vor allem in den Untertanengebieten. So hatte Carlo Borromeo mit den Landvögten des Tessins seine Schwierigkeiten, während Bonomi im Aargau und Thurgau in den Vögten die hartnäckigsten Gegner hatte, die sich aus Herrschsucht und Eigennutz in die kirchlichen Angelegenheiten einmischten.[146]

Angesichts der weitgehenden Vollmachten Bonomis bemühten sich die katholischen Orte, ihre althergebrachten Rechte möglichst zu sichern. So war es kein Zufall, dass die fünf Inneren Orte an ihrer Tagsatzung vom 5. Januar 1580 beschlossen, ihre kirchlichen Privilegien aufzulisten, damit man diese verteidigen konnte.[147] Institutionellen Neuerungen gegenüber war man kritisch.

#Buch_RZ.indb 135 17.10.2010 18:04:47

So waren die sieben katholischen Orte gegen die Einführung der Inquisition in Lugano durch den Bischof von Como – ein Schritt, dem selbst Bonomi kritisch gegenüberstand.[148] Die katholischen Orte wollten jegliche fremde Einmischung verhindern, weswegen die Inquisition in der Schweiz nie Fuss fassen konnte. Nicht minder groß war der Widerstand von reformierter Seite, denn die Neugläubigen befürchteten, dass mit der Einführung der Inquisition in den Bistümern Mailand und Como der freie Durchzug und damit ihre Handelsaktivitäten bedroht seien.[149] Sobald es um wirtschaftliche Fragen ging, konnten die Neugläubigen auch auf die Solidarität der katholischen Orte zählen, waren doch Freiburg und Solothurn, aber auch die Inneren Orte, wirtschaftlich stark auf die reformierten Stadtorte angewiesen. Was den Handel zwischen den eidgenössischen Orten, den Drei Bünden und dem Mailändischen betraf, gab es im übrigen keine schriftlichen Vereinbarungen, sondern nur Gewohnheiten und Toleranz, was schon mehrmals mündlich von den Päpsten abgesegnet worden sei.[150]

Unabhängig von der guten Gesinnung dem Nuntius und den Reformanliegen gegenüber, wollte selbst die Freiburger Obrigkeit ihre Privilegien im St. Niklaus-Stift gewahrt wissen.[151] Selbst mit den Freiburgern, denen Bonomi sehr positiv gegenüberstand, hatte er seine Mühe,[152] weil die Solidarität und gegenseitige Abhängigkeit unter den verschiedenen katholischen Orten und deren Verbündeten letztlich doch so groß waren, dass sich kein katholischer Ort zu einem Alleingang entschließen wollte. Davon profitierte das renitente Sitten, wo Bonomi anfänglich für ein hartes Eingreifen plädierte, sich dann aber von den katholischen Orten günstiger stimmen ließ und auf die Verhängung des Interdikts verzichtete.[153]

Auffällig ist auch die Rücksichtnahme der katholischen Kantone auf die mächtigen und wirtschaftlich wichtigen reformierten Stadtorte. So beschlossen die fünf Inneren Orte Anfang 1580, dass der Nuntius kein Visitationsdekret erlassen dürfe, ohne sich vorher mit der weltlichen Gewalt besprochen zu haben, weil es sonst Verwicklungen mit den protestantischen Orten geben könne.[154] Bonomi fasste die Begründung als Ausrede auf, faktisch aber hielt er sich nach Möglichkeit an dieses Prinzip,[155] weil ihm offensichtlich im Laufe

148 NBB III, 47-50 (Nr. 1065). Bonomi äußerte später dem Kardinalstaatssekretär gegenüber seine Verwunderung, dass der Bischof von Como die von allen gefürchtete Inquisition in Lugano einführen wolle. Dadurch würden die Bemühungen Bonomis torpediert (NBB III, 56f [Nr. 1070]).
149 Deshalb richteten sich die reformierten Orte Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen an den spanischen Gesandten in Mailand (NBB III, 158-160 [Nr. 1140]).
150 »consuetudine o toleranza […] conprobata da sommi Pontifici, ma solamente a bocca« (NBB II, 284-287, hier 285 (Nr. 778). Es gab in der Eidgenossenschaft einen konfessionen- und interessenübergreifenden Kern der Aussenpolitik, der auf gemeinsame ökonomische Interessen basierte. Der Eidgenossenschaft gelang es so, sich aus der gegen Ende des 16. Jahrhunderts mächte- und konfessionspolitischen Konfrontationsdynamik herauszuhalten (*Heinz Schilling*, Konfessionalisierung und Staatsinteressen. Internationale Beziehungen 1559-1660, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007, 255-257).
151 NBB II, 17-19 (Nr. 552).
152 NBB II, 21-23 (Nr. 555-557).
153 NBB II, 37-39 (Nr. 565, 566).

#Buch_RZ.indb 136 17.10.2010 18:04:47

der Visitation klar wurde, dass nur gemeinsam Erfolge erzielt werden konnten. Bonomi musste sich also daran gewöhnen, Fortschritte auszuhandeln; möglich wurden diese nur, wenn eine Interessengleichheit erzielt werden konnte. Einerseits wurden die katholischen Orte, die es dem Nuntius in seinen Visitationsbemühungen nicht leicht machten, ständig ermahnt,[156] andererseits aber wollte Bonomi im Einzelfall auch ihre Meinung wissen, was belegt, dass Bonomi offen für Vorschläge war[157] und durch Gespräche der Konfrontation aus dem Wege gehen wollte im Bewusstsein, dass eine Konfrontation die Lösungsfindung massiv erschwerte.

Ein wichtiges Mittel war gemäß Bonomi, in den katholischen Kantonen bei den geistlichen Bedürfnissen, d. h. bei der Erteilung von Dispensen, den Leuten entgegenzukommen, und zwar gratis.[158] Was alte Gewohnheiten wie etwa den Zeitpunkt des Empfangs der Osterkommunion oder die Wahl von mehr als zwei Paten für die Taufkinder betraf, warnte Bonomi Rom davor, einfach die tridentinischen Vorgaben aufzuzwingen. Er riet zu Kompromisslösungen, weil sonst die Urkantone einfach den Gehorsam verweigern würden;[159] er beriet die katholischen Orte außerdem, wie sie ihre Anliegen vorbringen sollten, und setzte sich für begründete Ausnahmebewilligungen ein.[160]

Bonomi war während seinen vielfältigen Reformbemühungen in der Schweiz selbstverständlich immer wieder auf Einzelpersonen angewiesen, denen er bei gewissen Privatinteressen entgegenkommen musste. Das beste Beispiel dafür ist Melchior Lussy, der sowohl für seine Familie (Platzierung eines Sohnes und danach eines Verwandten im helvetischen Kolleg) wie auch in finanzieller Hinsicht (Salzhandel) oder für seine nähere Heimat sich Vorteile zu verschaffen wusste.[161] Carlo Borromeo selbst kümmerte sich um die Anliegen Lussys[162] – er wusste offensichtlich, dass er auf die Dienste des Nidwaldners nicht verzichten konnte, es galt also das Prinzip »do, ut des«.

4.2.8 Der Umgang mit den Reformierten

Es ist interessant festzustellen, wie sich Bonomi den Reformierten gegenüber verhielt. Bei seiner Durchreise durch den Kanton Zürich wurde er ins-

154 NBB II, 58-63 (Nr. 579).
155 Vgl. z. B. NBB II, 68-71 (Nr. 584), wo er den fünf katholischen Orten versprach, in den Visitationsdekreten betr. die Nonnenklöster nichts zu verfügen, was zu einem Krieg mit den Reformierten führen würde.
156 Ein solches Mahnschreiben z. B. an sämtliche sieben katholischen Orte in: NBB II, 183-186 (Nr. 699), an den Stand Solothurn gleich nachfolgend: Ebd., 186f (Nr. 700).
157 Z. B. bezüglich des Klosters Einsiedeln bei: NBB II, 216-219 (Nr. 722, 723).
158 NBB III, 54f (Nr. 1069).
159 NBB III, 79-82 (Nr. 1085).
160 Z. B. für eine Binationserlaubnis für den Pfarrer von Plurs (NB III, 183f [Nr. 1161]).
161 Vgl. z. B. die Fürsprache Bonomis beim Kardinalstaatssekretär, was den Salzhandel betrifft (NBB II, 6567 [Nr. 582]), oder die Anfrage Lussys an Borromeo betr. des helvetischen Kollegs (NBB II, 127, 131-133, 151f [Nr. 637, 644, 666] usw.) bzw. die Anfrage für das Kloster Engelberg, dass der Abt Mitra und Hirtenstab verwenden dürfe (NBB II, 190f [Nr. 703].
162 Z. B. NBB II, 147 (Nr. 658).

#Buch_RZ.indb 137 17.10.2010 18:04:47

besondere in Winterthur mit großem Respekt empfangen.[163] In Basel ehrte man Bonomi im September 1580 sogar mit dem Ehrenwein. Bonomi wurde die öffentliche Bibliothek gezeigt, wo er Einblicke in wertvolle Handschriften erhielt.[164] Bonomi schilderte Carlo Borromeo einige Tage später, dass er entgegen allen Warnungen gut durch den Kanton Zürich reisen konnte und in Basel von der Obrigkeit ausgezeichnet empfangen worden sei, habe er doch bei Dr. Pantaleon, »einem ausgezeichneten Manne, wenn er nur nicht Häretiker wäre«, gespeist.[165] Es zeigt sich hier der gleiche Widerspruch wie knapp 200 Jahre später bei Giuseppe Garampi: Einerseits wurden die Reformierten mit ihren wissenschaftlichen Leistungen und ihrer Kultur geradezu bewundert, andererseits aber distanzierte man sich deutlich vom neuen Glauben, den man von Rom her bis zum Zweiten Villmergerkrieg in der Schweiz noch aktiv bekämpfen wollte. Achtung von Andersgläubigen als Person schloss das Festhalten an einem harten dogmatischen Kern nicht aus.[166]

Neben guten Erfahrungen im Umgang mit Neugläubigen kam Bonomi jedoch mental und diplomatisch mit dem »Berner Schimpf« an seine Grenzen: Bonomi wurde am 10. Dezember 1580 in Bern in seiner Weiterfahrt gehindert mit der Begründung, dass er die Berner Ketzer genannt habe und er allerlei Pläne zu deren Schaden hege. Bonomi wurde außerdem angehalten, den Kanton Bern nicht mehr zu betreten, sonst würde er verhaftet. Ein Diener Bonomis wurde belästigt und beschimpft. Bonomi vermutete, dass die feindselige Haltung der Berner mit seinen Bemühungen, den Lausanner Bischof in Freiburg Residenz nehmen zu lassen und die Rekatholisierung im Fürstbistum Basel zu ermöglichen und zu verstärken, zusammenhing. Dieser Vorfall in Bern war für Bonomi ein Schock, er protestierte unter Bezug auf das Völkerrecht, das verletzt worden sei, und stachelte die katholischen Orte zur Gegenwehr an, um die erlittene Schmach abzuwenden. Bern selbst entsprach keineswegs den Wünschen Borromeos, und die katholischen Kantone bedauerten den Vorfall, wollten aber nicht mit den protestantischen Orten in Schwierigkeiten kommen.[167]

Die Beschimpfung Bonomis in Bern war kein Zufall, sondern eine Warnung an Bonomi, vorsichtiger zu sein. Jedenfalls wollte Bonomi Bern gegenüber klar-

163 NBB II, 180-182 (Nr. 696).
164 NBB II, 369-372 (Nr. 853).
165 NBB II, 381-383 (Nr. 861).
166 *Volker Reinhardt*, Vom Nutzen der Geschichte im Kampf gegen die Gegenwart. Kardinal Giuseppe Garampi (1725-1792), in: *Arne Karsten* (Hg.), Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom, Göttingen 2004, 216-230, hier 222-224.
167 NBB II, 554-565, 567-573 (Nr. 987-990, 992-994); siehe zu diesem Fall auch ein dickes Dossier in: Staatsarchiv Luzern, AKT A1 F1 Sch 147.
168 NBB III, 38-40 (Nr. 1061).
169 NBB III, 94f (Nr. 1092).
170 NBB III, 82-85 (Nr. 1086).
171 NBB III, 96-98 (Nr. 1094).
172 NBB III, 133f (Nr. 1119).
173 NBB III, 113-115 (Nr. 1103).
174 NBB III, 122f (Nr. 1109).
175 NBB III, 137-155 (Nr. 1122-1136).

#Buch_RZ.indb 138 17.10.2010 18:04:47

stellen, dass er mit dem Versuch, den Lausanner Bischof in Freiburg Residenz nehmen zu lassen, Bern nicht aufreizen wolle.[168]

Die Streitigkeiten zwischen den katholischen und reformierten Ständen den »Berner Schimpf« betreffend, führte zu einer Spaltung innerhalb der beiden exponierten und von Bern abhängigen Kantonen Solothurn und Freiburg. Freiburg wünschte, dass Bonomi nach seiner Abreise Anfang 1581 wieder in die Schweiz zurückkehre, während Solothurn gegen diesen Schritt war.[169] Die katholischen Kantone drückten in der Februar-Tagsatzung 1581 zwar ihre Entrüstung über die schmachvolle Behandlung Bonomis in Bern aus und forderten die Aufhebung des Durchreiseverbots; die Tagsatzung kassierte aber danach Anklagen und Antworten, wobei die katholischen Orte gebeten wurden, Bonomi zu bitten, nicht mehr in die Schweiz zurückzukehren bzw. bei Bedarf eine Durchreiseerlaubnis zu beantragen. Die katholischen Orte, die es nicht zum Bruch mit den Reformierten kommen lassen wollten, konnten keine freie Durchreiseerlaubnis erwirken.[170]

Der Papst seinerseits wollte Bonomi nicht abberufen,[171] und im Frühling 1581 konnte Bonomi nach Rom berichten, dass er in den katholischen Orten offenbar wiederum erwünscht sei.[172]

Eine positive Nachwirkung des »Berner Schimpfs« und der nachfolgenden Tagsatzung in Basel war die Tatsache, dass von Bern aus weniger Druck auf Bischof Blarer, der zwischenzeitlich in der Bekämpfung der Neugläubigen in seinem Fürstbistum recht erfolgreich war, ausgeübt wurde.[173]

Der »Berner Schimpf« war für Papst Gregor XIII. schließlich dafür ausschlaggebend, dass Bonomi nicht erneut in die Schweiz geschickt wurde. Er wollte damit seinen Unwillen über diese Schmach und über die zuwenig klare Haltung der katholischen Orte ausdrücken.[174] So wurde die Schweizer Sendung Bonomis schließlich nicht generell verlängert, dieser reiste nur noch wegen der anstehenden Bischofswahl im Mai 1582 nach Chur.[175]

4.2.9 Charakterisierung des Verhaltens Bonomis in der Schweiz

Bei der Durchsicht der zahlreichen Dokumente über die Tätigkeit Bonomis in der Schweiz gewinnt man den Eindruck, dass Bonomi im Laufe der Zeit die Schweiz liebgewonnen hat. Die durchaus großen und anstrengenden Visitationsreisen in der Schweiz scheinen Bonomi dabei weniger zugesetzt zu haben als die fehlenden Fakultäten und das fehlende Geld, wofür Rom verantwortlich war. Bonomi merkte schnell, was in der Schweiz nötig war. Jedenfalls müsse man in der Schweiz anders verfahren als in andern Ländern. Man müsse alle Ortschaften besuchen, vor allem aber auch mit den Obrigkeiten der sieben katholischen Orte Kontakte pflegen und das Vorgehen mit diesen abstimmen. Diese anstrengende Aufgabe schien Bonomi nicht besonders zu belasten, wohl aber die Situation im Bistum Konstanz. Jedenfalls bat er Carlo Borromeo im

#Buch_RZ.indb 139 17.10.2010 18:04:47

Herbst 1579, ihn vor der Visitation des Bistums Konstanz zu verschonen – ein deutlicher Hinweis auf das Ungenügen von Kardinal Hohenems, ohne dessen Namen zu nennen.[176]

Grundsätzlich kann festgestellt werden, dass Bonomis Sendung in die Schweiz kurzfristig gesehen wenig erfolgreich war. Er stieß nicht nur auf den Widerstand der vielen reformunwilligen Geistlichen, sondern wurde auch mit dem Misstrauen der weltlichen Machthaber konfrontiert, die bei allem Interesse an einem disziplinierten Klerus einem landesfremden Nuntius nicht unbeschränkt Handlungs- und Bewegungsfreiheit zugestehen wollten. Außerdem standen die tridentinischen Reformdekrete häufig im Widerspruch zu lokalen Bräuchen.

Die oben geschilderte Skizze zeigt auf, dass Borromeos Wirken in der Schweiz nur bedingt erfolgreich war, eigentlich nur dann, wenn eine Interessengleichheit oder zumindst eine Interessenabstimmung mit der weltlichen Macht erreicht werden konnte. Auffällig ist dabei, dass der anfänglich noch kompromisslos agierende Visitator immer mehr zu einem pragmatischen Vorgehen bereit war, denn Bonomi bemerkte, dass nur mit Kompromissen Fortschritte erreicht werden konnten. Die zwar nicht kurzfristig, wohl aber längerfristig durchaus erfolgreichen Reformbemühungen zeigen dabei auf, dass die Anpassungsbereitschaft Bonomis richtig war und in etwa dem entsprach, was Dominik Sieber im Zusammenhang mit dem gegenreformatorischen Wirken der Jesuiten in Luzern als »Akkomodation«, ein Anpassen der Seelsorge an die Verhältnisse am Ort, beschrieben hat.[177]

5 Der Kampf Bonomis um die Verlängerung seiner Schweizer Sendung

Nachdem Bonomi im Januar 1581 in sein Bistum zurückgekehrt war, stellte sich mehrere Male die Frage, ob seine Sendung in die Schweiz verlängert werden soll. Gegenüber Petrus Kanisius äußerte Bonomi eindeutig seine Bereitschaft, weiterhin für die religiösen Interessen der Schweiz tätig zu sein. Der Papst sei

176 NBB I, 577-582 (Nr. 465).
177 *Dominik Sieber*, Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614, Basel 2005.
178 NBB III, 161f (Nr. 1143).
179 *G. Bruneli*, Artikel Gallio Tolomeo, in: DBI 51/1998, 685-690, hier 685f.
180 NBB III, 182 (Nr. 1159).
181 NBB III, 238 (Nr. 1208).
182 NBB III, 244 (Nr. 1215).
183 NBB III, 255 (Nr. 1226).
184 So z. B. im Juni 1582 (NBB III, 260f [Nr. 1228]).
185 NBB III, 283 (Nr. 1247).
186 Zu den Reisen in der Schweiz vgl. zusätzlich zu den bisherigen Angaben: *Paolo d'Alessandri*, Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e suoi Territorii, Locarno 1909.
187 NBB III, 329-345 (Nr. 1286-1290) u.a.m.
188 *Fink*, Luzerner Nuntiatur (Anm. 1), 43-45.
189 Zum Beispiel Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Nunziatura Svizzera 1 A, 156r-v: Empfehlungsbrief der katholischen Kantone für Ambrosio Farnesio an Bonomi, 1. Februar 1585.

#Buch_RZ.indb 140 17.10.2010 18:04:47

früher der Schweiz sehr gewogen gewesen; seit den Badener Beschlüssen den »Berner Schimpfs« betreffend sei dies nun weniger der Fall.[178] Ein Brief an Carlo Borromeo verdeutlicht danach, wie sehr einerseits Bonomi die Schweizer liebgewonnen hat und sich gerne weiterhin für die religiöse Sache dort einsetzen möchte, andererseits aber auch, wo die größten Probleme gegen eine erneute Sendung Bonomis in die Schweiz lagen: nämlich in Rom, wo eine Person – damit kann nur Kardinalstaatssekretär Tolomeo Gallio gemeint sein, der eigentlich auch dem engeren Kreis um Carlo Borromeo zuzurechnen ist –[179] die Bedeutung der Schweizer Angelegenheiten und damit die Wichtigkeit der Sendung Bonomis nie begriffen habe und ihm nur Schwierigkeiten bereite, so dass Bonomi im August 1581 auf eine erneute Entsendung in die Schweiz verzichten möchte.[180] Nur wenige Monate später aber wünscht Bonomi, dass seine Fakultäten als Nuntius am Kaiserhof auch für die Schweiz Geltung haben, da er offensichtlich viele Anfragen aus der Schweiz erhielt und auch dort wirken wollte.[181] Dieser Wunsch wurde ihm aber in Rom abgeschlagen.[182] Nun bot er 1582 den Schweizern seine guten Dienste in der Funktion als Nuntius am Kaiserhof an.[183] Bemerkungen aus späteren Briefen verdeutlichen, dass er immer noch gerne Nuntius in der Schweiz gewesen wäre.[184] Wiederholt setzte er sich dementsprechend auch nach seiner Nuntiatur in der Schweiz für Schweizer Angelegenheiten ein.

Ende November 1582 wurde schließlich Carlo Borromeo selbst zum Visitator und Reformator und des Hl. Stuhls Legaten für die Bistümer Konstanz, Lausanne, Sitten, Chur, Basel und Como eingesetzt,[185] nachdem dieser im Sommer die drei Ambrosianischen Täler zum fünften Mal besucht hatte.[186] Mit dieser Ernennung erfüllte sich ein großer Wunsch Bonomis, auch wenn Borromeo nun nicht Nuntius war, sondern Visitator, also gewissermaßen nun auch rechtlich abgesichert »Bischof der Schweiz«. Diese neue Stellung Borromeos führte dazu, dass die Briefe Bonomis über Schweizer Geschäfte seltener wurden.

Erst nach dem Tod Carlo Borromeos vom 3. November 1584 beschäftigte sich Bonomi – nun als Nuntius in Köln – wieder vermehrt mit der Schweiz, besonders mit Fragen rund um das Fürstbistum Basel und das Bistum Chur.[187] Die Ernennung des ersten ständigen Nuntius in der Schweiz, Nuntius Giovanni Battista Santonio, im Jahre 1586 war sozusagen die logische Folge des Hinschieds von Carlo Borromeo, um das entstandene Vakuum aufzufüllen.[188] Trotz des neuen, nun ständigen Nuntius in Luzern war Bonomi bis zu seinem Tod am 26. Februar 1587 in Lüttich weiterhin Ansprechpartner für die Schweizer Kantone.[189] Die am Anfang der Visitation der Jahre 1579-1580 ablehnende Haltung der katholischen Orte der Schweiz ihm gegenüber hatte sich offensichtlich in beidseitige Wertschätzung umgewandelt.

#Buch_RZ.indb 141 17.10.2010 18:04:47

6 Epilog: Das »Manifest« von Nuntius Federico Borromeo von 1657

Am Schluss eines Artikels über Carlo Borromeo und die Schweiz lohnt sich ein Blick auf die Kunstgeschichte. Vielleicht gibt es keinen nachhaltigeren Indikator für die Feststellung der Wirksamkeit von Carlo Borromeo, dem Inspirator der Luzerner Nuntiatur, und der Früchte der Reformarbeiten von Nuntien und den Reformorden wie Jesuiten, Kapuziner usf. als die vielen Kunstdenkmäler und Patrozinien, die dem Promotor der katholischen Reform in der Schweiz gewidmet sind.[190] Dadurch wird indirekt auch deutlich, dass die durch Carlo Borromeo und Giovanni Francesco Bonomi angestrebte Reform zwar nicht kurzfristig, wohl aber längerfristig doch recht erfolgreich war.[191]

Im Zusammenhang mit dem Wirken von Carlo Borromeo und Francesco Bonomi in der Schweiz darf schließlich ein Spross aus der wichtigen Mailänder Borromeo-Familie nicht vergessen werden, der von 1654 bis 1665 als Nuntius in der Schweiz gewirkt und mit einem »kunstgeschichtlichen« Manifest die Politik Carlo Borromeos weitergeführt hat: Federico Borromeo. Der Großneffe Carlo Borromeos war ein atypischer Nuntius. Er unterstützte 1655 vehement die Erneuerung des 1586 zwischen den katholischen Orten geschlossenen Goldenen Bundes unter Einbezug von Katholisch-Glarus und lehnte Johann Heinrich Wasers Plan einer Bundeserneuerung unter Einbezug aller eidgenössischen Orte ab. Nach dem Ersten Villmergerkrieg aber setzte sich Borromeo für einen raschen Friedensschluss ein. Sein Versuch, die katholischen Kriegstreiber im Zaum zu halten und den konfessionellen Frieden in der Schweiz zu wahren, trug ihm seitens Schwyz und Uri sogar den Vorwurf einer zu großen Protestantenfreundlichkeit ein.[192] Sein mäßigendes Wirken hebt sich damit eklatant von der Kriegstreiberei von Nuntius Giacomo Caracciolo während des Zweiten Villmerger Krieges 1712 ab.[193]

Federico Borromeo stiftete als Nuntius in Luzern ein Altarbild, das heute in der Sakristei der Luzerner Jesuitenkirche aufbewahrt wird. Das Werk des Konstanzer Malers Johann Christoph Storer (1620-1671) von 1657 stand zuerst in der Michaelskirche westlich des Jesuitenkollegs, die 1677 von der heutigen Jesuitenkirche abgelöst wurde. Das Bild zeigt Carlo Borromeo auf einer Wolke kniend und von Engeln umgeben, mit einem Plan des Collegium Helveticum in Mailand in der Hand. Auffällig ist nun, dass der Mailänder Heilige nicht wie vorgeschrieben als Kardinal, sondern mit seinem weiß-goldenen Ornat und der Mitra als Erzbischof von Mailand abgebildet ist. Auf der Kasel ist das Borromeische Motto »humilitas« sichtbar. Unterhalb der Person findet sich der schweizerische Wirkungskreis von Carlo Borromeo. Der Engel auf der rechten Seite des Heiligen trägt den Bischofsstab des Mailänder Erzbischofs.[194] Großneffe Federico Borromeo verstieß mit diesem Bild sicher bewusst gegen das am Anfang unseres Artikels erwähnte Verbot, Carlo Borromeo als Bischof

#Buch_RZ.indb 142 17.10.2010 18:04:47

darzustellen. Er steht damit in der Tradition des Cousins von Carlo Borromeo, des Mailänder Erzbischofs Federico Borromeo,[195] der es bedauerte, dass ungeheure Kosten aufgewendet würden, um Carlo Borromeo als Toten darzustellen, während es niemand für nötig gehalten habe, diesen als Lebenden zu porträtieren. Nuntius Federico Borromeo der Jüngere nahm direkt Einfluss auf das Werk Storers, seinen heiligen Vorfahren als »vera effigies« darzustellen, nämlich als göttlich inspirierten Heiligen, der hauptsächlich – auch in der Schweiz – als Bischof gewirkt hat, und nicht auf entrückte Weise als Kardinal.[196]

190 Die beste Quelle zur Überprüfung dieser These ist die Reihe *Kunstdenkmäler der Schweiz*. Zum Barock im Alpenraum mit vielen Bezügen zur Schweiz siehe auch: *Santino Lange / Giuseppe Pacciarotti*, Barocco Alpino. Arte e architettura religiosa del Seicento. Spazio e figuratività, Milano 1994.

191 Zur Wirkung Carlo Borromeos im Bereich der Patrozinien und der Kunst siehe zusammenfassend: *Fink*, Luzerner Nuntiatur (Anm. 19), 51, 55f; dazu auch: *Bernhard Anderes* u. a. (Hg.), Kunst um Karl Borromäus. Luzern, Luzern o. J. [1980].

192 *Urban Fink*, Artikel Borromeo, Federico (1617-1673), in: Historisches Lexikon der Schweiz, Band 2, Basel 2003, 593.

193 *Urban Fink*, Artikel Caracciolo, Giacomo, in: Historisches Lexikon der Schweiz, Band 3, Basel 2004, 203; *Martin Merki-Vollenwyder*, Unruhige Untertanen. Die Rebellion der Luzerner Bauern im Zweiten Villmergerkrieg (1712), Luzern 1995, 90-93.

194 *Sibylle Appuhn-Radtke*, »Ad augendam devotionem«. Johann Christoph Storers Altarbilder für die Luzerner Jesuitenkirche, in: Rivista di Storia dell'Arte 98/99 (1991), No. 3-4, 41-49, hier 41f. Vgl auch: *Adolf Reinle*, Die Kunstdenkmäler des Kantons Luzern. Band II: Die Stadt Luzern: 1. Teil, Basel 1953, 345f sowie 338-340 (Karl-Borromäus-Seitenaltar und Karl-Borromäus-Büsten in der Jesuitenkirche Luzern).

195 *Pablo Crivelli*, Artikel Borromeo, Federico (1564-1631), in: Historisches Lexikon der Schweiz, Band 2, Basel 2003, 592f.

196 Vgl. *Appuhn-Radtke*, Ad augendam devotionem (Anm. 194), 44.

#Buch_RZ.indb 143 17.10.2010 18:04:47

Zusammenfassung
Carlo Borromeo wirkte ab 1560 bis zu seinem Tod im Jahre 1584 nicht nur als ferner Protektor der katholischen Schweiz, sondern über die drei Ambrosianischen Täler hinaus, in denen er direkte bischöfliche Gewalt ausübte, als »Bischof der Schweiz«. Er visitierte selbst Pfarreien und kirchliche Institutionen oder beauftragte seinen Freund Giovanni Francesco Bonomi de facto in der Funktion eines Generalvikars mit der Reform in der Schweiz. Beide füllten so das »bischöfliche Vakuum« in den Diözesen Konstanz, Chur und Lausanne aus, während dem unter schwierigen Verhältnissen arbeitenden Basler Reformbischof Jakob Christoph von Blarer jegliche Hilfe zuteil wurde, auch wenn Kompromisslösungen gefragt waren. Die Tätigkeit von Carlo Borromeo und Giovanni Francesco Bonomi in der und für die Schweiz eröffnet so einen neuen Blick auf die katholische Reform in der Schweiz des 16. Jahrhunderts.

Abstract
From 1560 until his death in 1584, Charles Borromeo not only worked as a distant protector of Catholic Switzerland, but also beyond the three Ambrosian valleys in which he exercised direct episcopal authority as »Bishop of Switzerland.« He visited parishes and church institutions in person or he delegated his friend Giovanni Francesco Bonomi, functioning in reality as a Vicar General, with the reform in Switzerland. In this way both filled the »episcopal vacuum« in the dioceses of Constance, Chur and Lausanne, while the Basel reform-bishop Jacob Christoph von Blarer, who was working under difficult conditions, was afforded every kind of help, also when compromise solutions were being sought. The activities of Charles Borromeo and Giovanni Francesco Bonomi in and for Switzerland thus provide a new perspective on the Catholic reform movement in Switzerland during the 16th century.

#Buch_RZ.indb 144 17.10.2010 18:04:47

Carlo Borromeo und die ersten Jesuiten in der Eidgenossenschaft

von Paul Oberholzer

Die Eidgenossenschaft, Carlo Borromeo und die 1540 gegründete Gesellschaft Jesu waren daran beteiligt, die Weichen für die katholische Reform zu stellen. Sie alle wirkten aber mit verschiedenen Aktionsradien von völlig unterschiedlichen Zentren aus. Wiederholt berührten sich zwei ihrer Kreise – aber ohne den dritten. Alle drei trafen sich selten und gerade dann zeigte sich, von welch unterschiedlichen Anliegen und Prinzipien sich die Akteure leiten ließen.

1 Historiographische Zeugnisse aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Mit dem Titel »Carlo Borromeo und die Katholische Reform in der Schweiz« wird sofort die Gesellschaft Jesu assoziiert: Der Kardinal habe die Berufung von Jesuiten in die Eidgenossenschaft zur Reform der katholischen Kirche und zur Umsetzung der tridentinischen Konzilsbeschlüsse in die Wege geleitet. Damit waren Widerstände und manche Beschwernisse verbunden, aber letztlich zogen Papst, Borromeo, Jesuiten und die katholischen Orte gegen die evangelischen Bundesgenossen als retardierende Elemente an einem Strick. Dieses Bild vermitteln sowohl die einstige als auch die jetzige Standardliteratur zur Schweizerischen Kirchengeschichte. So ist bei Theodor Schwegler in seiner 1935 erschienenen *Geschichte der katholischen Kirche der Schweiz* unter dem Titel: Jesuitenkollegien und andere Schulen zu lesen: »So schlug Karl Borromäus dem Hl. Stuhle vor, für das Bistum Konstanz in Luzern ein Priesterseminar zu eröffnen, und da dieses vorderhand noch nicht erreichbar sei, es wenigstens durch ein Jesuiten-Kolleg vorzubereiten. Doch dieses Kollegium konnte dem tatsächlichen Bedürfnis nicht genügen, und angesichts der vorzüglichen Schulen, über die die Neugläubigen in Zürich, Basel, Lausanne usw. verfügten, empfanden die Katholiken selber das Bedürfnis, im eigenen Land höhere Schulen zu besitzen, und so gingen sie bereitwillig auf die Anregungen ihres Protektors und des päpstlichen Nuntius ein, Jesuiten-Kollegien zu gründen.«[1]

1 *Theodor Schwegler*, Geschichte der katholischen Kirche der Schweiz. Von den Anfängen bis auf die Gegenwart. Einsiedler Schriften, Zürich 1935, 144f.

#Buch_RZ.indb 145 17.10.2010 18:04:47

Cesare Orsenigo schilderte in seiner stark hagiographisch gehaltenen Biographie von 1939 Borromeos Engagement folgendermaßen: »Er dachte deshalb an Einrichtungen, die nicht nur den Drei Tälern, sondern der ganzen Schweiz zugute kommen sollten. […] Verhandlungen über die Einführung neuer Orden in der Schweiz führten dank der Vermittlung des Ritters Lussy glücklich zum Ziele. So hielten im Jahre 1574 die Jesuiten ihren Einzug in Luzern […].«[2]

Und auch die 1994 erschienene *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz* vermerkt zum Engagement Borromeos in der Eidgenossenschaft: »In seiner Informatio für den Papst stellte er dem Volk im allgemeinen ein gutes Zeugnis aus […]. Um die Reform zu fördern, regte er eine ständige Nuntiatur, die Gründung eines Jesuitenkollegs und die Errichtung eines Priesterseminars an. Dieses Postulat setzte er selbst in die Tat um, indem er in Mailand das Collegium Helveticum für Priesterkandidaten der Innerschweiz gründete und fünfzig Freiplätze stiftete.«[3]

Von der Hand zu weisen sind diese resümierenden Urteile nicht. Carlo Borromeo hat in seiner Erzdiözese Mailand den Jesuiten mehrere Werke anvertraut, Jesuiten in seinen engsten Beraterkreis gezogen und deren Berufung in die Eidgenossenschaft entschieden befürwortet. Dem bleibt aber auch entgegenzuhalten, dass zu seinen Lebzeiten in der Eidgenossenschaft nur zwei Jesuitenkollegien gegründet worden sind. 1574 kamen die ersten Jesuiten nach Luzern, 1577 erfolgte mit der Eröffnung von drei Gymnasialklassen die Erhebung zum Kolleg. Im Dezember 1580 kam Canisius mit zwei Mitbrüdern in Fribourg an, wo er sich vorerst in der Seelsorge engagierte, aber auch die Dotation eines geplanten Kollegs in Angriff nahm. Im Oktober 1582 konnte der Unterricht in drei Klassen aufgenommen werden.[4] Von beiden Niederlassungen war Borromeo weder Urheber noch Gründer, er war nicht einmal am Stiftungsakt beteiligt. Zu einem weiteren Förderkreis ist er sicher zu zählen – dieser reichte aber bei beiden Unternehmen sehr weit.

2 Jesuiten als Begleiter auf Borromeos Schweizerreisen

Auf seiner Schweizerreise vom 4. August bis 6. September 1570 führte der Mailänder Erzbischof und Protector Helvetiae in seinem zwölfköpfigen Gefolge keinen Jesuiten mit sich.[5] Als Giovanni Francesco Bonhomini (1536-1587),

2 *Cesare Orsenigo*, Der heilige Carl Borromäus. Sein Leben und sein Werk, Freiburg i. Br. 1939, 205.
3 Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, hg. *Lukas Vischer / Lukas Schenker / Rudolf Dellsperger*, Freiburg / Basel 1994, 152.
4 *Ferdinand Strobel*, Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz. Helvtia Sacra Abt. VII. Der Regularklerus, Bern 1976, 7-609, hier 115-117, 162-166.
5 *Heinrich Reinhardt / Franz Steffens*, Studien zur Geschichte der kath. Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeos, Stans 1911, II. Abteilung, 314-316, 316[1].
6 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 414.
7 Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistulae et Acta, hg. v. *Otto Braunsberger*, Vol. VIII., 1581-1597 (Vol. I.-VIII. 1896-1923), Freiburg i. Br. 1923, 177f, Nr. 2180; 203, Nr. 2202.

#Buch_RZ.indb 146 17.10.2010 18:04:47

ein enger Vertrauter Borromeos, sich von 1579 bis 1581 als Nuntius in der Schweiz aufhielt, ließ er sich von acht Personen begleiten. Einer war Jesuit, Wolfgang Pyringer (geb. 1535 in Laibach, in Wien in den Orden eingetreten im Februar 1556), er wirkte vor allem als Übersetzer des der deutschen Sprache unkundigen Nuntius.[6]

Für das Jahr 1584 plante Borromeo eine zweite Schweizerreise mit dem Ziel, vor allem die kirchlichen Verhältnisse in Graubünden in Augenschein zu nehmen. Borromeo hegte während der Vorbereitung dieser Reise den Wunsch, einen Jesuiten oder einen guten Weltpriester für Ansprachen und zum Beichthören im Gefolge zu haben und wandte sich am 7. November 1583 mit der Bitte an Petrus Canisius (1521-1597), ihn zu begleiten. Der Provinzial der oberdeutschen Provinz, Georg Bader (1541-1612), antwortete ihm am 3. Dezember 1583, dass dies Canisius wegen seines Alters und seiner Gesundheit nicht mehr zuzumuten sei. Am folgenden Tag informierte er den General Claudio Acquaviva (1543-1615), er habe den Rektor von Luzern, Martin Leubenstein (1533-1596), beauftragt, diese Aufgabe zu übernehmen oder einen andern Mitbruder dafür freizustellen. Am 12. Januar 1584 willigte Acquaviva unter der Bedingung ein, dass Luzern wegen der langen Abwesenheit des Rektors nicht zu Schaden komme. Am 27. September 1584 meldete sich Canisius brieflich bei Borromeo und empfahl Leubenstein nochmals als qualifizierten Ersatz.[7] Zur Reise kam es aber schließlich wegen des frühen Todes Borromeos am 3. November 1584 nicht mehr.

Diese Zeugnisse aus dem Umfeld der Kollegsgründungen und Schweizerreisen lassen nicht auf ein besonderes Naheverhältnis Borromeos zu den Jesuiten schließen. Ansätze dafür finden sich allenfalls in der Korrespondenz im Vorfeld der geplanten zweiten Reise. Letztlich hat aber Borromeo dabei nur um einen pastoral erfahrenen und ortskundigen Reisebegleiter gebeten.

3 Kompetenzen Borromeos in der Eidgenossenschaft

In Italien ist es in den letzten Jahrzehnten zu zahlreichen Borromäus-Forschungen gekommen. Gegenstand war auch die Beziehung des Kardinals zu den Jesuiten. Dabei wurden besonders seine Zeit in Rom von 1560 bis 1565 und die Erzdiözese Mailand untersucht, der er von 1560 bis 1584 vorstand. Die Eidgenossenschaft und insbesondere die dortigen Jesuiten fanden dabei keine Berücksichtigung – ausgenommen die drei oberen Täler des Tessin, die »tre valli«, die zum Sprengel von Borromeos Diözese gehörten.

Auf die kirchlichen Belange der Eidgenossenschaft konnte Carlo Borromeo unter folgenden drei Rücksichten Einfluss nehmen:

Am 7. Februar 1560 wurde er zum Administrator der Erzdiözese Mailand ernannt. Zu ihr gehörten auch die »tre valli«, die zugleich Untertanengebiete

#Buch_RZ.indb 147 17.10.2010 18:04:47

von Uri, Schwyz und Unterwalden waren. Borromeo hatte dort die verbindliche Funktion eines Ortsordinarius.

Seit dem 13. Februar 1560 war er Kardinalprotektor des Humiliatenordens, der in Lugano und Locarno je eine Niederlassung hatte. Inhaber der beiden Kollaturen waren die XII eidgenössischen Orte, die auch die Herrschaft über die beiden Städte ausübten.[8]

Am 12. März 1560 wurde Borromeo Protector Helvetiae. Diesen Titel trug er auch für Portugal, die Niederlande, die Franziskaner, Karmeliter, für die Regularkanoniker vom heiligen Kreuz in Chur und den Malteserorden.[9]

Die Aufgabe eines Kardinalprotektors war die Schutzherrschaft kirchlicher Verbände, was die Katholiken einer Nation oder Orden sein konnten. Dem Inhaber dieses Titels erwuchsen daraus keine jurisdiktionellen Befugnisse, sondern eine vermittelnde Funktion, die allerdings zu großem Einfluss führen konnte. Dass sich Borromeo besonders um die Schweizer Verhältnisse angenommen hat, ist aus seiner Mailänder-, nicht hingegen aus der Römer-Zeit bekannt. Die Intensivierung der Kontakte ist in erster Linie damit zu erklären, dass sich Borromeos Sprengel über Schweizer Untertanengebiet, die »tre valli« erstreckte. Die geographische Nähe und der Reformeifer Borromeos taten in einem weiteren Schritt das Ihrige dazu. In die Geschicke des Humiliatenordens konnte Borromeo darum eingreifen, weil er zusätzlich zu seinem Amt als Protector am 1. Mai 1567 von Pius V. mit der Durchführung eines Reformprogrammes beauftragt wurde.[10]

4 Die Gesellschaft Jesu 1560-1584

Gilt als formaler Gründungsakt der Gesellschaft Jesu die päpstliche Bestätigungsbulle »Regimini militantis Ecclesiae« vom 27. September 1540, so kann man die Jahre bis zu Ignatius' Tod am 31. Juli 1556 als konstituierende Gründungszeit bezeichnen, in der die Satzungen sowie das Buch der Geistlichen Übungen redaktionell abgeschlossen wurden, die in diesen Fassungen noch bis heute die großen Orientierungspunkte des Ordens sind. Die Epoche von 1556 bis 1580 trägt weiterhin den Charakter einer Gründungszeit, muss aber eher als institutionalisierend bezeichnet werden. Darin wirkten Diego Lainez (1556-1565), Franz Borja (1565-1572) und Everard Mercurian (1573-1580) als Generalsuperioren. Sie kannten Ignatius noch persönlich und wurden von ihm

8 Von den XIII Alten Orten war Appenzell nicht an der Herrschaft von Lugano und Locarno beteiligt.
9 *Orsenigo*, Borromäus (Anm. 2), 43.
10 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 186f.
11 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 99.

#Buch_RZ.indb 148 17.10.2010 18:04:47

auf verantwortungsvolle Ämter in der Ordensleitung vorbereitet. Ihnen oblag es, dessen Geist in der ständig wachsenden und sich von der Unmittelbarkeit des Gründungscharismas entfernenden Gesellschaft Jesu lebendig zu halten und mittels institutioneller Verordnungen für die folgenden Zeiten zu garantieren. Ein anderes Charakteristikum dieser Epoche waren die 1580 erschienenen »Regulae Societatis Iesu« mit den Anforderungsprofilen für jedes einzelne Amt und Anleitungen zum geregelten Schriftverkehr zwischen der Zentrale und den Provinzen. In diesen Prozess gehört auch die Festlegung eines einheitlichen Lehrplanes, der aber als »Ratio Studiorum« erst 1599 verabschiedet wurde.

Bereits zu Ignatius' Zeiten hat sich herausgestellt, dass das ursprüngliche, der apostolischen Zeit entnommene Idealbild der herumziehenden Wanderprediger auf die gesellschaftlichen Verhältnisse des 16. Jahrhunderts nicht anwendbar war. Der Orden verlegte darum seinen Schwerpunkt auf in Städten gestiftete und solide dotierte Kollegien, wo eine Gemeinschaft von ca. zwanzig Mitbrüdern eine Schule und eine Kirche als Ort von Predigt und Seelsorge betrieben und von wo sie Volksmissionen in umliegende Dörfer und Städte unternahmen. Beide Elemente blieben die Haupttätigkeiten bis zur päpstlichen Aufhebung 1773.

Besonders gestaltgebend in dieser Zeit waren folgende Elemente: Das Generalat von Franz Borja, der vor seinem Ordenseintritt zum engsten Gefolge des spanischen Hofes gehörte und Vizekönig von Katalonien sowie Herzog von Gandía war, fiel zeitlich mit dem Pontifikat von Pius V. (1566-1572), Michele Ghislieri, zusammen. Beide waren von einem Geist der Askese geleitet, fühlten sich der katholischen Reform verpflichtet und ästimierten sich trotz einiger Konflikte um die Konstitutionen sehr. Für beide allerdings stand der nordalpine Raum bzw. das heilige römische Reich deutscher Nation und damit auch das Vorgehen gegen den dort sich ausbreitenden Protestantismus nicht im Brennpunkt ihrer Politik.

Carlo Borromeo hat sich im Konklave von 1566 erst für Michele Ghislieri ausgesprochen, nachdem sich die Wahl von Giovanni Morone (1509-1580) als unmöglich erwiesen hatte.[11] Ohne nach einer Erklärung zu suchen, muss doch festgehalten werden, dass Borromeo nach der Wahl seine Residenz von Rom nach Mailand verlegt hat. Es ist allerdings nicht überliefert, dass sein Verhältnis zum neuen Pontifex besonderen Belastungen ausgesetzt war.

Bereits Ignatius sah sich immer wieder inständigen Bitten um Kollegsgründungen von Fürsten und Stadtkommunen ausgesetzt, deren Stiftungen sich aber als völlig unzureichend dotiert erwiesen, nachdem erste Patres zur Aufnahme des Lehrbetriebes dorthin gesandt worden waren. Diego Lainez schloss während seines Generalats kleine Niederlassungen und förderte große Gemeinschaften, konnte dem Problem der schlechten Dotationen aber nicht wirklich abhelfen. Auf der 3. Generalkongregation von 1565 fiel der Entscheid, in der Übernahme neuer Kollegien Zurückhaltung zu üben. Der damals

#Buch_RZ.indb 149 17.10.2010 18:04:47

gewählte Franz Borja nahm dieses defensive Element in sein Generalat auf, während dem sich das Wachstum des Ordens auch etwas verlangsamte. Unter Everard Mercurian nahm die Zahl der Mitglieder nicht nur wieder stärker zu, unter ihm, einem Belgier, der als Provinzial der Provinz Germania inferioris (1558-1564) die Ausbreitung des Protestantismus hautnah erlebt hatte, etablierte sich das Kolleg als Bollwerk zu dessen Eindämmung. Es war auch sein und Gregors XIII. (1572-1585) Verdienst, die Länder deutscher Zunge mehr in ihr Programm katholischer Reform aufgenommen zu haben.[12] Unter Mercurian ist es mit Luzern zur ersten Niederlassung in der Eidgenossenschaft gekommen – und ohne explizites Einverständnis des Generals war nie eine Jesuitenberufung möglich. Es wird sich in diesem Artikel mehrmals herausstellen, dass verschiedene kirchliche und weltliche Akteure mit diesem Selbstverständnis des Ordensgenerals nicht rechneten.

Es sei an dieser Stelle kurz erwähnt, dass in Indien die ersten Jesuiten 1542 an Land gingen. In Brasilien nahmen sie ihr Apostolat 1549, in Peru 1568 und in Mexiko 1572 auf. Franz-Xaver setzte 1549 seinen Fuß auf Japan, wo der Orden 1570 bereits eine blühende Christengemeinde betreute und vor den Toren Chinas stand. Die katholische Eidgenossenschaft war für die Ordensleitung offensichtlich über lange Zeit kein Anliegen und bildete mit Luzern 1574 global geradezu das Schlusslicht.

5 Die Provinz Germania Superior

Wenige Wochen vor seinem Tod, am 7. Juni 1556, gründete Ignatius die beiden Provinzen Germania inferior und superior. Zu letzterer gehörten damals die Kollegien Wien, Prag und Ingolstadt, erster Provinzial wurde Petrus Canisius (1521-1597). Er wurde 1569 von Paul Hoffäus (1523/30-1608) abgelöst, auf ihn folgte 1582 Georg Bader (1541-1612). 1563 wurde wegen der großen Distanzen die Provinz Austria ins Leben gerufen, die damals die Niederlassungen Wien, Prag und Trnava umfasste. Zur Germania Superior zählten nun neben Ingolstadt die Kollegien München (gegr. 1559) und Innsbruck (gegr. 1562) sowie eine Residenz in Augsburg, die 1582 zum Kolleg ausgebaut wurde. Sie umfasste die Gebiete des schwäbischen und bayrischen Kreises (mit Ausnahme des Fürstbistums Passau), das Fürstbistum Eichstätt, das Habsburgische Vorderöster-

12 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 99.
13 Monumenta Mexicana II (1581-1585). Monumenta Missionum Societatis Iesu Vol. XV, Romae 1959, 2*.
14 Monumenta Peruana III (1581-1585). Monumenta Missionum Societatis Iesu Vol. XVIII, Romae 1961, 7*.
15 *Bernhard Duhr*, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert. Erster Band, Freiburg i. Br. 1907, 92-95. *Rita Haub*, From Peter to Paul: The Province of Upper Germany in the 1570s, in: The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580, ed. by *Thomas M. McCoog*, Rom 2004, 145-181; *Strobel*, Gesellschaft Jesu (Anm. 4), 57f, 81f.

#Buch_RZ.indb 150 17.10.2010 18:04:47

reich (Nord- und Südtirol, Vorarlberg und Vorlande: Sundgau, Breisgau, Frickgau usw.), die Dreizehnörtige Eidgenossenschaft mit ihren Untertanengebieten und Zugewandten Orten, auch Graubünden, aber ohne dessen italienische Untertanengebiete, sowie die Fürstbistümer Basel, Chur, Brixen und Trient.

Bis 1584 wurden neue Niederlassungen in Dillingen (1563), Hall (1569), Luzern (1574) und Fribourg (1580) bezogen. 1585 zählte die Provinz 219 Mitglieder. Diese Entwicklung verrät, dass die Eidgenossenschaft in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre in der Provinzplanung gegenüber den übrigen weiten Gebieten an Aufmerksamkeit gewonnen hat. In Anbetracht der Tatsache aber, dass von 1551 bis 1580 der Orden weltweit 144 Kollegien, also 4 bis 5 pro Jahr, eröffnet hat, in dieser Zeit weltweit auf 5165 Mitglieder angestiegen ist und die Provinzen Neuspanien, im Gebiet des heutigen Mexiko, 1580 bereits 107[13] und Peru 1581 133 Jesuiten zählten[14], war die Provinz Germania Superior und darin die Eidgenossenschaft zu Borromeos Zeiten für die Ordenszentrale in Rom nur von marginaler Bedeutung.[15]

6 Borromeos Kontakte zu den Jesuiten während seiner Zeit in Rom 1560-1566

Die hagiographisch ausgerichtete Historiographie spricht gerne von einer Konversion Borromeos vom Papstnepoten zum pastoral orientierten Hirten während seines Aufenthaltes an der römischen Kurie. Wie tiefgreifend dieser Wandel tatsächlich war, muss hier dahingestellt bleiben. Sicher aber öffnete er sich in dieser Zeit in neuem und ungeplantem Ausmaß für die pastoralen Anliegen der Ortskirche und die katholische Erneuerung. In dieser Epoche wurde er auch mit all den kirchlichen Ämtern bekleidet, auf denen basierend er später einmal seine Reformbemühungen aufbauen sollte. Eine tiefere Besinnung auf seinen eigentlichen Auftrag in der Kirche löste der unerwartete Tod seines Bruders Federico am 19. November 1562 aus. Im Jahre 1563 ließ sich Carlo Borromeo darauf zum Priester und Bischof weihen.

In dieser Zeit war die Gesellschaft Jesu der große, aufstrebende Reformorden in der Ewigen Stadt, der andere Gründungen aus der Mitte des 16. Jahrhunderts bereits hinter sich gelassen hatte. Von welchen Kreisen sich Borromeo am meisten inspirieren ließ, ist schwer zu sagen, da Selbstzeugnisse des Kardinals fehlen, die Seelenführung als Teil des Forum internum in der Überlieferung keinen Niederschlag findet und jeder Orden in der Rückschau ein Naheverhältnis zum Heiligen zu konstruieren versuchte.

Der italienische Jesuit und Ordenshistoriker Mario Scaduto führt den ganzen geistlichen Werdegang Borromeos auf jesuitischen Einfluss zurück, der besonders im Kontakt zum Spanier Juan Battista Ribera (1525-1594) zu suchen sei. Schon vorher hat Borromeo Beziehungen zu Diego Lainez gepflegt und

#Buch_RZ.indb 151 17.10.2010 18:04:47

die Gesellschaft Jesu unterstützt. Ribera war vorerst persönlicher Sekretär von Franz Borja, von 1561 bis 1564 bekleidete er das Amt eines Generalprokurators und war damit für die ökonomischen und zivilrechtlichen Belange des ganzen Ordens zuständig. Schon aus beruflichen Gründen muss er mit dem jungen Kardinalstaatssekretär häufig zu tun gehabt haben. Dass dabei auch Aspekte des geistlichen Lebens und der katholischen Reform mitschwangen, liegt auf der Hand, zumal Ribera dem Kreise Borjas zuzuzählen ist, der selbst eine streng observante Gangart für die Gesellschaft Jesu propagierte. Jedenfalls haben Ordensgeneral Lainez und sein damaliger Vikar Borja den Werdegang Borromeos mit Aufmerksamkeit verfolgt und sich darum bemüht, dass dieser vor seiner Weihe bei Ribera die Exerzitien machte. Borromeo hat in dieser Zeit die Jesuiten dem Gouverneur von Bologna und den Kardinallegaten in Trient für die Anerkennung durch das Konzil empfohlen und seine zweite Messe in der einstigen Privatkapelle des Ignatius in der Casa Professa gelesen. Als Borromeo offen darüber nachdachte, alle seine Ämter zu resignieren und Kamaldulenser zu werden, brach in verschiedenen Städten ein Sturm der Entrüstung aus, er stünde unter bestimmendem Einfluss der Gesellschaft Jesu, ziehe sich nun aus der öffentlichen Verantwortung zurück und lasse sich zu enormen Schenkungen überreden. Der Sekretär der Gesellschaft Jesu, Juan Polanco (1516-1576), verfasste darauf ein klärendes Schreiben an die Hausoberen, Mitbrüder hätten Borromeo einige Ratschläge gegeben, dieser stehe aber mit anderen, rigideren Kreisen in ebenso intensivem Austausch. Auf eine Intervention Pius IV. hin schränkten die Jesuiten ihre Kontakte zu dessen Neffen ein. Ribera wurde ein schon früher ausgesprochener Wunsch nach Aussendung in die Missionen erfüllt, er verließ Rom am 3. Juli 1564, unterhielt aber mit Borromeo bis zu seiner Rückkehr 1575 Korrespondenz. Das Verhältnis des Ordens zum Papst hat sich dabei nicht verschlechtert. Borromeo ist ungeachtet des Vorfalls in seinem asketischen Lebensstil fortgefahren und hat sich für die Jesuitenkollegien im Gebiet des Kirchenstaats weiterhin eingesetzt. Scaduto zufolge stand Borromeo unter großem geistlichen Einfluss einiger Jesuiten, während sich Pius IV. in seinen Anschuldigungen von Gerüchten habe irreleiten lassen.[16] Unbeantwortet lässt Scaduto nur, wer den jungen Kardinal zum Rigorismus beeinflusste. Hinweise darauf fehlen auch in der Rechtfertigung von Juan Polanco.

Giuseppe Alberigo thematisiert wohl auch den prägenden Einfluss eines Kreises römischer Jesuiten um Ribera, kommt aber zum Schluss, dass über dessen Inhalt wenig in Erfahrung zu bringen ist und rückt in Bezug auf den geistlichen Werdegang eher eine Gruppe von Dominikanern ins Zentrum, zu-

16 *Mario Scaduto*, Storia della Compagnia di Gesù in Italia. Vol. III. L`epoca die Giacomo Lainez. Il Governo 1556-1565, Roma 1964, 480-488.

17 *Giuseppe Alberigo*, Karl Borromäus, Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement, Münster 1995, 29-32.

18 *Scaduto*, Storia (Anm. 16), 444.

19 *Alberigo*, Borromäus (Anm. 17), 57.

#Buch_RZ.indb 152 17.10.2010 18:04:47

erst Girolamo Vielmi, der von Pius IV. zur theologischen Weiterbildung seines Neffen nach Rom berufen worden war und Borromeo den Kontakt zu seinem reformorientierten Mitbruder Egidio Foscarari vermittelte, der ein enger Mitarbeiter des Kardinals Giovanni Morone war. Alberigo hält für Borromeos Werdegang vor allem die aus diesen Kontakten hervorgehende Begegnung mit dem Dominikaner Bartholomäus de Martyribus († 1590), Primas von Portugal und Erzbischof von Braga, für folgenreich. Martyribus war nicht nur für sein pastorales Engagement und seine authentische Spiritualität bekannt, er stand auch an der Spitze des reformorientierten Episkopats. Er soll Borromeo von seinen Plänen eines Einsiedlerlebens abgebracht und ihn davon überzeugt haben, wie wichtig das Bischofsamt für die Erneuerung der Kirche und des christlichen Lebens sei. Die Freundschaft mit diesem Dominikaner blieb bis zu Borromeos Lebensende bestehen.[17] Es ist hier nicht der Ort, jesuitischen und dominikanischen Einfluss auf den Mailänder Kardinal gegeneinander abzuwägen. Eine eingehendere Untersuchung des Verhältnisses Borromeos zur Gesellschaft Jesu steht noch aus. Die Frage sei aber gestellt, wieweit die beiden Darstellungen hauptsächlich vom jeweiligen Kirchenbild des Verfassers abhängig sind: einem pontifikal-vertikalen, in dem für Papst, Gesellschaft Jesu und Borromäus eine grundsätzliche Übereinstimmung apriorisch vorausgesetzt wird, oder einem episkopal-kollegialen, das aktuellen Reformanliegen des ausgehenden 20. und frühen 21. Jahrhunderts entspricht.

7 Die Jesuiten in Mailand

Bemühungen um eine Jesuitenberufung nach Mailand gab es schon in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Dass der Orden aber dort tatsächlich Fuß fassen konnte, ist allein dem Engagement des noch in Rom residierenden Borromeo zuzuschreiben. Mit dem Idealbild von Aufbau und gegenseitiger Ergänzung des Collegium Romanum und Collegium Germanicum vor Augen nahm er bereits 1562 mit Diego Lainez (1502-1565), dem damaligen Ordensgeneral, Gespräche auf und konnte am 4. April 1563 bei Franz Borja (1510-1572), zu jener Zeit Generalvikar des Ordens wegen Lainez' häufiger Abwesenheit, eine erste Entsendung von drei Jesuiten erwirken, die bereits am 24. Juni in Mailand eintrafen.[18] Auf Borromeos Wunsch waren der Italiener Benedetto Palmio (1523-1598) und auf den Vorschlag des Vizekönigs der Spanier Jacobo Carvajal darunter. Damit stand auch die spanische Herrschaft dem Unternehmen grundsätzlich positiv gegenüber. Reserviert zeigten sich der Senat und der Weltklerus, beide dominiert von der alteingesessenen Oberschicht, die durch die Ankunft eines Reformordens um die gewachsene Einflussnahme auf kirchliche Ämter und Benefizien bangten.[19] Es ist dem diplomatischen Geschick Palmios zuzuschreiben, dass die Jesuiten bei Senat und Bevölkerung an Popularität

#Buch_RZ.indb 153 17.10.2010 18:04:47

gewannen, nach mehreren Anläufen die Abwehrfront des Weltklerus aufweichten und das Wohlwollen des spanischen Gouverneurs festigten.[20] Es sollte sich aber trotz Borromeos bzw. seines vor Ort residierenden Vikars als sehr schwierig erweisen, den Jesuiten geeigneten Wohnraum zu verschaffen. So konnte erst am 10. Dezember 1564 in zwei äußerst bescheidenen Häusern die Eröffnung von Priesterseminar und Kolleg gefeiert werden. Am 19. März 1567 erfolgte die Übersiedlung zur Kirche San Fedele und den angrenzenden Gebäulichkeiten.[21] Eine Optimierung brachte das Jahr 1572 mit sich, in dem die Jesuiten das Brerakloster des aufgehobenen Humiliatenordens samt Einkünften beziehen durften und das Kolleg zu einer päpstlichen Universität ausgebaut wurde. San Fedele wurde darauf zu einer Casa Professa, von der aus Jesuiten in ihrer Kirche und im Dom pastorale Aufgaben wahrnahmen und von Borromeo oft als persönliche Berater beigezogen wurden. Die Errichtung der Universität gilt als eines der bedeutendsten Unternehmen im ganzen Reformwerk des Kardinals.[22] Es ist dabei insgesamt erstaunlich, wie schnell Borromeo die Jesuitenberufung durchsetzen konnte und dass die Ordensleitung dem Projekt trotz der beträchtlichen Anfangsschwierigkeiten die Treue hielt. Dies ist nicht denkbar ohne die besondere Sympathie von Diego Lainez und wohl noch mehr von Franz Borja. Dass die spezielle Wertschätzung auch von Borromeo ausging, zeigt sich in seiner Vermittlung bei Pius V., der Gesellschaft Jesu die Poenitentiarie von St. Peter zu übertragen, an der bis 1773 jeweils zwanzig Jesuiten eingesetzt waren. Borromeo steuerte dazu das Mobiliar für die neu zu beziehende Niederlassung bei.[23]

Es sollte sich aber bald zeigen, dass sich der Kardinal und die Jesuiten letztlich von differierenden Reformkonzepten und Kirchenverständnissen leiten ließen, was bereits unter Lainez und Borja erkennbar war, in den siebziger Jahren aber zu größeren Konflikten führen sollte.

8 Konflikt um das Priesterseminar in Mailand

Bei der Errichtung der beiden Bildungsanstalten richtete Borromeo das Augenmerk mehr auf das Priesterseminar, die Jesuiten und der Gouverneur hingegen mehr auf das Kolleg. So behielt sich der Kardinal trotz Übertragung der Priesterausbildung an die Gesellschaft Jesu das Recht vor, auf den Lehrplan Einfluss auszuüben und personale Veränderungen im Leitungsgremium vorzunehmen. Er besuchte das Seminar oft und behielt Zöglinge und Lehrpersonal im Auge. Als er sein Missfallen darüber äußerte, dass die Priesteramtsanwärter zu viel Kontakt mit den Kollegsschülern hatten, entgegnete Lainez, dass ihre Lehrtätigkeit nicht besonders Seminaristen, sondern der Jugend allgemein zugedacht sei.[24] Von Borja hingegen bekam der Kardinal 1568 Schützenhilfe, als er die Lektüre heidnischer Klassiker vom Lehrplan eliminiert haben wollte, indem

#Buch_RZ.indb 154 17.10.2010 18:04:47

jener dem Rektor klarmachte, dass Borromeo in diesen Belangen letztverantwortlich sei.[25] Es zeigt sich letzlich, dass Kardinal und Orden unterschiedlichen Erziehungskonzepten folgten. Dem Kardinal lag die Bildung eines pastoral orientierten Klerus am Herzen, der mit Predigten und der Spendung von Sakramenten die Bevölkerung zu erbauen pflegte. Das Studium klassischer Literatur mit differenzierter Grammatik, womit die Jesuiten ihre Zöglinge akademisch schulen wollten, bezeichnete er als Schöngeisterei.[26] Der aufstrebende Orden hat, spätestens nachdem Borromeo seinen Seminaristen den Eintritt in die Gesellschaft Jesu expressis verbis verboten hatte, für diesen auch den Charakter einer unliebsamen Konkurrenz eingenommen.[27] Obwohl sich Benedetto Palmio und Borromeo gegenseitig sehr schätzten, bat dieser um Entbindung von der Seminarleitung, was Borja untersagte, solange der Kardinal im Amt sei. Das Mailänder Seminar entwickelte sich in der Geschichte der Gesellschaft Jesu zum Einzelfall, da bereits Ignatius darauf bedacht war, die Lehre an übertragenen Bildungseinrichtungen in völliger Unabhängigkeit bestimmen zu dürfen; ein Grundsatz, an dem sich die Gesellschaft Jesu gerade unter den Erfahrungen von Mailand verstärkt orientierte. Erst am 5. April 1579 bat General Everard Mercurian (1514-1580) um Entlastung, worauf die Leitung des Seminars der von Borromeo 1578 ins Leben gerufenen Gemeinschaft der Oblaten des heiligen Ambrosius übertragen wurde.[28]

9 Differenzen im Verständnis bischöflicher Zuständigkeit

Dass der skizzierte Konflikt in tieferen Dimensionen gründete, zeigt sich in der Neubesinnung auf das bischöfliche Amt, die Borromeo seiner Reformtätigkeit unterlegte. In ihm sah der Kardinal den Angelpunkt diözesaner Pastoral zur Umsetzung des Konzils von Trient. Nach Borromäus gehörten die Orden in diesen Prozess eingebunden. Sein Anspruch auf personelle Verfügbarkeit betraf somit auch die Jesuiten. Sie hingegen ließen sich vom Selbstverständnis der vom Papst gesandten und vom Ordensgeneral in entsprechender Unabhängigkeit geführten Gemeinschaft leiten.[29] Äußerlich zeigte sich dies darin, dass Borromeo den in seiner Erzdiözese residierenden Jesuiten punktuell Aufgaben erteilte. So nahm er zum Beispiel Giovanni Battista Velati (1528-1602) 1566 auf

20 *Scaduto*, Storia (Anm. 16), 447-454.
21 *Scaduto*, Storia (Anm. 16), 455.
22 *Mario Scaduto*, Storia della Compagnia di Gesù in Italia, Vol. V., L'opera di Francesco Borgia 1565-1572, Roma 1992, 328.
23 *Candido de Dalmases*, El Padre Francisco de Borja, Madrid 1983, 190.
24 *Scaduto*, Storia (Anm. 16), 456.
25 *Scaduto*, Storia (Anm. 22), 327.
26 *Flavio Rurale*, Carlo Borromeo and the Society of Jesus in the 1570s, in: The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580, ed. by. *Thomas M. McCoog*, Rome 2004, 559-605, 582.
27 *Paul V. Murphy,* Jesuit Rome and Italy, in: The Cambridge Companion to the Jesuits, ed. by *Thomas Worcester*, Cambridge 2008, 71-87, 80.
28 *Scaduto*, Storia (Anm. 22), 357.
29 *Alberigo*, Borromäus (Anm. 17), 53-55; *Rurale*, Borromeo (Anm. 26), 592.

#Buch_RZ.indb 155 17.10.2010 18:04:48

eine Visitationsreise mit, zog Francesco Adorno (1532-1586) von San Fedele für Predigtdienste an den Dom oder berief Jesuiten in seinen engsten Beraterkreis. Die Kehrseite der Medaille zeigte sich darin, dass er Benedetto Palmio 1573 lange die Abreise zur dritten Generalkongregation nach Rom nicht gestattete.[30] Alle diese Inanspruchnahmen ergaben sich vordergründig aus einer großen Wertschätzung der Qualitäten einzelner Ordensangehöriger, weswegen das dahinterstehende Konfliktpotential nicht direkt wahrgenommen wurde. Dieses entlud sich aber in den siebziger Jahren in Streitereien über Kleinigkeiten: so zum Beispiel über Aufbewahrungsrechte von Archivgut und die Gestaltung der Beichtstühle in San Fedele. Ernst wurde es für die Jesuiten, als Borromeo sie auf die diözesanen Synodalbeschlüsse verpflichten wollte, worin seine Mühe mit den Privilegien von Orden deutlich wurde. Auf den Provinzkongregationen von 1579 und 1581 wurden darauf Petitionen im Hinblick auf die kommende Generalkongregation verfasst, um die Exemption vor den Zugriffen der Bischöfe zu schützen.[31]

Abgesehen davon, dass auch Mailänder Jesuiten Parteigänger Borromeos waren, muss hier auf zwei völlig unterschiedliche Weisen jesuitischen Einsatzes in der Diözese hingewiesen werden. Die eine ist die offizielle Berufung, der eine entsprechende Bitte beim General vorausgegangen ist, worauf dem Orden ein Werk übertragen wird, dessen innere Organisation dem Orden, d. h. dem General anvertraut und von diesem an den Hausoberen, bei einem Kolleg Rektor genannt, delegiert wird, so im Falle des zuerst in San Fedele und dann im Brerakloster untergebrachten Kollegs. Der anderen entspricht die Bitte um Freistellung eines Ordensmitgliedes für einen vorübergehenden Einsatz oder für ein Amt. Wohl ist auch hier grundsätzlich das Einverständnis des Oberen, zumeist des Provinzials, erforderlich, der Jesuit ist aber in Bezug auf die konkrete Aufgabe dem Bischof gegenüber verantwortlich.

10 Jesuiten in den »tre valli«

Die Präsenz von Jesuiten als Prediger und Volksmissionare in den »tre valli« im Tessin entspricht einer vorübergehenden Inanspruchnahme durch Borromeo bzw. Freistellung von seiten der Ordensleitung. Im Juli 1578 meldete Borromeo Giovanni Francesco Bonhomini, dass ihm die Jesuiten für dessen Visitation von Tessin und Graubünden Giulio Mazzarino (1544-1622) zur Verfügung gestellt hatten. Das Einverständnis des Provinzials stand noch aus, da sich dieser in Genua aufhielt. Borromeo anerkannte zumindest formal dessen Zuständigkeit, waltete aber kraft seines Amtes souverän. So forderte er konkrete Jesuiten für pastorale Aufgaben an, allerdings ohne dem Orden als ganzem dabei Kompetenzen zu übertragen. Mazzarino bezeichnete er als »predicatore nostro qui della Quaresima passata« und fügte weiter unten an: »Per questo io

#Buch_RZ.indb 156 17.10.2010 18:04:48

non manderò alcun' altro delli mei come Le havea prima dato intentione.«[32] Dass der Kardinal ihn als Prediger in bedeutender Position eingesetzt und bei Bonhomini ausdrücklich gelobt hat, ist in Anbetracht des im folgenden Jahr schwerwiegenden Konflikts bemerkenswert.

Eine besondere Position hatte Bartolomeo Bedra inne. Geboren ca. 1538 in Faido, trat er 1553 in Rom als zweiter Tessiner noch zu Lebzeiten von Ignatius in die Gesellschaft Jesu ein. Dieser schickte ihn 1556 zu Petrus Canisius nach Prag zur Gründung des Universitätskollegs »Clementinum«; 1560 wurde Bedra in Wien zum Priester geweiht.[33] 1561 nahm er mit Erlaubnis des damaligen Provinzials Petrus Canisus – wie er später selber behauptete – Urlaub vom Orden, um nach Hause zurückzukehren, wo sich seine Familie in Schwierigkeiten befand. Zuerst begab er sich mit einigen Mitbrüdern nach Bologna und darauf nach Como, wo er sich vom dortigen Superior, Tarquinius Rainaldus, ein auf den November 1561 datiertes Schreiben ausstellen ließ, das ihm zugestand, sich vorübergehend vom Orden zu entfernen, um die Eltern zu besuchen und andere »negotii pij« zu erledigen. Danach allerdings müsse er sich in Innsbruck einfinden.[34] Er wirkte aber darauf länger in der Leventina als Priester. Auf seiner Visitationsreise durch die »tre valli« wurde Borromeo auf ihn als den vorbildlichsten Pfarrer des Tales aufmerksam.[35] Der Kardinal hätte ihn gern zu seinem Vikar für das Tal erhoben, wovon er aber vorerst abließ, weil sich dieser vor ihm als Jesuit ausgab. Dennoch baute er ihn ohne offizielle Ernennung zu seinem Mittelsmann für den Klerus der Leventina auf und schickte ihm am 7. November 1567 liturgische Anordnungen für die Feier eines Jubiläums, die dieser an die Priester des Tales weiterzuleiten hatte.[36] Wegen der angeblichen Ordenszughörigkeit schickte Borromeo Bedra zu Leonettus Clavonius (ca. 1525-1572), Kollegsrektor in Mailand, mit der Bitte um Freistellung für die offizielle Ernennung zum Vikar. Am 28. Januar 1568 berichtete Clavonius dem Ordensgeneral Franz Borja, was er inzwischen über den ihm bis dahin unbekannten Bedra in Erfahrung gebracht hatte. Demnach hat sich dieser während sechs Jahren nicht mehr bei einem Oberen gemeldet, was ihm aus familiären und gesundheitlichen Günden, vor allem wegen der Pest, nicht möglich war. Während der ganzen Zeit hätte er sich innerlich aber dem Orden sehr verbunden gefühlt und erklärte sich bereit, dem Willen des Generals Folge zu leisten, bat aber, noch weitere zwei Jahre freigestellt zu bleiben. Clavonius ver-

30 *Scaduto*, Storia (Anm. 22), 325; *Rurale*, Borromeo (Anm. 26), 575.
31 *Rurale*, Borromeo (Anm. 26), 591.
32 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581, Documente, I. Band, bearbeitet v. *Franz Steffens / Heinrich Reinhardt*, Solothurn 1906, 135f, Nr. 110.
33 *Ferdinand Strobel*, Schweizer Jesuitenlexikon. Manuskriptausgabe, Zürich 1986, 63f.
34 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., 735, Nr. 1072.
35 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., 734, Nr. 1072. Bedra hat also Borromeo nicht auf der Visitationsreise begleitet, wie in *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 245 vermutet, wo Bedra zusätzlich fälschlicherweise als Jesuit bezeichnet wird.
36 *Aristide Sala*, Documenti circa la vita e le gesta di San Carlo Borromeo, Parte Seconda, Milano 1857, 309, Nr. 5.

#Buch_RZ.indb 157 17.10.2010 18:04:48

anlasste Bedra, einen Brief an den General abzufassen, den er seinem Schreiben ungelesen und verschlossen beilegte. Die Einkünfte des Beneficiums, das Bedra bis dahin genoss, reichten zum Lebensunterhalt nicht aus, weswegen er sich mit zusätzlichem Unterricht über Wasser hielt. Clavonius meinte, sein pastoraler Dienst gegen den sich in der Leventina ausbreitenden Protestantismus sei unbestritten. Er teilte dem General das Gesuch Borromeos mit, Bedra für mehr als zwei Jahre der Diözese zur Verfügung zu stellen. In einem Postscriptum fügte er seinen persönlichen Befund hinzu, Bedra wolle in Wirklichkeit wohl eher aus dem Orden entlassen werden, als in ihm zu verbleiben.[37] Die Antwort Borjas ist nicht erhalten. Jedenfalls ernannte Borromeo am 28. Januar 1568 den »prete Bartholomeo Bedra Curato di Chisogna« (Chiggiogna), ohne auf die Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu zu weisen, zu seinem Vikar der Leventina. Dies vollzog er ganz im Widerspruch zu der sonst üblichen Wahl durch das Kapitel des Tales. Bedra fasste dabei unter anderem den Auftrag, monatlich gemäß den Beschlüssen des Provinzialkonzils eine Zusammenkunft der Priester des Tales zu organisieren und ihm darüber Rechenschaft abzulegen.[38]

Bereits am 14. Juli 1568 ernannte ihn der Kardinal zum Visitator des Tales mit allen Kompetenzen, die er als Vikar innegehabt hatte, auf welches Amt er nicht wegen eines Zerwürfnisses, sondern aus anderen, ungenannten Gründen, resigniert hatte.[39] Chioggiogna verließ Bedra im Januar 1569, blieb aber in den »tre valli« präsent. So berichtete er am 29. März und 20. April 1577 von Giornico aus dem Kardinal über das bei Klerus und Volk gut aufgenommene Wirken des Jesuiten Troilo Rosanova (1535-1609), den er auf dessen Volksmission durch die »tre valli« begleitet hatte.[40]

Hier zeigt sich, dass Borromeo für das Gedankengut, die Ausbildung, die Lebensform und die Spiritualität der Jesuiten Sympathien hatte. Er band sie auch gern in sein Reformwerk ein. Mazzarino gab er die Attribute »nostro« und »mei«, er zählte ihn also gewissermaßen zu seinem Klerus. Dass der Kardinal den schon lange vom Orden abwesenden, aber (noch) nicht entlassenen Bedra beim Mailänder Kollegsrektor vorbeischickte und um seine Freistellung bat, zeigt, dass er um den Rechtsstatus der Ordensleute wusste und diesen respektierte. Wieweit er den Einsatz Mazzarinos 1578 tatsächlich von der Zusage von dessen Oberen abhängig machte, ist nicht ganz klar. Die Überlieferung zu Bedra und Mazzarino lässt vermuten, dass es Borromeo bei den

37 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., 735, Nr. 1072.
38 *Sala*, Documenti, Parte Seconda (Anm. 36), 317f, Nr. 32.
39 *Sala*, Documenti, Parte Seconda (Anm. 36), 327, Nr. 57.
40 *Eduard Wymann*, Aus der schweizerischen Correspondenz mit Cardinal Carl Borromeo, Erzbischof von Mailand. Bibliotheca Ambrosiana F 135 - F 175, 1576-1584, in: Der Geschichtsfreund, Mitteilungen des historischen Vereins der fünf Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug, 53. Bd., 1898, 13f.
41 *Alberigo*, Borromäus (Anm. 17), 59-62.
42 *Mario Fois*, Everard Mercurian, in: The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580, ed. by. *Thomas M. McCoog*, Rome 2004, 19-25.

#Buch_RZ.indb 158 17.10.2010 18:04:48

Formalitäten bewenden ließ. Denn er hat Bedra an demselben Tag zu seinem Vikar der Leventina ernannt, als Clavonius nach Rom geschrieben hat. Also hat er eine positive Antwort des Generals nicht abgewartet. Zudem hat Borromeo bei aller Wertschätzung gegenüber der Gesellschaft Jesu mit der personellen Inanspruchnahme und Entsendung ihrer Mitglieder in die »tre valli« nie weitergehende Kompetenzen im Rahmen einer »Pastoralplanung« in die Hände des Ordens gelegt.

11 Jesuiten im Spannungsfeld politischer und episkopaler Machtansprüche

Die Differenzen in ihrem Selbstverständnis führten Jesuiten und Kardinal in einen weitreichenderen Konflikt. Denn Borromeo kämpfte nicht nur gegen die Unabhängigkeit von Ordensgemeinschaften. Seinem episkopalen Kirchenbild gemäß sollte den Laien so wenig wie möglich Gelegenheit gegeben werden, sich in kirchliche Angelegnheiten einzumischen. Es hatte sich aber in der Jahrzehnte währenden Abwesenheit des Erzbischofs das Gewohnheitsrecht eingespielt, dass die politische Macht routinemäßig kirchliche Aufgaben wahrnahm und eigenmächtig steuer- und strafrechtliche Angelegenheiten erledigte. Borromeo selbst nahm solche Verhältnisse nur unter dem Aspekt des Missbrauchs wahr. So war es für ihn ein Gebot der Realpolitik, dem weltlichen Arm Einblick in die diözesanen Vorgänge zu bieten, Kompetenzwahrnehmungen hingegen drängte er entschieden zurück. Der Konflikt entlud sich an der Frage, wieweit Senat und Gouverneur in die Beschlüsse des Provinzialkonzils von 1565 eingebunden werden sollten, bzw. ob sie ein Recht zu deren Bestätigung reklamieren konnten.[41] Zudem begannen einige italienische Jesuiten zusammen mit Borromeo, den spanischen Regierungsstil zu kritisieren, worin die politische Macht subversives Verhalten vermutete. Der sich anbahnende Konflikt spaltete auch die Gesellschaft Jesu. Denn der Orden war insgesamt stark spanisch dominiert, und selbst in Italien waren zahlreiche verantwortungsvolle Ämter von Jesuiten aus der iberischen Halbinsel besetzt, was unabhängig von Mailand in den italienischen Provinzen zu Oppositionsbewegungen einheimischer Ordensangehöriger gegen die Fremdlinge führte.[42] Aber auch in Mailand hielten die Jesuiten der Casa Professa von San Fedele eher zu Borromeo und unterstützten sein rigides Vorgehen. Davon aber distanzierten sich die Jesuiten des Brera-Kollegs und sprachen sich auf der Kanzel dafür aus, sich mit den kirchlichen und politischen Verhältnissen zu arrangieren. Dabei fanden sie mit ihren intellektuell sauber ausgearbeiteten Predigten bei der bürgerlichen Oberschicht mehr Anklang als Borromeo und seine jesuitischen Berater. In den Spannungen zwischen Kardinal und spanischer Herrschaft nahmen die Brera-Jesuiten vielerlei Vermittlungsaufgaben wahr und kamen dabei oft

#Buch_RZ.indb 159 17.10.2010 18:04:48

nicht zu den von Borromeo erwarteten Schlüssen.[43] Der Konflikt erreichte seinen Höhepunkt, als Mazzarino 1579 auf der Kanzel des Brera-Kollegs verlauten ließ, dass kein Prälat aufgrund seiner kirchlichen Jurisdiktion weltliche Macht beanspruchen könne, denn solche stünde nur dem Papst innerhalb des Kirchenstaats zu.

Darauf triumphierte nicht nur die spanische Partei gegen Borromeo, sondern die Aussage stand auch im weiteren Zusammenhang ekklesiologischer Differenzen, die auf dem Konzil von Trient ausgetragen worden waren. Während sich dort zahlreiche Bischöfe für eine Stärkung des Episkopats zur Erneuerung der Kirche aussprachen, vertrat Lainez am 20. Oktober 1562 die Unterscheidung in eine bischöfliche »potestas ordinis«, die ihre Quelle in Christus hat, und eine »potestas iurisdictionis«, die vom Papst verliehen wird.[44] Der Kardinal gelangte mit Mazzarinos Anmaßung vor den General und das Heilige Offizium, erfuhr aber von beiden Stellen keine Unterstützung.[45] Denn eine Stellungnahme gegen den in der Lombardei regierenden Philipp II. den damals mächtigsten Mann der Welt, war nicht ratsam. Zudem konnte sich Borromeo schon vorher nicht ungeteilter Sympathien Gregors XIII. (1572-1585) erfreuen, der ihn in seiner Kirchenreform oft als zu rigide kritisiert hatte.[46] Im Fall Mazzarino spiegeln sich nicht nur Konflikte von politisch lokalen Ausmaßen, auch nicht nur Exemptionsstreitigkeiten, sondern zwei theologisch unterschiedlich verortete »Kirchenverfassungen«, wobei das episkopale Bild von Borromeo letztlich dem pontifikalen des Papstes und der Jesuiten unterlegen ist.

Auf diese Niederlage hin begann Borromeo nach der Natur der Gesellschaft Jesu grundsätzlich zu fragen und äußerte die Überzeugung, dass der Orden verweltliche und Hilfe von außen für eine Reform brauche. Vor der vierten Generalkongregation 1581 schlug er Gregor XIII. vor, einen Kardinal zu ernennen, der mit einigen wenigen besonnenen Jesuiten über Reformmaßnahmen beraten sollte. Er versuchte auch, seinen Beichtvater, Francesco Adorno, als Nachfolger Everard Mercurians durchzusetzen.[47]

Die politischen Spannungen legten sich mit dem Gouverneurswechsel 1580. Borromeo mäßigte sich in seiner Regierungskritik und fand auch wieder zu einer neuen Zusammenarbeit mit der Gesellschaft Jesu. Zur einstigen Begünstigung der sechziger Jahre ist es aber nicht mehr gekommen. Mit den Oblaten des heiligen Ambrosius, die ein besonderes Gehorsamsgelübde vor dem Erzbischof von Mailand ablegten, hat sich Borromeo inzwischen seine »eigene Gesellschaft Jesu« geschaffen.

43 *Rurale*, Borromeo (Anm. 26), 571-574.
44 *John O'Malley*, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, 349.
45 *Rurale*, Borromeo (Anm. 26), 575.
46 *Rurale*, Borromeo (Anm. 26), 589.
47 *Rurale*, Borromeo (Anm. 26), 592-594.
48 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 172-175.

#Buch_RZ.indb 160 17.10.2010 18:04:48

Im 24 Jahre dauernden Episkopat schlug das Verhältnis einen Bogen von gegenseitig singulären Gunsterweisen in den sechziger Jahren über einen tiefgreifenden Konflikt, der im versuchten Eingriff in die Interna des Ordens in den ausgehenden siebziger Jahren seinen Höhepunkt erreichte, zu einer anschließenden Normalisierung. Wohlwollen und Zwietracht waren immer von dem gemeinsamen Anliegen der kirchlichen Reform, aber auch von sich zutiefst widersprechenden kirchlichen Selbstverständnissen gezeichnet. Selbst als die Wogen am höchsten gingen, hatte Borromeo immer Jesuiten in seinem engsten Beraterkreis.

Mit der Darstellung des Verhältnisses Borromeos zu den Jesuiten in Mailand wurde in dieser Publikation ein Exkurs gemacht, der als Hintergrund für die genauere Untersuchung von Borromeos Involvierung in die Versuche erster Jesuitenberufungen für die Eidgenossenschaft nötig ist. Den bisherigen Darstellungen zu Borromeo und der Schweiz liegt ein Verständnis der nachtridentinischen Reform als von Papsttum, Borromeo und Jesuiten gemeinsam getragenem Monolith zugrunde. Neuere Studien zur Eidgenossenschaft, wie sie zu den Verhältnissen in Mailand vorliegen, fehlen bisher.

12 Die ersten Begegnungen der Eidgenossen mit den Jesuiten

Der desolaten Lage ihrer Kirche und besonders des Bildungswesens waren sich die katholischen Orte der Eidgenossenschaft bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bewusst. Das Projekt einer höheren Lehranstalt wurde erstmals 1537 thematisiert und in der Folge wiederholt aufgegriffen. Manchmal waren die Ausbildung der Jugend allgemein und damit die Gründung eines Gymnasiums oder Kollegs, dann wieder der Klerus im Besonderen und ein Priesterseminar mehr fokussiert. Oft wechseln sich in der Überlieferung die Begriffe »Collegium« und »Seminarium« unvermittelt ab, was insofern nicht erstaunen darf, als das Seminar als geschlossene Ausbildungsstätte für den Priesternachwuchs sich erst in dieser Zeit zu etablieren begann. Die Beratungen über die Einrichtung einer höheren Schule zogen sich aber darum in die Länge, weil sich bei der Wahl des Standorts zuviele und bei der Suche nach Fundationen zu wenige Interessenten meldeten.[48]

Im Jahre 1556 fand sich eine eidgenössische Gesandtschaft in Begleitung von Ottaviano della Rovere (Nuntius bei der Eidgenossenschaft 1554-1560) in Rom ein, um dem neugewählten Papst Paul IV. (1555-1559) ihre Reverenz zu erweisen. Sie machte dabei unter anderem auf das desolate Bildungswesen in der katholischen Eidgenossenschaft aufmerksam und suchte um die Entsendung von Jesuiten an. Juan Polanco vermerkt in seiner Chronik dazu, dass die Gesellschaft Jesu mit den Werken, die sie andernorts aufbaute, auch tatsächlich hätte helfen können, im Moment aber nicht über ausreichend Mitglieder mit

#Buch_RZ.indb 161 17.10.2010 18:04:48

Deutschkenntnissen verfügte.[49] Wie der Papst den Jesuiten dieses Ansuchen genau übermittelte, ist nicht überliefert. Er stellte den Eidgenossen aber in Aussicht, zwanzig Studienplätze für eidgenössische Priesteramtskandidaten in dem 1552 von Jesuiten gegründeten Collegium Romanum zu finanzieren und sich auch für die Errichtung einer höheren Lehranstalt auf Schweizer Boden zu verwenden.[50] Beide Vorhaben wurden aus nicht näher bekannten Gründen nicht realisiert.

Am 9. November 1560 schrieb Juan Polanco an Petrus Canisius nach Augsburg, dass aus der Eidgenossenschaft bei ihm und beim Heiligen Stuhl wiederum Bitten um Personal für eine Kollegsgründung eingegangen seien.[51] Das Gesuch selbst ist nicht erhalten. Polanco gibt in diesem Brief indirekt eine negative Antwort, indem er auf die Personalknappheit im Hinblick auf die Universität Dillingen weist, über deren 1563 vollzogene Übergabe an die Jesuiten damals schon verbindlich verhandelt wurde, und den Herrn um Arbeiter für seinen Weinberg bittet.[52]

Im Oktober 1560 hatten die Herren von Uri Gelegenheit, einige Jesuiten, die auf der Durchreise länger in Altdorf Station machten, direkt kennenzulernen. Sie waren von den Mitgliedern des noch jungen Ordens so überzeugt, dass sie den Papst gerne um Jesuiten gebeten hätten.[53] Ein entsprechendes Gesuch ist in Rom nicht überliefert, weswegen auch zu bezweifeln ist, ob die Nachricht Polancos für Canisius eine direkte Reaktion auf dieses Urner Ansinnen war. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass mehrere Stände und Kreise der katholischen Eidgenossenschaft die Anforderung von Jesuiten in Erwägung gezogen haben und Kontakt mit der Ordensleitung und dem Papst aufnahmen.

Das Bildungswesen in den katholischen Orten war auch für Nuntius Giovanni Antonio Volpe (Nuntius bei der Eidgenossenschaft 1560-1564, 1565, 1573-1574) ein Hauptthema seiner Amtszeit. Nach seinem Dafürhalten wäre die Berufung von Jesuiten die Lösung gewesen, was er 1561 Carlo Borromeo, damals noch Staatssekretär in Rom, unterbreitete, womit der Kardinal, selbst noch ganz am Beginn seiner kirchlichen Laufbahn, erstmals mit dem Projekt »Jesuiten für die Eidgenossenschaft« nachweislich in Verbindung gekommen ist.[54]

49 Vita Ignatii Loiolae et Rerum Societatis Jesu Historia. Auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote. Tom. VI., (1556). Monumenta Historica Societats Jesu, Madrid 1898, 12f.
50 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 17f; 175.
51 *Canisius* (Anm. 7), Vol. II., 759, Nr. 482.
52 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5) erwähnt diesen Brief Polancos bezeichnenderweise nicht. In *Strobel*, Gesellschaft Jesu (Anm. 4), 61 wird fälschlicherweise von ersten Schweizer Seminaristen am Collegium Romanum im Jahre 1552 berichtet. Der Verweis auf *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 175, 177f ist nicht korrekt.
53 *Karl Fry*, Giovanni Ant. Volpe, Seine erste Nunziatur in der Schweiz 1560-1564, Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Freiburg 1931, 217.
54 *Fry*, Volpe (Anm. 53), 216f.
55 *Canisius* (Anm. 7), Vol. IV., 524[6], Nr. 1064.
56 *Canisius* (Anm. 7), Vol. V., 47, Nr. 1214.
57 *Sala*, Documenti, Parte Prima (Anm. 36), 175, Nr. XXVII.
58 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 179f.
59 Die Eidgenössischen Abschiede aus dem Zeitraume von 1556 bis 1586, Band 4, Abt. 2, Bern 1861, Nr. 321, 403.

#Buch_RZ.indb 162 17.10.2010 18:04:48

Es sind in dieser Zeit auch erste Eidgenossen in jesuitischen Bildungseinrichtungen bezeugt. So haben die Herren von Schwyz um Aufnahme eines Landsmannes ins Collegium Germanicum angesucht und dabei die Vermittlungsdienste ihres neu ernannten »Protector Helvetiae« in Anspruch genommen. Borromeo konnte Volpe am 24. Mai 1561 mitteilen, dass der Schwyzer in der jesuitischen Bildungsstätte willkommen sei. 1564 sind die ersten Eidgenossen am Jesuitenkolleg Dillingen bezeugt.[55]

Die Eidgenossen waren während der ganzen frühen Neuzeit darauf bedacht, die Möglichkeiten der Einflussnahme des Bischofs von Konstanz auf ihre kirchlichen Verhältnisse auf ein Minimum zu beschränken. So wollten sie ihre Seminaristen lieber in Italien studieren lassen und sich nicht am Aufbau eines Diözesanseminars unter bischöflicher Leitung außerhalb der Eidgenossenschaft beteiligen. In diesem Anliegen nahmen sie die bereits erwähnten Gespräche mit Paul IV. und Pius IV. auf. Davon zeugt indirekt auch ein Brief von Petrus Canisius vom 31. März 1565 aus Augsburg an Franz Borja, worin er im Zusammenhang mit den Bemühungen des Bischofs von Würzburg um eine Kollegsgründung berichtet, dass die Eidgenossen anderes beabsichtigen, nachdem sie einen Gesandten zum Papst geschickt haben.[56] Daraus ist zu schließen, dass der Plan eines eigenen Kollegs in den späten fünfziger Jahren nicht über die Phase der vorbereitenden Gespräche hinausgekommen und in den sechziger Jahren wieder aufgegeben worden ist. Studienplätze in Italien zu beschaffen, war leichter realisierbar, man konnte sich einer bereits bestehenden Infrastruktur bedienen und im Gegensatz zur Fundation eines Kollegs wurden damit die Schatullen der katholischen Orte nicht belastet.

Den Faden dieser Politik nahm Melchior Lussy (1529-1606) direkt nach der Wahl Pius' V. wieder auf, indem er am 19. Januar 1566 Borromeo schrieb, er solle sich beim Papst erneut um Studienplätze bemühen. Es ist der Vermittlung Borromeos zuzuschreiben, dass Pius V. am 17. Mai 1566 ein Breve ausstellte, in dem er – nun den Bitten der Eidgenossen entsprechend – dem Mailänder Erzbischof sechs Schweizer Jünglinge zum Studium in seinem Seminar bzw. Kolleg zuschreibt.[57] Im Oktober begleitete Lussy dann zwanzig Priesteramtskandidaten, vier aus jedem der V katholischen Orte, nach Italien. In Mailand nahm Borromeo die ersten sechs in Empfang, wo sie in den den Jesuiten anvertrauten Einrichtungen (Seminar und Kolleg) ihre Studien aufnahmen.[58]

Auf der gemein-eidgenössischen Tagsatzung in Baden am 29. September 1568 thematisierten die katholischen Orte erneut die Gründung einer Bildungseinrichtung auf eigenem Boden und entschieden sich diesmal für den Standort Rapperswil. Die Abgeordneten hatten ihre Oberen zu informieren, dass für die Kosten die Orte und die sich darin befindenden Klöster aufzukommen hatten. Als Lehrer wurden erstmals offiziell die Jesuiten auserkoren. Lussy fasste dabei die Aufgabe, entsprechende Schreiben an Canisius in Rom oder an andere Patres zu verfassen.[59] Canisius, der zu jener Zeit seinen eigentlichen Wohnsitz in

#Buch_RZ.indb 163 17.10.2010 18:04:48

Augsburg hatte und viel im süddeutschen Raum herumreiste, hielt sich vom 21. Juni bis zum 1. Dezember 1568 tatsächlich in Rom auf. Einige Vertreter der katholischen Orte standen mit ihm also in regem Austausch und waren über seine jeweiligen Aufenthaltsorte informiert.

13 Borromeos Reformversuch des Humiliatenordens

Das Projekt einer Jesuitenniederlassung in der Eidgenossenschaft wurde auch noch auf einer anderen Linie entwickelt, die aber zu den oben geschilderten Bemühungen einige Berührungspunkte aufweist und Eidgenossen sowie Borromeo und im weiteren Sinne auch das Papsttum engagierte. Der Ursprung liegt in Borromeos Amt als Kardinalprotektor des Humiliatenordens, der nach dem Tridentinum als reformbedürftig angesehen wurde.

Mit dem daraus erwachsenden Engagement Borromeos verband sich das Wesensmerkmal einer jeden Reform, nämlich Fundationen von moralisch und ökonomisch für heruntergekommen gehaltenen geistlichen Einrichtungen umzuwidmen und neuen Projekten zuzuführen. So hat bereits Paul IV. den Eidgenossen in Aussicht gestellt, die Vermögen gewisser Klöster und Propsteien in den tessinischen Vogteien zur Dotation einer höheren Schule einzusetzen.[60] Der Gesellschaft Jesu wurden an verschiedenen Orten zum Aufbau zahlreicher Kollegien alte Stiftungen übertragen. Auch Borromeo hat sich ihrer für sein Reformwerk bedient.

Wie es nun um den Humiliatenorden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wirklich bestellt war, ist nicht Gegenstand dieser Darstellung. In Mailand und Umgebung war er mit einigen ansehnlich dotierten Niederlassungen vertreten. Wenn er 1569 insgesamt noch 170 Mitglieder in 94 Niederlassungen zählte, muss er den Zenit aber eindeutig überschritten haben.[61] Das Verhältnis zu Pius IV. und Pius V. war äußerst gespannt, weil sich die Angehörigen mehreren obrigkeitlich vermittelten Reformversuchen hartnäckig widersetzten. Verschiedene Propsteien waren als Kommenden hohen Geistlichen oder nachgeborenen Patriziersöhnen verliehen, die dem Orden nicht wirklich angehörten und so für strukturelle Veränderungen erst recht keine Interessen zeigten.

Im Frühjahr 1567 stellte Pius V. ein Reformprogramm zusammen, mit dessen Durchführung er Borromeo als Kardinalprotektor betraute. Demnach galten alle Propsteien als erledigt, und die Neubesetzungen sollten bei einer

60 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 175.
61 *Orsenigo*, Borromäus (Anm. 2), 131.
62 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 187.
63 *Sala*, Documenti, Parte Prima (Anm. 36), 204, Nr. XLI.
64 *Sala*, Documenti, Parte Prima (Anm. 36), 205-208, Nr. XLII.
65 *Orsenigo*, Borromäus (Anm. 2), 130-134; *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 186-188.
66 *Scaduto*, Storia (Anm. 22), 327.
67 *Scaduto*, Storia (Anm. 22), 346.
68 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), 129[3].

#Buch_RZ.indb 164 17.10.2010 18:04:48

Beschränkung der Amtsdauer auf drei Jahre beim nächsten Generalkapitel vorgenommen werden. Niederlassungen, die nicht den Unterhalt von mindestens zwölf Mitgliedern garantieren konnten, sollten mit anderen Häusern vereinigt werden. Das Brera-Kloster in Mailand war als zentrales Noviziatshaus vorgesehen.[62] Der Papst erteilte mit einem Breve vom 22. Mai 1567 Borromeo die Befugnis, seine Reformpläne dem Generalkapitel in Cremona zu unterbreiten, diese durchzusetzen und das Generalkapitel selbst zu leiten.[63] Dieser hat dort einen Mann seines Vertrauens zum Generaloberen eingesetzt. Auf ein Gesuch der Humiliaten um Milderung der Verordnungen bestätigte Pius V. am 28. Juli 1567 nochmals seine Verfügungen, verpflichtete die Ordensbrüder erneut zum Gehorsam gegenüber Borromeo und dem neuen Generaloberen und forderte alle weltlichen Obrigkeiten, in deren Territorien der Orden Niederlassungen unterhielt, die Durchführung der Reformen zu unterstützen.[64] Die Humiliaten hingegen blieben widerspenstig. Das Brera-Kloster entwickelte sich zu einem Zentrum des Widerstandes, nicht nur der Humiliaten, sondern weiterer Kreise, die sich Borromeos Reformvorhaben gegenüber ablehnend verhielten. Die Rebellion erreichte ihren Höhepunkt in einem missglückten Mordanschlag durch einen Humiliaten am 26. Oktober 1569, welchem der Erzbischof wohl entging, der aber die päpstlich verfügte Aufhebung des männlichen Ordenszweigs am 7. Februar 1571 zur Folge hatte.[65] Auf Bitten Borromeos resignierte darauf Kardinal Giovanni Paolo Chiesa das Brera-Kloster, das er als Kommende innehatte, zugunsten der Gesellschaft Jesu. Das machte deren Umzug in diese Gebäude und die Errichtung der päpstlichen Universität möglich.[66] Zudem sprach er Einkünfte aus der Benediktinerabtei von Arona, die ihm verliehen war, der neuen Bildungseinrichtung zu. Und die klösterlichen Gebäude konnten 1572 als Noviziat bezogen werden.[67] Das 1579 gegründete und den Oblaten des heiligen Ambrosius anvertraute Collegium Helveticum wurde mit dem Vermögen der Humiliatenprobstei Monza dotiert.[68] Umwidmungen von so genannten ewigen Stiftungen waren also Borromeos Reformwerk inhärent und halfen auch, das systemstabilisierende Phänomen der Kommenden zu eliminieren.

14 Die beiden Humiliatenpropsteien im Tessin

Der Humiliatenorden verfügte über zwei Propsteien im Tessin: S. Caterina in Locarno und S. Antonio in Lugano. Die beiden Städte gehörten in den Sprengel der Diözese Como, was aber Borromeos Handlungsspielraum wegen der Exemption des Ordens und seinen päpstlichen Vollmachten nicht einschränkte. Hingegen waren die zwölf in den beiden Städten regierenden eidgenössischen Orte im Besitz der Kollaturrechte. Die päpstliche Mahnung an die weltlichen Herrschaften, Borromeo in seinen Reformbemühungen zu unterstützen, ließ

#Buch_RZ.indb 165 17.10.2010 18:04:48

sich bei den protestantischen und paritätischen Orten nicht leicht durchsetzen. Und auch die katholischen Orte hatten sich lediglich auf die tridentinischen Reformdekrete verpflichtet, die die religiöse Praxis und die Glaubenslehre betrafen, während die althergebrachten Rechte an Kirchen und Klöstern unangetastet bleiben sollten.

Um die beiden Tessiner Propsteien entlud sich ein jahrelanger Konflikt, weil der Propst von Lugano, Johann Angelo Maria de Castanea, selbst Mitglied des Ordens und praktizierender Priester, das noch nicht abgeschlossene Generalkapitel in Cremona unerlaubt verlassen und seinen alten Lebensstil wieder aufgenommen hatte, obwohl seine Propstei offiziell als vakant galt. Borromeo versuchte Castanea auf seiner Visitationsreise in die »tre valli« im Oktober 1567 nochmals vergebens auf die Reformdekrete zu verpflichten. Castanea eröffnete ihm dabei sein Vorhaben, die XII Orte um Schutz in seinem Lehen anzusuchen. Im November reiste er auch über den Gotthard und im Verlaufe des Jahres 1568 verbündete sich mit ihm Benedikt Orelli, der Propst von Locarno, im Widerstand gegen Borromeo und in der Schutzsuche bei den Eidgenossen. Der Kardinal wandte sich darauf um den 9. November 1567 an den Urner Säckelmeister Johann Zumbrunnen († 1588) mit der Bitte, die Stände auf die im päpstlichen Schreiben vom 28. Juli 1567 geforderte Unterstützung zu verpflichten.[69] Ob Borromeo zu dieser Zeit für den Humiliatenorden insgesamt noch Hoffnungen hegte, ist unklar. An eine Zukunft der beiden Propsteien im Tessin glaubte er aber sicher nicht mehr. Denn Castanea verhielt sich widerspenstig. Sonst war nur noch von zwei weiteren Humiliaten die Rede, die sich außerhalb eines Ordenshauses aufhielten. Benedikt Orelli hingegen war Abkömmling einer alteingesessenen Familie, hatte die Pfründe als Kommende inne und war selbst nicht Ordensangehöriger. So hätte Borromeo die beiden Häuser wegen ihrer zu schwachen Dotation mit lombardischen Propsteien vereinigen müssen, was die eidgenössischen Orte aber wegen des Abzugs von liegendem Gut in fremde Herrschaften nicht duldeten. Borromeo schlug Zumbrunnen im Schreiben vom 9. November vor, die Propstei von Lugano entweder mit dem dortigen Frauenkloster desselben Ordens zu vereinigen, da dieses arm, aber moralisch gefestigt sei, oder die beiden Tessiner Propsteien zu vereinigen und daraus ein »Collegio de' preti religiosi et spirituali« zu schaffen.[70] Näher erklärte der Kardinal dieses letztgenannte Projekt nicht. Es ist aber klar ersichtlich, dass dem Kardinal daran gelegen war, das Vermögen der beiden Propsteien für die katholische Reform im Tessin einzusetzen.

69 *Sala*, Documenti, Parte Seconda (Anm. 36), 306-308.
70 *Sala*, Documenti, Parte Seconda (Anm. 36), 308.
71 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 437, 1222; Nr. 328, 1272.
72 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 316, 394.
73 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 330, 1272.
74 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 331, 1272.
75 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 191-193; *Fry*, Volpe (Anm. 53), 135-139.

#Buch_RZ.indb 166 17.10.2010 18:04:48

15 Seilziehen vor den eidgenössischen Orten

Am 25. Juni 1568 ließ Borromeo auf der ennetbirgischen Jahrrechnungs-Tagsatzung in Lugano mitteilen, dass die beiden Humiliatenpröpste der Exkommunikation verfallen seien, da sie sich anders als alle Pröpste in Italien den päpstlichen Reformplänen nicht unterworfen hätten. Er bat die XII Orte um Unterstützung im Vorgehen gegen die beiden widerspenstigen Geistlichen. Sie sollen ihnen die beiden Benefizien entziehen und die Einkünfte anderen Gotteshäusern »daselbst« zusprechen.[71] Castanea hingegen wurde am 10. August 1568 persönlich in Luzern vor den VII katholischen Orten vorstellig und machte geltend, dass er seine Propstei, die ihm vom Papst und den XII Orten bestätigt worden sei, rechtmäßig besitze. Er bat darum um Unterstützung gegen Borromeo, der die Einkünfte einem anderen Benefizium zuschlagen wolle. Die Orte wollten keinen definitiven Entscheid fällen, äußerten sich aber klar, auf ihre althergebrachten Lehensrechte nicht zugunsten des Kardinals verzichten zu wollen, da ihnen deren Beibehaltung vom Konzil zugestanden worden sei. Bezeichnenderweise waren dabei die beiden Sympathisanten Borromeos, Lussy und Zumbrunnen, nicht zugegen.[72]

Im März des folgenden Jahres wurde die Frage zuerst auf einer Konferenz der VII Orte und dann auf der gemein-eidgenössischen Tagsatzung wieder aufgenommen und zugunsten Borromeos entschieden. Am 17. März 1569 wurde ihm eine Urkunde ausgestellt, kraft der ihm die beiden Propsteien unter den früher aufgestellten Bedingungen, d. h. vor allem, dass keine Einkünfte außer Landes fließen, überlassen wurden.

Kurz danach kam aber wieder alles ins Wanken, denn Benedikt Orelli verstarb, und der von 1568 bis 1570 amtierende Landvogt Urs Byss, ein Solothurner, verlieh die Propstei sogleich seinem siebenjährigen Neffen. Auf der gemein-eidgenössischen Tagsatzung vom 8. Mai 1569 in Baden warb der Fiskal von Locarno um Bestätigung Orellis.[73] Dies geschah auch auf der Tagsatzung vom 19. Juni, lediglich Luzern, Schwyz und Unterwalden sprachen sich dagegen aus.[74] Die Rechtslage wurde damit insofern noch verworrener, als die Eidgenossen sich wohl auf den von der Kirchenleitung akzeptierten Modus ihrer Rezeption des Konzils berufen konnten, der ihnen die überkommenen Kollaturrechte weiterhin zugestand. Mit der Verleihung der Propstei an einen Minderjährigen verstießen sie aber offen gegen eine disziplinarische Verordnung des Tridentinum, welche das Mindestalter für einen Benefiziaten auf 14 Jahre anhob.[75] Denn dieser neue Beschluss betrifft nicht angestammte Herrschaftsrechte, weshalb sich auch die Eidgenossen daran zu halten hatten.

In der Folge blieb die Frage um die Humiliatenpropsteien ungelöst und wurde mit anderen Anliegen parallel oder verbunden weiter diskutiert. Auch das Projekt einer höheren Lehranstalt harrte einer Realisierung. Auf der gemein-eidgenössischen Tagsatzung vom 13. März 1569 galt immer noch

#Buch_RZ.indb 167 17.10.2010 18:04:48

Rapperswil als auserkorener Ort für ein »Seminarium« und die Berufung von Jesuiten.[76] Bereits seit zwei Jahren lag wohl Borromeos Vorschlag in der Luft, die beiden Humiliatenpropsteien in ein Kolleg umzuwandeln. Die Eidgenossen behandelten den Konflikt um die Humiliatenpropsteien aber noch nicht unter dieser Rücksicht.

Auf der Konferenz der VII katholischen Orte vom 20. Februar 1570 in Luzern wurde die Verleihung der Propstei von Luccarus (Locarno) an einen Minderjährigen klar als Verstoß gegen das Konzil erkannt und entschieden, Solothurn und Freiburg zu einem Widerruf zu bewegen. In diesem Zusammenhang wird erstmals explizit ausgedrückt, die Propstei Lavis (Lugano) den Jesuiten zu übergeben. Dasselbe war mit dem Kloster Ittingen vorgesehen.[77] Hier ist das Ansinnen, Jesuiten in den Tessin zu berufen, erstmals direkt greifbar. Bezeichnenderweise sollte aber nur die Propstei Lugano an die Gesellschaft Jesu gehen. Jeglicher Bezug auf Borromeo fehlt im Abschied. Am 10. April wiederholten die V Orte ihre Absicht, mit Solothurn und Freiburg das Gespräch aufzunehmen, da die Verleihung der Propstei Locarno an einen Minderjährigen nach den Borromeo kurz zuvor gemachten Zusagen (Urkunde vom 17. März 1569) nicht hinnehmbar sei. Das Jesuitenprojekt wird nun folgendermaßen formuliert: »dass man aus den Einkünften der beiden Propsteien zu Lavis und Luggarus fromme gelehrte Jesuiten zu Luggarus anstellen möchte zur Ausrottung der neuen Lehre, zum Unterricht junger Leute in der lateinischen und welschen Sprache und zur Pflanzung christlicher Zucht und Besserung des katholischen Glaubens.«[78] Bemerkenswert ist hier der Wechsel von Lugano zu Locarno als Standort. Grund war wohl der in Locarno stärker präsente Protestantismus. Das Anliegen der Bildung wurde dadurch mit dem der »Gegenreformation« im eigentlichen Sinne verbunden. Es wird sich in der Folge nie ganz klar erweisen, von welchem der beiden Elemente sich die Akteure mehr leiten ließen.

Solothurn und Freiburg lenkten ein, und auf der gemein-eidgenössischen Tagsatzung im September 1570 setzten sich die VII Orte durch. Der Wortlaut des Abschiedes vom 3. September lautet: »Lucern soll ferner an den Cardinal schreiben, dass die VII katholischen Orte durch die Uebergabe der beiden Propsteien in Lauis und Luggarus bezwekt haben, dieselben zu verschmelzen und mit Bewilligung des Papstes ein Seminarium zu Luggarus mit gelehrten, gottesfürchtigen Jesuiten daraus zu gründen, und dass er seine Verwendung hiefür eintreten lassen und den Papst um die Confirmation und um eine

76 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 332, 420.
77 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 352, 438.
78 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 356, 446.
79 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 367, 457.
80 *Sala*, Documenti, Parte Seconda (Anm. 36), 464f.

#Buch_RZ.indb 168 17.10.2010 18:04:48

angemessene Beisteuer bitten möchte. Dieselbe Bitte soll Lucern auch an den Papst selbst richtigen.«[79]

Die XII Orte erklärten in einer Urkunde vom 12. September 1570, dass sie die beiden Propsteien Borromeo überlassen, damit er sie vereinige und für ein geistliches Leben gemäß den Regeln des Humiliatenordens und für neues geistliches Personal sorge.[80] Das lateinisch gefasste Original ist bei Sala in einer italienischen Übersetzung zugänglich. Dass Borromeo den Humiliatenorden reformieren und um neue Geistliche bemüht sein solle, ist wohl auf einen Übersetzungsfehler zurückzuführen: statt »und« müsste »oder« gesetzt werden. Damit wird, dem Charakter eines offiziellen Rechtsdokumentes entsprechend, dem Kardinal als Protektor des Humiliatenordens die Freiheit gelassen, die beiden Niederlassungen dem alten, noch nicht aufgehobenen Orden zu belassen, oder irgendeine neue Gemeinschaft in die Niederlassung einzusetzen. Dass die Jesuiten keine explizite Erwähnung fanden, geschah nicht aus Rücksicht auf die protestantischen Orte, denn mehrere Abschiede sprachen schon von diesen. Es ist dahinter auch keine Andeutung zu sehen, die Eidgenossen hätten lieber einen Verbleib der Humiliaten als die Jesuiten gesehen. Vielmehr wird die Verantwortung für die Zukunft der beiden vereinigten Propsteien ganz Borromeo übertragen. Eine Nennung der Jesuiten wäre insofern unklug gewesen, als die Ordensleitung noch keine Entsendung von Mitgliedern in Aussicht gestellt hatte.

16 Urheberschaft der Tessiner Jesuitenberufung

Die Formulierungen der drei Abschiede bringen klar zum Ausdruck, dass die Fragen um die Kollatur der beiden Propsteien und um die Verwendung deren Einkünfte auf Borromeos Ansprüche zurückgehen. Die Jesuitenberufung zeigt sich aber klar als eidgenössisches Projekt: Erstmals am 20. Februar 1570, konkreter formuliert am 10. April, wurde es schließlich am 3. September zum gemein-eidgenössischen Abschied erhoben. Demnach sollen die beiden Propsteien dem Kardinal übergeben werden, damit diese verschmolzen und deren Einkünfte mit päpstlicher Bewilligung für ein Seminar unter jesuitischer Leitung umgewidmet werden. Die Jesuitenberufung wird hier also klar als eidgenössisches Vorhaben formuliert, dessen Realisierung Borromeo anvertraut wird. Tatsächlich gibt es auch kein direktes Zeugnis dafür, dass die Initiative für die Umwandlung der Propsteien in ein Jesuitenkolleg vom Kardinal ausgegangen wäre. Hingegen sind aus den ausgehenden fünfziger und sechziger Jahren mehrere Bemühungen um eine Jesuitenberufung von eidgenössischer Seite her überliefert. Von Borromeos Bemühen zeugt lediglich ein Brief Franz Borjas an den Rektor des Mailänder Kollegs, Leonettus Clavonius, vom 3. März 1569, der Kardinal hätte um vier Jesuiten angesucht,

#Buch_RZ.indb 169 17.10.2010 18:04:48

um in der Eidgenossenschaft ein Kolleg aufzubauen. Der genaue Ort bleibt ungenannt. Borja begründet die Ablehnung mit dem Mangel an italienisch- und deutschsprachigen Mitbrüdern. Das lässt darauf schließen, dass Borromeo an eine Niederlassung im Tessin, genauer durch die Vereinigung der beiden Propsteien von Lugano und Locarno, dachte, in dem sowohl Jugendliche aus der Umgebung, als auch aus den eidgenössischen Stammlanden hätten unterrichtet werden können.[81] Dafür, dass hinter dem ganzen Vorhaben letztlich Borromeo stand, spricht einmal das von ihm nicht näher formulierte Projekt eines Kollegs vom 9. November 1567. Zudem musste er den Eidgenossen einen attraktiven Vorschlag unterbreiten, um die beiden Propsteien ausgehändigt zu bekommen. Die Version eines Jesuitenkollegs – das ja schon länger ein Anliegen der Eidgenossen war und bis anhin wegen fehlender Dotationen immer wieder aufgeschoben werden musste – war für den Kardinal bestimmt ein verlockender und überzeugender Vorschlag gegen die systemstabilisierenden Argumente der beiden Pröpste.

Hinter der Jesuitenniederlassung stand nicht nur die Sorge um die Bildung, sondern auch um die noch stark präsenten protestantischen Bewegungen in Locarno und eine mangelhafte katholische Religionspraxis. Auch hier ist in der schriftlichen Überlieferung keine direkte Stimme Borromeos zu vernehmen, wohl aber der V katholischen Orte. Gerade Solothurn und Freiburg brachten aber zu Beginn wenig Verständnis für solche Rekatholisierungsbemühungen auf und verlegten sich lieber auf die Wahrung althergebrachter Rechte. So muss auch hier unbeantwortet bleiben, ob dieses Element von Borromeo den Eidgenossen unterbreitet worden ist, oder ob sich Vertreter einzelner Orte mit dem Anliegen an ihn gewendet haben. Nur: das Locarno-Projekt wurde neben einem anderen Vorhaben, das die Eidgenossen zur selben Zeit direkt Rom unterbreiteten und im folgenden Abschnitt vorgestellt wird, vergleichsweise marginal behandelt.

Große Bedeutung hatte also das Jesuitenkolleg im Tessin vor dem 20. Februar 1570 für die eidgenössische Politik nicht. Zu dieser Zeit war das bereits erwähnte und im folgenden Abschnitt ausführlich erörterte Projekt »Rapperswil« nach einem intensiven Briefwechsel gescheitert. Und Borromeo stand kurz vor seiner Schweizerreise, die er sicher auch mit dem Anliegen unternahm, die Berufung von Jesuiten einen Schritt weiter zu bringen.

17 Reaktionen von jesuitischer Seite auf den Vorschlag Rapperswil

Infolge des Tagsatzungsbeschlusses vom 29. September 1568, für eine Jesuitenberufung nach Rapperswil verbindlich Kontakte mit der Ordensleitung aufzunehmen, ist ein intensiver Briefwechsel entstanden, der bezeugt, dass die Frage einer Jesuitenniederlassung für die Eidgenossenschaft sowohl in den Leitungs-

#Buch_RZ.indb 170 17.10.2010 18:04:48

gremien des Ordens als auch an der päpstlichen Kurie mit Aufmerksamkeit diskutiert wurde. So berichtete Juan Polanco am 15. Januar 1569 aus Rom dem Provinzial der Germania Superior, Petrus Canisius (Provinzial 7. Juni 1556 - 2. April 1569), bei Kardinal Marcus Antonius Amulius (1507-1572) sei ein Schreiben aus einem Kanton in der Nähe von Zürich eingegangen, worin um die Entsendung von zwei oder drei Jesuiten gebeten werde, um ein Seminar aufzubauen und die Katholiken in den Herausforderungen durch die protestantische Nachbarschaft zu stärken.[82] Canisius antwortete am 19. Februar Franz Borja von Augsburg aus, auch eine solche Bittschrift von Amulius bekommen zu haben.[83] Weder das Schreiben aus der Eidgenossenschaft an den Kardinal, noch dessen Brief an Canisius sind erhalten. Der Ordensleitung in Rom wird Amulius sein Gesuch wohl mündlich unterbreitet haben. Die etwas umständliche Formulierung Polancos von einem Kanton in der Nähe von Zürich zeugt von der nachvollziehbaren Unkenntnis der eidgenössischen Verhältnisse und lässt auf das Städtchen Rapperswil schließen. Melchior Lussy hat also im Anschluss an die Tagsatzung vom September 1568 weder mit Canisius, noch mit anderen Jesuiten, sondern mit Kardinal Amulius Kontakt aufgenommen. Canisius nimmt in seinem gut erhaltenen Briefkorpus mehrmals auf das in dieser Zeit behandelte eidgenössische Projekt Bezug. Hätte sich der Nidwaldner Landammann mit ihm in Verbindung gesetzt, hätte das Canisius sicher irgendwo vermerkt.

Weder in der Geschichtsschreibung des Jesuitenordens noch in der der Eidgenossenschaft wurde Kardinal Marcus Antonius Amulius größere Aufmerksamkeit geschenkt. Und so wird in diesem Rahmen auch nicht erklärt werden können, warum er zum Mittelsmann der Eidgenossen wurde und seine Verwendung für die Berufung in den höchsten Etagen der Gesellschaft Jesu alle Hebel in Bewegung setzen konnte. Jedenfalls ist es eigenartig, dass sich die Eidgenossen mit ihrem Vorhaben nicht an den Protector Helvetiae gewendet haben, dessen Aufgabe es ja gerade gewesen wäre, ihre Anliegen in Rom zu vertreten.

18 Kardinal Marcus Antonius Amulius als Mittelsmann

Geboren 1507 in Venedig, genoss Amulius eine humanistische Bildung, studierte Jura, war über mehrere Jahrzehnte im diplomatischen Dienst der Republik Venedig sowohl beim Heiligen Stuhl als auch bei der Eidgenossenschaft tätig. In den späten fünfziger Jahren engagierte er sich für die Reorganisation der Universität Padua. Am 26. Februar 1561 empfing er den Kardinalshut, ließ sich am 17. März zum Priester weihen und wurde am 23. November 1562 zum

81 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 193.
82 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI,. Nr. 1607, 240.
83 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI,. Nr. 1611, 251-254.

#Buch_RZ.indb 171 17.10.2010 18:04:48

Bischof von Rieti ernannt. Kurz war er 1562 auf dem Konzil von Trient präsent und orientierte sich an dessen Beschlüssen, indem er als erster ein diözesanes Priesterseminar einrichtete, das er mit seinem eigenen Vermögen dotierte. Die meiste Zeit seiner geistlichen Laufbahn verbrachte er aber an der päpstlichen Kurie in Rom, wo er auch 1572 verstarb.[84]

Melchior Lussy war seit seiner Teilnahme am Konzil von Trient mit Carlo Borromeo bekannt und in regelmäßigem Austausch. Spätestens dort muss er aber auch Amulius kennengelernt haben – vielleicht schon früher auf dessen diplomatischen Missionen.

Er konnte die Kontaktaufnahme mit der Gesellschaft Jesu nur darum über Kardinal Amulius und nicht über Borromeo organisiert haben, weil er wusste, dass dieser Weg erfolgversprechender war. Lussy hat sich darin auch nicht getäuscht. Der Brief von Polanco an Canisius vom 15. Januar 1569 aber lässt darauf schließen, dass Franz Borja bzw. Juan Polanco dem Kardinal gleich bei der ersten Sondierung in Sachen Seminargründung eine abschlägige Antwort erteilten. Dessen Insistieren auf einer zeitlich begrenzten Entsendung einiger Prediger bewirkte aber von Seiten der Gesellschaft Jesu die Zusage, das Anliegen an Canisius weiterzuleiten, der zusammen mit Paul Hoffäus, dessen Vizeprovinzial, über die Realisierbarkeit befinden sollte.[85] Daraus entwickelte sich ein längeres differenziertes Abwägen, ob und in welchem Maße ein jesuitisches Engagement in der Eidgenossenschaft nicht doch zu rechtfertigen sei, und wenn nicht, wie die Absage begründet werden müsse.

Canisius nimmt in seinem Antwortschreiben an Franz Borja vom 19. Februar 1569 nochmals ausführlich Stellung zum Vorschlag des Generalats betr. Entsendung von Predigern und zum von Amulius unterbreiteten Seminarprojekt und fügt dem Brief die Bittschrift des Kardinals an, da er sich selber unabhängig vom General nicht zu einer Entscheidung durchringen konnte. Gegen die Prediger erhebt er den Einwand, dass die ihm zur Verfügung stehenden Mitbrüder die Sprache der dortigen Bevölkerung nicht wirklich verstehen und zudem der großen Herausforderung einer solchen Mission nicht gewachsen seien. Erst an dritter Stelle führt er den großen Mangel an Predigern ins Feld, stellt aber in Aussicht, Thomas Gallus, gegenwärtig in München, freizustellen, der allerdings kein exzellenter Prediger und für die Eidgenossenschaft vielleicht nicht geeignet sei.[86] Bereits am 26. Februar beklagte sich Canisius bei Franz Borja ausführlich über diesen Mitbruder, der in München zum öffentlichen

84 *G. Gullino*, Da Mula, Marcantonio. Dizionario Biografico degli Italiani, Vol. XXXII, Roma 1986, 382-387; *Joseph Studhalter*, Die Jesuiten in Luzern 1574-1652. Ein Beitrag zur Geschichte der tridentinischen Reform, Stans 1973, 54[88].
85 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1607, 240.
86 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1629, 279.
87 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1615, 258.
88 For Matters of Greater Moment, The first thirty Jesuit General Congregations, *John W. Padberg / Martin D. O'Keefe / John L. MacCarthy*, St. Louis 1994, 134.
89 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1611, 254.
90 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1629, 279.
91 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1630, 281; Nr. 1634, 288.

#Buch_RZ.indb 172 17.10.2010 18:04:48

Ärgernis geworden sei und seinen Predigtdienst mittelmäßig verrichtete. Canisius bat, Gallus entweder in die Eidgenossenschaft oder nach Rom schicken zu dürfen, oder, was er für das konsequenteste hielt, ihn aus der Gesellschaft ganz zu entlassen.[87] Die Bitte um personelle Unterstützung für ein Seminar schien Canisius unrealistisch, da Amulius um ein halbes Kollegium angesucht habe. Für beide muss klar gewesen sein, was das bedeutete: Die zweite Generalkongregation der Gesellschaft Jesu von 1565 setzte gemäß der Vorgabe von Diego Lainez fest, dass das kleinste Kolleg aus mindestens zwanzig Jesuiten zu bestehen habe.[88] Das heißt, Amulius forderte mit dem Projekt eines halben Kollegs Rapperswil zehn Jesuiten an, was Canisius für eine nicht tragbare Last hielt. Was die Übernahme eines Seminars grundsätzlich anbelangt, meinte Canisius fast provokativ, dass er nicht wisse, was hier geraten sei und spielte damit implizit auf die bereits zitierte Generalkongregation an, die festlegte, dass die Übernahme eines diözesanen Priesterseminars der speziellen Dispens des Generals bedürfe und dass dieser nur unter speziellen Bedingungen dispensieren solle. Canisius hielt die Herausforderungen in Rapperswil, direkt an der Grenze zum protestantischen Zürich, für enorm und meinte, dass auch die zehn Mitbrüder diesen nicht gewachsen wären. So schlug er vor, dem Kardinal die Absage wohl zu begründen. Er zog aber noch in Erwägung, den rheinischen Provinzial zu kontaktieren, der eher als die Germania Superior über einen Seminardirektor verfüge.[89]

Die Rekonstruktion des ganzen Kommunikationsvorgangs ist nicht ganz einfach, weil zahlreiche Briefe von Canisius, wenige aus der Ordenskurie und keine aus der Eidgenossenschaft und von Kardinal Amulius erhalten sind. So bleibt ungeklärt, wie die gemäß Polanco zwei bis drei Jesuiten mit den zehn in Einklang zu bringen sind, von denen Canisius berichtet. Obwohl jener gegenüber dem Gesuch des Kardinals schon zu Beginn ablehnend eingestellt war, tat er sich mit der Absage sehr schwer. Amulius scheint auch insistiert zu haben, denn am 19. März 1569 schickte Canisius an Franz Borja einen weiteren Brief des Kardinals nach Rom mit der Bitte um eine klare Weisung. Er selbst wiederholt darin seine Vorbehalte und meint, nur Paul Hoffäus oder er selbst könnten in die Eidgenossenschaft geschickt werden, was der Provinz aber zu großem Schaden gereichen würde. Er bittet den General um eine klare Weisung und vor allem darum, dass dieser und nicht er selbst dem Kardinal die Absage erteile.[90] Unklar ist, warum Polanco Canisius am 20. März 1569 von Rom aus deutlich den Auftrag erteilte, Amulius eine entschuldigende Absage zu erteilen, wie es die Ordenskurie bereits getan hatte, während Canisius am 2. April wiederum Borja mitteilte, dass er es nicht übers Herz bringe, dem Kardinal gegenüber in Anbetracht des schwankenden Willens des Generals einen Bescheid zu kommunizieren. Er selbst allerdings wiederholte, dass ein Engagement in der Eidgenossenschaft die Personalressourcen klar übersteigen würde.[91] Am 16. April dann fügte Canisius seinem Schreiben einen Briefentwurf für Kardinal

#Buch_RZ.indb 173 17.10.2010 18:04:48

Amulius an Franz Borja bei mit der Bitte um Entschuldigung, dass die Jesuiten kein Personal für die Eidgenossenschaft freistellen können, obwohl sie im Bereich des Schulwesens schlecht versorgt waren. Canisius bat den General, den Brief zur Kenntnis zu nehmen und im Falle seines Einverständnises zu besiegeln und Amulius zuzusenden.[92]

Der überlieferte Briefwechsel lässt einige Fragen völlig offen: Sicher hat man dem wiederholten Ansuchen Amulius' hohe Beachtung geschenkt und sich intensiv Gedanken darüber gemacht, ob auf dessen Plan nicht doch eingestiegen werden sollte. Warum aber das Zögern Canisius', zumal er selbst schon zu Beginn das Projekt für eine Überforderung hielt? Warum zeichnete Canisius immer wieder das Bild von seiner Entschiedenheit und der Unentschiedenheit des Generals, obwohl diese aus den Generalsbriefen nirgends hervorgeht?

19 Kontakt mit der Rheinischen Provinz

Am 28. Juni 1569 richtete Polanco ein Schreiben an Antonius Vinck, den Provinzial der rheinischen Provinz, und unterbreitete ihm die ganze Schweizer Angelegenheit. Es ist durchaus möglich, dass es dort um die personelle Situation besser bestellt war, zumal sich in Köln, Mainz und Trier bereits große Kollegien etabliert hatten. Die Kontaktaufnahme entspricht dem Ratschlag, wie ihn Petrus Canisius am 19. Februar Franz Borja unterbreitet hat. Gemäß Polanco haben sich die Eidgenossen mit der Bitte um ein Seminar an die Gesellschaft Jesu in Rom gewandt. Auf ihre negative Antwort haben sie Kardinal Amulius als Mittelsmann eingesetzt, der den Plan auch Pius V. unterbreitet hat. Dieser brachte aber für die Absage der Jesuiten Verständnis auf, solange die Verhältnisse vor Ort nicht in Augenschein genommen seien. Die Ordensleitung aber hat in Aussicht gestellt, im Collegium Germanicum oder in der Schweiz selbst Leute mit Schul- und Konviktserfahrung zu suchen, die beim Aufbau eines solchen Seminars helfen könnten. Amulius aber bestand darauf, dass zwei Jesuiten aus Mainz oder einem näheren Ort in die Schweiz geschickt werden, um mit den Eidgenossen die Alternative mit »alcuni seculari eruditi« – womit wohl gebildete Weltpriester gemeint sind – zu besprechen. Die beiden Jesuiten sollen dann noch einige Wochen als Seelsorger in der Schweiz bleiben. Polanco fügte seinem Schreiben an, Franz Borja würde es gerne sehen, wenn es zu dieser vorübergehenden Entsendung von zwei Jesuiten in die Eidgenossenschaft käme, aber nur, wenn die Kollegien der rheinischen Provinz davon nicht beeinträch-

92 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1648, 301.
93 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1686, 362.
94 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1686, 362.
95 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1693, 369.
96 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1686, 362f.
97 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1686, 363.

#Buch_RZ.indb 174 17.10.2010 18:04:48

tigt werden.[93] Am 10. September 1569 teilte Franz Borja Vinck persönlich mit, dass dieses Unternehmen nun anzupacken sei, bis eine gegenteilige Weisung folge.[94] Dass Jesuiten aus der rheinischen Provinz nach der Eidgenossenschaft auch nur die Fühler ausgestreckt hätten, ist nirgends überliefert. Es ist völlig unklar, warum dieses Vorhaben trotz Generalsentscheid nicht über die Anfangsphase hinausgekommen ist. Es zeigt aber deutlich, dass es Franz Borja sehr gelegen war, den Wünschen Kardinal Amulius irgendwie zu entsprechen.

20 Neue Involvierung Canisius'

Kardinal Amulius hat offensichtlich bald nach Borjas Entscheid von der Inanspruchnahme von Mitgliedern aus der rheinischen Provinz wieder abgesehen und sich zwischen Mitte August und Mitte Oktober 1569 mit der Schweizer Angelegenheit erneut an Canisius in Augsburg gewandt. Das geht indirekt aus Canisius' Brief an Borja vom 29. Oktober hervor, an den er das Schreiben des Kardinals weiterleitet. Ähnlich wie in seinen früheren Briefen blieb Canisius dabei, selber dem Kardinal keine Antwort zu geben, solange nicht eine klare Entscheidung des Generals vorliege.[95] Bereits am 12. Oktober aber hat Paul Hoffäus, Provinzial vom 2. April 1569 bis März 1581, von Innsbruck aus bei Franz Borja zur Forderung Canisius' nach einer Kollegsgründung in der Eidgenossenschaft Stellung bezogen. Selbst der Überzeugung, das Unternehmen sei in Rom abgesegnet worden, sprach er sich energisch dagegen aus, Canisius von Augsburg im Moment auch nur vorübergehend abzuziehen, da er dort nicht zu ersetzen sei. Hoffäus wollte es auch noch völlig offen lassen, ob das Gebiet der Eidgenossenschaft überhaupt der oberdeutschen Provinz zugeschlagen werden sollte. Sollte dem so sein, würde er nach Ostern 1570 zusammen mit Canisius für erste Verhandlungen dorthin reisen.[96] Deutliche Antwort aus Rom ließ nicht lange auf sich warten. Am 13. November 1569 teilte Polanco Hoffäus mit, dass von einer Reise Canisius' in die Eidgenossenschaft nichts vorliege und dieser hätte sich ohne ausdrückliche Weisung des Generals unter keinen Umständen in Bewegung zu setzen, außer es liege eine Sendung des Papstes vor, was Polanco für wenig wahrscheinlich hielt, da dieser in der Regel das Generalat informiere. Weil das Schreiben von Canisius vom 29. Oktober mit der Briefkopie Amulius' in Rom noch nicht eingetroffen war, forderte Polanco von Hoffäus klare Rechenschaft, wie sich provinzintern ein solches Vorhaben etablieren konnte.[97] Sobald der Brief des Kardinals in Rom eingetroffen ist, hat man realisiert, dass durch externe Weisungen ohne Rücksprache mit der Leitung der Prozess einer Kollegs- bzw. Seminargründung eine Eigendynamik bekommen hat. So hat am 26. November 1569 Franz Borja persönlich Hoffäus und Canisius je einen deutlichen Brief aufgesetzt. Hoffäus teilte er klar mit, dass Canisius zu keiner Reise in die Eidgenossenschaft befugt sei. Lediglich

#Buch_RZ.indb 175 17.10.2010 18:04:48

der persönliche Spruch des Papstes könne hier etwas ändern. Ein solcher liege aber nicht vor, vielmehr habe sich Kardinal Amulius angemaßt, als Mitglied der Kurie auch vom Gelübde des Papstgehorsames Gebrauch machen zu können.[98] Noch deutlicher äußerte sich der General bei Canisius: Er habe den Brief Amulius' gelesen, dieser sei ohne Auftrag des Papstes und ohne Rücksprache mit ihm geschrieben worden. Weder werde im Generalat über eine Kollegsgründung in der Eidgenossenschaft beraten, noch habe sich der Papst in diesem Anliegen an sie gewandt, noch könne sich Amulius auf einen päpstlichen Auftrag berufen. Mit unmissverständlichen Worten erklärte Borja die Kollegsfrage in der Eidgenossenschaft für beendet. Wieder aufgegriffen werden durfte sie nur auf seine Weisung.[99] In Anbetracht der erstaunlich klaren Worte des Generals, erstaunt ein Brief Amulius' an Lussy vom 3. Dezember 1569, in dem er behauptet, die Jesuiten wären für eine Niederlassung in der Eidgenossenschaft bereit, sobald sie eine genügend große Anzahl von Mitbrüdern mit Deutschkenntnissen hätten.[100]

Dieser ganze Briefwechsel, von dem sich nur ein Teil erhalten hat und besonders die Schreiben des Kardinals entweder verloren sind oder noch nicht ediert vorliegen, zeugt von intensiven Beratungen über die Gründung einer Jesuitenniederlassung in der Schweiz, die sich über mehr als ein Jahr erstreckten. Ausgangspunkt ist der Beschluss der gemein-eidgenössischen Tagsatzung vom 29. September 1568 zu einer Jesuitenniederlassung in Rapperswil. Dass dem schweizerischen Ansuchen überhaupt ernsthaftere Beachtung geschenkt wurde, ist dem entschiedenen, aber letztlich doch glücklosen Vorgehen von Kardinal Amulius zuzuschreiben. Dabei wird nicht ganz klar, ob die Jesuiten das Anliegen einer Gründung in der Schweiz wirklich teilten oder sich mehr nolens als volens in das Vorhaben hineingedrängt fühlten. Kardinal Amulius konnte im Generalat mit Autorität auftreten, wobei er dieses mehrmals nicht transparent informierte, was schließlich zu einem Zerwürfnis führte, zu dem Amulius vor den Eidgenossen aber nicht stand. Der ganze Verlauf hatte für den noch jungen Jesuitenorden in der Formulierung seines Selbstverständnisses in der Kirche eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Wie haben die Mitglieder der Gesellschaft Jesu ihr viertes Gelübde des besonderen Gehorsams gegenüber dem Papst im Bezug auf Sendungen auszulegen? Kardinal Amulius beanspruchte die Befugnis, als Mitglied der Kurie im päpstlichen Auftrag vor dem General aufzutreten, ja sogar, ohne ihn zu informieren, selbständig Sendungen vorzunehmen. Die Stellungnahme Franz Borjas dazu war im ausgehenden Jahr 1569

98 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1686, 363.
99 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1696, 374.
100 *Anton Philipp von Segesser*, Rechtsgeschichte der Stadt und Republik Lucern. Vierter Band. Das sechszehnte, siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert, Lucern 1858, 394².
101 *Canisius* (Anm. 7), Vol. VI., Nr. 1606, 239.

#Buch_RZ.indb 176 17.10.2010 18:04:48

klar: Den speziellen Gehorsam gegenüber dem Papst durfte nur der Papst selbst in persona einfordern – und nicht einer seiner Helfershelfer in dessen Auftrag.

Interessant ist, dass Borromeo als Protector Helvetiae in diesen ganzen, ersten ausführlichen Beratungen über eine Jesuitenberufung nicht einmal erwähnt, geschweige denn als Vermittler beigezogen worden ist. Lediglich am 5. März 1569 schrieb Borja dem Rektor des Mailänder Kollegs, von Borromeo sei das Gesuch um vier Ordensmänner für die Anfänge eines Kollegs in der Eidgenossenschaft eingegangen. In Anbetracht des ausführlichen Briefwechsels erscheint Borjas Erklärung, es sei ihm ein großes Anliegen, den Bitten des Kardinals nachzukommen, er verfüge aber im Augenblick weder über italienisch- noch deutschsprachige Mitbrüder, geradezu formelhaft.[101]

21 Stand der Dinge vor Borromeos Schweizerreise

Im direkten Vorfeld von Borromeos Reise durch die Schweiz ist es bereits zu einem ernsthaften Versuch einer Jesuitenberufung nach Rapperswil gekommen, der nicht in erster Linie wegen Personalmangels gescheitert ist, sondern wegen eines Verfahrensfehlers, in dem sich der Ordensgeneral in seinem Anspruch auf personelle Selbstbestimmung, wie es einem exempten Orden zukommen sollte, verletzt und hintergangen fühlte. Borromeo ist bis Anfang 1570 in der Eidgenossenschaft noch nicht als besonderer Förderer der Gesellschaft Jesu aufgefallen. Die katholischen Orte bzw. die eidgenössische Tagsatzung begannen sich aber nach dem gescheiterten Rapperswiler Projekt mit Kardinal Amulius, für eine Jesuitenniederlassung in Locarno zu interessieren, und nahmen in diesem Anliegen verstärkt mit Borromeo Kontakt auf. Es ist wohl anzunehmen, dass der Kardinal schon vorher die Umwidmung der beiden Propsteien in ein Jesuitenkolleg ins Auge fasste, mit den einen oder anderen eidgenössischen »Politikern« sich darüber austauschte und auch mit Rom auf Tuchfühlung ging. Zu offiziellen Gesprächen zwischen Mailand und den Eidgenossen ist es aber noch nicht gekommen. Wohl signalisierten die katholischen Orte seit Februar 1570, dass sie sich für den Kardinal einsetzen werden. Dies taten sie aber nicht aus der Haltung einer Grundergebenheit gegenüber dem geistlichen Würdenträger, sondern erst als feststand, dass dieser die beiden Benefizien für eine Jesuitenniederlassung verwenden werde. Vorher standen die Zeichen dafür, dass die XII Orte auf ihre Kollaturrechte verzichten werden, eher schlecht. Gültig war immer noch der Bescheid vom Juni 1569, der sich für den minderjährigen Orelli ausgesprochen hatte. Auch die katholischen Orte zeigten sich gegenüber den Ansprüchen Borromeos reserviert, ihm die Propsteien auszuhändigen, obwohl er sich auf eine päpstliche Verfügung berufen konnte.

#Buch_RZ.indb 177 17.10.2010 18:04:48

Als Borromeo sich auf seine berühmte Schweizerreise rüstete, die vom 4. August bis 6. September 1570 dauerte, konnte er wohl damit rechnen, dass sich die katholischen Stände – wahrscheinlich waren Solothurn und Freiburg bereits überzeugt – für ihn verwenden und damit die fünf übrigen Orte, Zürich, Bern, Glarus, Basel und Schaffhausen, überstimmen werden. Die katholischen Orte teilten also mit Borromeo das Anliegen der Reform. Zudem sahen sie die Möglichkeit, nach dem Scheitern der Kollegsgründung in Rapperswil den Faden einer höheren Bildungsanstalt nochmals aufzunehmen. Die Sache musste ihnen zusätzlich gelegen kommen, da mit den beiden Propsteien für eine Grunddotation gesorgt war. Denn die Einrichtung einer höheren Schule in den Stammlanden scheiterte seit Jahrzehnten an dem mangelnden Willen der Orte und Klöster, Güter bereitzustellen. Am schwersten taten sich die Eidgenossen damit, ihre Kollaturrechte, die Teil ihrer Herrschaft im Tessin waren, dem Kardinal zu überlassen und damit in fremde Hände zu legen. Diese Bedenken konnten nun aber ausgeräumt werden, da die Jesuitenniederlassung sich selbst verwaltete und die Pfrundgüter zu deren Dotation im Land blieben. Die Eidgenossen konnten damit aufs erste beruhigt werden – obwohl die Angelegenheit letztlich einen Pferdefuss hatte. Die Gesellschaft Jesu verlangte seit ihren Gründungszeiten absolute Freiheit in der Kollegsverwaltung. Dazu gehörte auch die Möglichkeit, überschüssige Erträge abzuziehen und einer anderen »ausländischen« Niederlassung zuzuführen, also genau das, was die Orte auf jeden Fall ausgeschlossen haben wollten. Dies war de facto aber noch lange keine Gefahr, denn so großzügige Erträge warfen die beiden Propsteien nicht ab.

22 Unterredungen mit dem Abt von St.Gallen

Borromeos Schweizerreise war keineswegs primär von der Jesuitenfrage motiviert. Es sollte hier auch nicht darüber befunden werden, welches Gewicht sie gegenüber anderen Anliegen wirklich hatte. Von Interesse sind hier nur die Begegnungen, von denen überliefert ist, dass über eine Niederlassung des neuen Ordens ausgetauscht wurde. Wichtigstes Zeugnis ist die Information, in der Borromeo am 30. September 1570 seine Eindrücke dem Kardinal von Piacenza mitteilt.

Von Einsiedeln zog der Kardinal nach St. Gallen und wurde dort von Abt Otmar Kunz (1564-1577) empfangen und nach seinem Aufenthalt weiter nach Rorschach begleitet.[102] Er beschreibt den Protestantismus in der Stadt St.Gallen

102 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 320f.
103 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 2, 11f.
104 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 340.
105 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 2, 15.
106 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 3, 21.

#Buch_RZ.indb 178 17.10.2010 18:04:48

als gefestigt und sehr aktiv, das Umland hingegen als dem Kloster zugehörig und katholisch, das Toggenburg als paritätisch. Das Kloster hält er personell und geistlich für konsolidiert und solide und bezeichnet es als sehr reich. In Fragen der katholischen Reform gab sich der Abt eher zurückhaltend. Er konnte wohl Sympathien für das Anliegen aufbringen, zeigte sich aber aus Angst vor einem Volksaufstand zu keinen sofortigen Schritten bereit. Eine Niederlassung von Jesuiten konnte er sich vorstellen, nicht aber ein Kolleg. Beiträge für ein eidgenössisches Seminar wurden von ihm bislang noch nicht eingefordert.[103] Im Januar 1571 traf der Urner Walther Roll (ca.1520-1591) mit dem Abt zusammen und nahm – sicher in Rücksprache mit Borromeo – die Thematik der Rekatholisierung der protestantischen Untertanen wieder auf und empfahl ihm die Gründung einer »Academia de Giesuiti«. Der Abt reagierte nicht abweisend, aber noch deutlicher ausweichend als im Gespräch mit Borromeo. So hielt er den Zeitpunkt für eine Rückführung der Untertanen zum Katholizismus aus politischen Gründen für nicht angezeigt und vor der Berufung von Jesuiten habe er noch andere »opere pie« zu erledigen.[104] Sowohl Borromeo als auch Roll waren der Ansicht, dass der Abt seines Amtes wohl solide waltete, dass in ihm aber kein ernsthafter Wille zur katholischen Reform feststellbar war. Interessant ist, dass Borromeo nur an die Toggenburger dachte, denen seit dem Zweiten Kappeler Landfrieden die Ausübung des neuen Glaubens zugestanden war. Offene Rekatholisierungsversuche wären eine politische Provokation gewesen. Das Fürstenland bezeichnete er hingegen als katholisch, obwohl dort vor wenigen Jahrzehnten in jeder Pfarrei die Reformation ausgerufen worden war. Völlig rekatholisiert war die Gegend noch lange nicht, ein entsprechendes Engagement hielten aber weder Borromeo und schon gar nicht der Abt für notwendig.

23 Das Kollegsprojekt in Konstanz

Allzu ernst kann es Borromeo mit einer Kollegsgründung im Gebiet der Fürstabtei St.Gallen nicht gewesen sein. Denn er erinnerte sich, dass sein Vetter, Markus Sittich von Hohenems, Bischof von Konstanz, schon einmal wegen eines Kollegs mit den Jesuiten in Kontakt getreten war. Am Schluss seiner Schweizerreise äußerte Borromeo am 30. September 1570 den Wunsch, dass jener das Anliegen erneut aufnehmen solle. In der Stadt könnten Jugendliche der Umgebung von den Bürgern in Kost genommen werden, womit das Kolleg ein weites Einzugsgebiet hätte.[105] Am 3. Januar 1571 schrieb Borromeo an Cesare Spetiano, einen Mailänder Kleriker, der in Rom seine Geschäfte erledigte, er solle sich darum bemühen, Markus Sittich von der besagten Kollegsgründung zu überzeugen.[106] Spetiano antwortete am 20. Januar, dieser sei einem solchen Projekt gegenüber nicht abgeneigt. Zur Fundation wollte

#Buch_RZ.indb 179 17.10.2010 18:04:48

er den Jesuiten aber lediglich ein Kloster in Konstanz überlassen, über dessen Besitz zwischen ihm und der Stadt ein Prozess hängig war. Aus seinem eigenen Vermögen etwas beizusteuern, kam für ihn nicht in Frage. Spetiano wollte die Ordensleitung dazu überreden, wegen der ungenügenden Dotation weniger als die üblichen zwanzig Mitbrüder zu entsenden.[107] Borromeo bat Spetiano am 7. Februar, sich für eine solche Reduzierung beim General zu verwenden.[108] Darauf hat sich Hohenems plötzlich anerboten – so Spetiano an Borromeo am 7. April 1571 – selbst nach Konstanz zu ziehen und die Jesuiten dort persönlich einzusetzen, was deren Akzeptanz in der Bevölkerung garantieren sollte. Das war aber frühestens im Herbst 1571 möglich. Zur gleichen Zeit schlug der Kardinal und Konstanzer Bischof dem in Rom weilenden Spetiano vor, Borromeo solle die Eidgenossen dazu bewegen, eine Abtei, die sich in ihren Landen und auf dem Territorium der Diözese Konstanz befinde, aufzuheben und daraus ein Jesuitenkollegium für die Eidgenossenschaft zu errichten. Der Grund für dieses Ausweichmanöver war neben Sittichs Geiz, aus den eigenen Gütern etwas für eine Bildungseinrichtung beizusteuern, auch die renitente Weigerung der Eidgenossen, sich an einem Konstanzer Unternehmen außerhalb ihres Territoriums zu beteiligen. Borromeo antwortete Spetiano darauf, dass zu dieser Realisierung kaum Chancen gegeben seien, da den weltlichen Herrschaften an den Einkünften der Klöster, derer sie durch die Gründung eines Jesuitenkollegs verlustig gehen würden, zu viel gelegen sei.[109] Die Spuren beider Projekte verloren sich darauf.

In allen Dokumenten, die den Bischof von Konstanz betreffen, ist eindeutig von einem Kolleg im klassisch jesuitischen Sinn zur Unterrichtung der Jugend und nicht von einem bischöflichen Priesterseminar die Rede. Borromeo hat dieses Vorhaben nach seiner Schweizerreise immerhin noch ein knappes halbes Jahr weiterverfolgt. Von St.Gallen hingegen war bald nicht mehr die Rede. Denn von der Niederlassung in Konstanz aus wären Volksmissionen ins äbtische Gebiet möglich gewesen. Im Gegenzug hätten Schüler von dort in Konstanz den Unterricht besuchen können. Auf Anhieb nicht ganz verständlich ist die ablehnende Haltung des Ordensgenerals, der normalerweise

107 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 6, 32; *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 338.
108 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 8, 35.
109 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 338f; 339[3].
110 Strobel datiert den ersten Vorschlag einer Jesuitenniederlassung in Luzern ins Jahr 1567. *Strobel*, Gesellschaft Jesu (Anm. 4), 114f. Dabei zitiert er aber folgende Werke ungenau: *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 182f. Reinhardt bezieht sich dabei aber nur auf die private Erwägung einiger Luzerner, ein Seminar ebendort zu errichten, ohne dies mit Jesuiten in Verbindung zu bringen. *Sebastian Grüter*, Das Kollegium zu Luzern unter dem ersten Rektor P. Martin Leubenstein 1574-1596, in: Jahresbericht für die Höhere Lehranstalt zu Luzern für das Schuljahr 1904/1905, Luzern 1905. *Segesser*, Rechtgeschichte (Anm. 100), 374-392, 551-582; *Studhalter*, Jesuiten (Anm. 84). In allen diesen drei Werken findet sich kein Hinweis auf den Plan einer Jesuitenniederlassung vor Borromeos Memorandum vom September 1570.
111 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 2, 14f.
112 *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 329.
113 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 4, 26.

#Buch_RZ.indb 180 17.10.2010 18:04:48

wegen Personalmangels abwinkte oder zur Entsendung nur eines kleineren Kontingents bereit war. Es ist zumindest in Erwägung zu ziehen, dass Borja auf den Konstanzer Bischof nicht einstieg, weil er selber zu keinen finanziellen Zugeständnissen bereit war.

24 Ein eidgenössisches Seminar in Luzern

Ein wichtiges Hilfsmittel, die kirchlichen Verhältnisse in der Eidgenossenschaft zu heben, sah Borromeo in seinem Memorandum vom 30. September 1570 in der Gründung eines Seminars für die katholischen Orte und die linksrheinischen Gebiete. Die Kosten dafür sollten deren Abteien inklusive St.Gallen übernehmen, zumal das Konzil von Trient die Klöster zur Finanzierung von Priesterseminarien verpflichtete. Als Standort erkor er entgegen allen bisherigen Erwägungen Luzern, da die Stadt als Vorort der katholischen Stände fungierte und wegen seiner zentralen Lage geradezu prädestiniert war. Einen weiteren Grund erkannte er darin, dass die Bewohner schon länger eine höhere Bildungseinrichtung wünschten und zu materiellen Beiträgen bereit waren.[110] Das Seminar sollte mit einem Kolleg verbunden und beides den Jesuiten anvertraut werden.[111] Das Projekt von Kolleg und Seminar in Luzern wurde an dieser Stelle überhaupt zum ersten Mal ins Spiel gebracht.[112] Bezeichnenderweise ist es aber von Borromeos Seite bei diesem einmaligen Votum geblieben. Bereits am 3. Januar 1571 teilte er Spetiano mit, dass eine Seminargründung in den V Orten auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoße, da die Klöster, aber auch weltliche Herren, die an deren Einkünften beteiligt waren, die Unterstützung verweigerten. In Übereinstimmung mit Melchior Lussy entschied er sich darum, das Vorhaben einer höheren Bildungsanstalt in den V Orten aufzugeben und ausschließlich Locarno ins Visier zu nehmen, wo auch Söhne aus den Stammlanden unterrichtet werden konnten. In einem weiteren Schritt dann sei zu überlegen, von dort aus einige Ordensmänner über den Gotthard zu senden. Auch stellte Borromeo in Aussicht, dem Papst später das Zugeständnis abzuringen, die Klöster für die Erweiterung des Kollegs von Locarno mit einem Priesterseminar in die Pflicht zu nehmen, wie es das Tridentinum vorsah.[113]

Beim von Borromeo geäußerten Vorschlag eines Jesuitenkollegs in Luzern handelte es sich um eine Empfehlung in einem Memorandum. Diese vertraute er dem Kardinal von Piacenza, Paolo d'Arezzo, an, der damals im Begriff war, nach Rom zu ziehen und sich länger dort aufzuhalten. Die Aussagen Borromeos hatten somit keinen entscheidenden Charakter. Das Votum für Luzern hat im ganzen Schriftverkehr Borromäus' im Vergleich zu übrigen Jesuitenprojekten nur marginale Bedeutung. Wohl ist es 1574 tatsächlich zur ersten Niederlassung der Jesuiten in Luzern gekommen, aber ohne direktursächlichen Zusammenhang mit Borromeos Situationsbericht am Ende seiner Schweizerreise.

#Buch_RZ.indb 181 17.10.2010 18:04:48

25 Weiteres Vorgehen Borromeos mit dem Projekt Locarno

Zum Schluss sei noch die Frage gestellt, warum letztlich auch das Jesuitenkolleg in Locarno nicht zustande gekommen ist. Es ist nicht einsichtig, warum Borromeo in seinem Memorandum vom 30. September 1570 dieses Projekt mit keinem Wort erwähnt. Dabei hat er nur zwei Tage vorher, am 28. September, Spetiano über die Bestätigung der beiden Propsteien durch die Tagsatzung informiert. Borromeo meinte, die Jesuitenniederlassung sei dort vor allem wegen des sich ausbreitenden Protestantismus von Nöten. Spetiano solle den Papst dazu bewegen, auf die eidgenössische Bitte um Unterstützung einzutreten. Denn die Einkünfte der beiden Humiliatenpropsteien seien zu gering, um den Anforderungen der Jesuiten Genüge zu leisten. Ihnen könnte man aber mit der Inkorporation der Humiliatenpropstei in Cannobio (I) entsprechen.[114]

Sowohl von eidgenössischer Seite als auch von Borromeo war ab Januar 1571 nur noch Locarno im Gespräch und tauchte dann in der Korrespondenz des Kardinals am 3. Januar 1571 wieder auf. Borromeo nahm darin auf die Urkunde vom 12. September Bezug und meinte geradezu abschätzig, dass er noch nie geneigt gewesen sei, den Eidgenossen nachzugeben und die Investitur des Bübleins Orelli mit der Propstei Locarno hinzunehmen. Vielmehr habe er immer danach getrachtet, diese zu widerrufen und mit päpstlicher Autorität in Locarno ein Kolleg mit Jesuiten oder anderen Ordensleuten zum pastoralen Nutzen der Bevölkerung einzurichten. Borromeo bat Spetiano, sich beim Papst für eine möglichst schnelle Behandlung des Gesuchs zu verwenden.[115] Eine entsprechende Bitte hat auch Luzern an den Papst gerichtet.[116]

Borromeo wusste sehr wohl, dass der Papst wegen seiner Verpflichtungen im Krieg gegen die Türken zur eidgenössisch erbetenen Beisteuer nicht zu bewegen war. Und so stellte er in Aussicht, jährliche Einkünfte von 100 Scudi aus seiner Abtei Arona zur Verfügung zu stellen.[117] Brerakolleg und Noviziat sind daraus, wie bereits dargestellt, erst Ende 1572 dotiert worden. Borromeo hat am 3. Januar 1571 zwei Briefe für Spetiano verfasst. Interessanterweise betonte er im ersten, Nr. 3 in der Edition, die pastorale Motivation. Demnach lag für ihn das protestantisch durchsetzte Locarno zu nahe bei seiner Erzdiözese, als dass er es für den Katholizismus verlustig gehen lassen wollte. Im zweiten Dokument, Nr. 4,

114 *Richard Feller*, Ritter Melchior Lussy von Unterwalden, seine Beziehungen zu Italien und sein Anteil an der Gegenreformation. I. Band, Stans 1906, 141.
115 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 3, 21f.
116 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 3, 18².
117 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 3, 22.
118 Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini (Anm. 32), Nr. 3, 22f; Abschied IV, 2, Nr. 371, 469.
119 *Feller*, Lussy (Anm. 114), 142.
120 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 442, 1222.
121 *Federico Filippini*, I Lanfogti. Edizione della rivista »La scuola«, Bellinzona 1938, 25.
122 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 443, 1222.

#Buch_RZ.indb 182 17.10.2010 18:04:48

einer Art Beilage, stand dann eher das Bildungsanliegen und die Beteiligung der eidgenössischen Stammlande im Vordergrund.

Borromeo empfahl in seinem ersten Brief an Spetiano folgendes Vorgehen: Der Papst soll ihm in einem Breve die Vollmacht erteilen, die Propstei von Lugano aufzuheben, mit der von Locarno zu vereinigen und so der Gesellschaft Jesu zur Gründung eines Kollegs zu übergeben. Spetiano soll auch mit Franz Borja Kontakt aufnehmen, während er selbst mit den Jesuiten in Mailand verhandelt. Pius V. hat unter dem 3. März 1571 auch ein entsprechendes Breve für Borromeo ausgestellt, was am 25. März auf der gemein-eidgenössischen Tagsatzung entsprechend mitgeteilt worden ist.[118]

26 Neue Verhandlungen auf der Tagsatzung

Es geht aus den Dokumenten klar hervor, dass Borromeo die Sache zügig vorantreiben und Nägel mit Köpfen machen wollte. Denn es wurde ihm bereits in einem Schreiben vom 9. Dezember 1570 von Zumbrunnen zugetragen, dass Castanea wieder bei den einzelnen Orten vorstellig geworden war und sich die Bestätigung seiner Propstei von Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, Solothurn und Unterwalden einholte.[119] Auf der gemein-eidgenössischen Tagsatzung vom 7. -15. Januar 1571 legte dann sein Gesandter die Urkunden vor, mit denen diesem seine Propstei von den XII Orten verliehen und vom Papst und zwei Oberen des Humiliatenordens bestätigt worden war, und bat »seine natürlichen Lehensherren« um Schutz vor Borromeo, der ihn von seiner Pfründe zu verstoßen beabsichtigte.[120] Da sich die Tagsatzung zu keinem Bescheid durchringen konnte, erschien der Propst auf der folgenden Tagsatzung vom 25. März persönlich, legte ein Empfehlungsschreiben »der Landschaft« samt den Bestätigungsbriefen vom 18. August 1547, 15. März 1555 und 31. Mai 1564 vor und bat, auf der Propstei belassen zu werden unter Hinweis auf sein treues Ausharren im priesterlichen Leben. Bezeichnenderweise war von 1570 bis 1572 der Luzerner Wilhelm Krebsinger († 1579) Landvogt in Locarno, also aus einem Stand, der eindeutig zu Borromeo hielt und somit gegnerische Machenschaften kaum förderte.[121] Die Tagsatzung hingegen schob einen Bescheid nochmals auf die folgende Jahrrechnungstagsatzung vom 24. Juni auf.[122]

Dort zeigten sich die V katholischen Orte und Freiburg unbeirrt und erkannten die Propstei weiterhin Borromeo zu. Solothurn hingegen wechselte die Seite und ging mit den Orten Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen und Glarus zusammen, die den Propst in seinen Ansprüchen schützten, womit die XII Orte in zwei gleich große Parteien gespalten waren. Der Landvogt von Baden, ein Luzerner, fällte den Stichentscheid und sprach sich für die katholische Partei aus. Dieses Recht wurde ihm aber von der anderen Gruppe streitig gemacht, da er nur im Namen der VIII in Baden regierenden und

#Buch_RZ.indb 183 17.10.2010 18:04:48

nicht der XII Orte fungierte. Solothurn brachte auch den Fall Orelli wieder ins Spiel und verlangte, dass dem damaligen Landvogt Urs Byss, einem Solothurner, der ihn beliehen hatte, dennoch die zustehende Verehrung von 500 Kronen zugesprochen werde, auch wenn Orelli nicht auf der Pfründe bleiben konnte.[123] Auf der ennetbirgischen Jahrrechnungstagsatzung vom 20. Juli wurde ein Schreiben von Borromeo und dem Bischof von Como, Giovanni Antonio Volpe, vorgetragen, in dem die beiden für sich in Sachen Pfründenverleihung absolute Handlungsfreiheit ohne Mitspracherechte der Landvögte reklamierten. Die Versammlung entschied, den Anspruch auf der kommenden Tagsatzung zu diskutieren.[124] Besonders die Gesandten Solothurns und Berns sahen in den Äußerungen der beiden Hierarchen eine Gefahr, worauf die beiden Stände unter Verweis auf ein altes Burgrecht Freiburg auf ihre Seite zu ziehen suchten.[125]

Die Ansprüche Borromeos waren auf dem Hintergrund der bisherigen eidgenössischen Herrschaftspraxis, die auch das Kirchenwesen miteinschloss, völlig neuartig, mit dem er sich formell zusätzlich gegen das Tridentinum stellte, das den Eidgenossen bekanntlich die bisherigen Rechte in kirchlichen Angelegenheiten garantiert hatte. In diesem Zusammenhang wird auch verständlich, dass plötzlich Gerüchten und Gedankenkombinationen Glauben geschenkt wurden, deren Inhalte in Wirklichkeit Borromeo nicht unterstellt werden können, ihn aber in ein schlechtes Licht rückten. So soll er die Vorhut des spanischen Gouverneurs von Mailand sein, der seit langem danach trachte, die ennetbirgischen Vogteien seiner Provinz einzuverleiben; die Entsendung spanischer Inquisitoren stehe unmittelbar bevor.[126] Wie oben ausgeführt, war das Verhältnis des Kardinals zur weltlichen Obrigkeit Mailands sehr konfliktgeladen. Dass das Gerücht aber auch katholische Eidgenossen verunsicherte, erstaunt an sich nicht.

27 Loyalität der katholischen Orte

Die V katholischen Orte fassten aber am 14. August 1571 in Luzern dennoch den Beschluss, gegen die Anfechtungen der Borromeo mehrmals ausgesprochenen Bestätigungen der beiden Propsteien zusammenzustehen und die Rechtmäßigkeit des Stichentscheides des Badener Landvogtes zu verteidigen. Sie sahen

123 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 444, 1222; *Reinhardt*, Studien (Anm. 5), 341.
124 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 445, 1222.
125 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 380, 479.
126 *Feller*, Lussy (Anm. 114), 143.
127 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 380, 479.
128 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 381, 481.

#Buch_RZ.indb 184 17.10.2010 18:04:48

aber auch, wie wichtig es war, Solothurn auf ihre Seite zu bringen. So sollte Borromeo nochmals geschrieben werden, dass ihm die beiden Propsteien nur unter der Bedingung augehändigt worden seien, dass er sie mit päpstlicher Bewilligung für die Errichtung eines Priesterseminars in Locarno vereine. Der Kardinal sollte nochmals versichern, dass er dem entsprechen und keine Einkünfte außer Landes bringen werde. Mit dieser schriftlichen Zusicherung sollte Solothurn noch vor der nächsten gemein-eidgenössischen Tagsatzung zum Einlenken bewegt werden.[127]

28 Grundsätzliche Anfragen der Gegenpartei

Die Stände Zürich, Bern, Glarus, Basel, Solothurn und Schaffhausen versammelten sich hingegen am 20. August 1571 in Aarau. Für sie war der Stichentscheid des Badener Landvogts nicht verbindlich, weil bisher die Propstei von Lugano jeweils vom amtierenden Landvogt verliehen und später von den XII Orten gemeinsam bestätigt worden sei. Diese Übung sahen sie nun im Vorgehen der sechs katholischen Orte verletzt, die auf Bitten eines auswärtigen Hierarchen einen belehnten Propst entließen und diesem zugestanden, sie anderweitig zu verleihen. Dass aber der Papst oder irgendein geistlicher Würdenträger bei der Belehnung Mitspracherechte hätte wahrnehmen können, war bis anhin völlig unüblich gewesen. Weil aber niemand das Recht habe, »Freiheiten und Rechte, die ihre Altvordern mit dem Schwert erworben, zu vergeben«, sondern vielmehr jeder Ort verpflichtet sei, die Bundesgenossen in ihren Rechten zu schützen, erklärten sie sich als nicht gewillt, den Entscheid des Badener Landvogts anzuerkennen. Soll es den sechs Orten wirklich ernst dabei sein, den Ansprüchen Borromeos zu willfahren, dann sollen sie das gefälligst mit ihren eigenen Gütern und Rechten und nicht mit den gemeinsamen tun.[128] Dieses letzte Argument muss die katholischen Eidgenossen getroffen haben, da sie sich bisher nicht als fähig erwiesen hatten, gemeinsam ausreichend Dotationsgüter für ein Jesuitenkolleg in einem ihrer Orte aufzutreiben. Sonst zeigt sich, dass die beiden Parteien zwei unterschiedlichen Argumentationsmustern folgten. Der Widerstand der fünf evangelischen Orte und Solothurn wurde vor allem vom Anspruch Borromeos auf die Kollaturrechte geschürt. Nach ihrer Ansicht fielen ihnen nun die katholischen Orte aufgrund eines päpstlichen Breves und des Anspruchs eines landesfremden Kardinals in den Rücken. So gerieten die katholischen Orte in Verdacht, sich der Politik von kirchlichen Hierarchen unterzuordnen und die Bundesgenossen hintanzustellen. Borromeo musste mit seinen Reformplänen zusätzlich als unberechenbar erscheinen, da das Konzil – dem er in der Eidgenossenschaft zum Durchbruch verhelfen wollte – den Eidgenossen die Kollaturrechte vor wenigen Jahren erst zugesichert hatte.

#Buch_RZ.indb 185 17.10.2010 18:04:49

29 Entgegnung der V katholischen Orte

Auf der folgenden gemein-eidgenössischen Tagsatzung vom 30. September 1571 antwortete der Luzerner Schultheiss Ludwig Pfyffer im Namen der V katholischen Orte und Freiburgs, dass Borromeo von den XII Orten mehrmals zugestanden worden sei, »gelehrte Geistliche« auf die beiden Propsteien zu bringen. Somit würden sie keine gemein-eidgenössischen Rechte gegen den Willen einiger Bündnispartner in fremde Hände geben.[129] Bezeichnenderweise war in den eidgenössischen Abschieden nach dem erneuten Auftreten Castaneas im Januar 1571 nicht mehr von den Jesuiten die Rede. Konfliktpunkt war alleine, wieweit dem Anspruch Borromeos auf die Kollatur der beiden Propsteien stattzugeben sei. Die Anliegen der katholischen Reform, der Hebung des Bildungswesens und der Priesterausbildung spielten im Diskurs auf beiden Seiten explizit keine Rolle mehr. Wohl ist Borromeo Glauben zu schenken, dass er die Einkünfte der beiden Propsteien nicht seinem Erzbistum zuführen wollte, vielmehr war er ja bereit, das daraus entstehende Kolleg aus eigenen Mitteln zu dotieren. Es war ihm zudem nicht daran gelegen, einen Vorposten mailändischer Herrschaft – sei sie nun kirchlich oder weltlich – zu schaffen, denn das Jesuitenkolleg wäre vom Orden personell und ökonomisch selber verwaltet worden und wäre, außerhalb des Erzbistums Mailand gelegen, dem Zugriff des Kardinals entzogen gewesen. Verständlich war der Widerstand von protestantischer Seite aber darum, weil mit der Umwidmung der beiden Propsteien in ein Jesuitenkolleg jegliche Rechte der eidgenössichen Orte verloren gegangen wären. Denn die Ökonomie des Ordens orientierte sich nicht mehr am Benefizialwesen. Die Güter ehemaliger Benefizien bildeten einen integralen Bestandteil des Kollegs, waren auch an dieses gebunden, wurden aber vom Orden verwaltet und waren nicht an bestimmte Ämter gebunden, die – sei es von weltlicher oder kirchlicher Seite – hätten verliehen werden können.

Das Thema einer Jesuitenniederlassung in Locarno, das zu einem Kollaturstreit entartet ist, scheint mit dieser Tagsatzung vorläufig ad acta gelegt worden zu sein. Letztlich haben die fünf protestantischen Orte mit Solothurn den Sieg davon getragen. Die katholischen Orte haben wahrscheinlich selber einsehen müssen, dass ihre Karten zu schlecht waren. Ein Indiz dafür ist das zweifelsohne unkluge – oder zumindest unglücklich aufgenommene – Gebaren Borromeos und Volpes auf der ennetbirgischen Jahrrechnungstagsatzung vom 20. Juli 1571. Zudem musste den katholischen Eidgenossen auch zu Ohren gekommen sein, dass in Rom sowohl Pius V. als auch die Leitung der Gesellschaft Jesu dem Projekt nicht günstig gesinnt waren.

129 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 447, 1222f.
130 *Feller*, Lussy (Anm. 114), 141.
131 *Antonietta Moretti*, Gli Umiliati. Le comunità degli ospizi della Svizzera italiana. Helvetia Sacra, sez. IX, Vol. I, Basilea 1992, 50-60.

#Buch_RZ.indb 186 17.10.2010 18:04:49

30 Position von Papst und der Gesellschaft Jesu

Abschließend sei noch die Frage gestellt, wie der Papst und der Ordensgeneral dem Plan einer Jesuitenniederlassung in Locarno gegenüberstanden. Spätestens seit die XII Orte am 3. September 1570 an die Übereignung der beiden Propsteien an Borromeo die Bedingung einer materiellen Beteiligung des Papstes knüpften, müssen dessen Sympathien – von denen wir nicht wissen, wieweit sie tatsächlich existierten – geschwunden sein. Denn seit dem – wenn auch glücklichen – Ausgang der Schlacht von Lepanto stand es um den päpstlichen Finanzhaushalt schlecht. Borromeo hat am 28. September 1570 den Vorschlag gemacht, der Papst solle die Humiliatenpropstei Cannobio aufheben und deren Einkünfte der Neugründung einverleiben, womit er dem eidgenössischen Ansinnen Genüge tun würde.[130] Eine solche zusätzliche Dotierung war nicht nur wegen der Forderung der XII Orte nötig, sondern auch, weil die Einkünfte der beiden Humiliatenpropsteien Lugano und Locarno den Anforderungen der Jesuiten für eine Neugründung nicht genügt hätten.

Die Humiliatenpropstei S. Lorenzo in Canobbio, einer Ortschaft am Westufer des Lago Maggiore,[131] wäre eigentlich die Lösung gewesen, um die Errichtung des Jesuitenkollegs in Locarno trotz eidgenössischer Widerstände zu retten. Die XII Orte hatten keine Rechte an dieser Niederlassung, die nur wenige Kilometer von Locarno entfernt lag. Borromeo hat damit klar demonstriert, dass es ihm in keiner Art und Weise darum ging, Pfrundeinkünfte aus eidgenössischem Herrschaftsgebiet abzuziehen, vielmehr hätte er diesem neue zugeführt. Canobbio galt seit dem päpstlichen Reformbreve von 1567 als erledigt und unterlag damit ganz der Verfügungsgewalt des Kardinals. Der Papst hätte nur noch seine Zustimmung zu geben brauchen, womit dem eidgenössischen Begehren Genüge getan worden wäre, ohne damit seine persönliche Schatulle zu strapazieren. Zudem hätte Borromeo damit auch der Forderung seitens der Gesellschaft Jesu nach einer ausreichenden Dotation entsprochen. Es ist interessant, dass dieser Vorschlag auf überhaupt kein Echo gestoßen ist. Vermutlich hatte der Papst – wohl unter Einfluss von Franz Borja – hier bereits eine negative Entscheidung getroffen. Denn am 20. Januar 1571 wollte Borromeo Pius V. aufgrund seiner Bereitschaft, selber hundert Scudi aus der Abtei Arona beizusteuern, nochmals eine ähnliche Zusage abringen. Dieser aber schob Borromeos Dotationsbemühung und Spendefreudigkeit deutlich einen Riegel, indem er klarstellte, dass es Borromeo freistehe, seine Einkünfte aus der Abtei nach eigenem Gutdünken zu verwenden, dass er aber nie die Bestätigung für eine ewige Stiftung geben würde. Wenn Spetiano in dieser Zeit den Papst auf Locarno angesprochen hat, hat dieser ihm mehrmals die kalte Schulter gezeigt. So berichtet Spetiano am 24. März 1571 nach Mailand, er habe den Papst darauf hingewiesen, dass er die Jesuiten kraft seines Gehorsamsanspruchs darauf verpflichten könnte,

#Buch_RZ.indb 187 17.10.2010 18:04:49

auch mit weniger als den üblichen zwanzig Mitbrüdern in Locarno zu beginnen. Der Papst habe knapp geantwortet, das habe er bereits getan.[132] Das ist ein untrügliches Zeichen dafür, dass Pius V. und Franz Borja sich in Sachen Locarno bereits abgestimmt hatten und sich von Borromeo und seinen Helfershelfern nicht ins Heft schauen ließen. Dem Mailänder Erzbischof muss spätestens seit diesem Brief klar gewesen sein, dass aus einer Jesuitenniederlassung in Locarno vorerst einmal nichts wird: Der Papst war zu keiner Zuwendung bereit, verweigerte die Bestätigung einer Umwidmung Borromeos und ließ auch klar erkennen, dass er keinen Druck auf die Jesuiten auszuüben gewillt war.

31 Eine schon länger erledigte Debatte

Es soll hier daran erinnert werden, dass in den eidgenössischen Abschieden am 25. März 1571 zum letzten Mal von Locarno in Verbindung mit Jesuiten die Rede ist. Darin wird der Bescheid Borromeos überbracht, der Papst hätte mit einem Breve der ganzen Kollegsgründung stattgegeben, er warte nur noch auf den Bericht des Generals, dass die Ordensleute in Locarno Wohnsitz nehmen.[133] Borromeo muss aber bald den katholischen Orten einen anderen Bescheid gegeben haben, weshalb er sich aber noch nicht dazu bewegen ließ, das Projekt Locarno ganz fallen zu lassen. Entsprechend wurde es auf den gemein-eidgenössischen Tagsatzungen auch noch weiter verfolgt.

Für die Ablehnung, die wohl letztlich auf die Ordensleitung zurückzuführen ist, wurden verschiedene Erklärungen gegeben. So soll darin die Antipathie der Jesuiten gegenüber der selbstbewussten eidgenössischen Tagsatzung bzw. den demokratisch organisierten katholischen Orten zum Ausdruck gekommen sein – Jesuiten hätten sich im Umgang mit Monarchen leichter getan.[134] Dem ist entgegenzuhalten, dass die Ordensleitung schon lange mit Stadtrepubliken nördlich und südlich der Alpen im Kontakt stand. Franz Borja, einstmals Vizekönig von Katalonien und Herzog von Gandía, hatte sicher weder Zeit noch Gelegenheit, sich mit den Verfassungen von drei Landsgemeindedemokratien (Uri, Schwyz, Unterwalden) und von drei Stadtrepubliken (Luzern, Zug, Freiburg) auseinanderzusetzen. Es muss hier klar der Tatsache Rechnung getragen werden, dass die Eidgenossenschaft für den General des Jesuitenordens – bei den global gestreuten Niederlassungen, die er damals schon unterhielt – nur von marginaler Bedeutung war. Zudem hat Franz Borja während seines Generalats die Zahl der Neugründungen drastisch

132 *Feller*, Lussy (Anm. 114), 146-148.
133 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr. 371, 469.
134 *Feller*, Lussy (Anm. 114), 148.

#Buch_RZ.indb 188 17.10.2010 18:04:49

reduziert und für eine interne Konsolidierung des noch jungen Ordens gesorgt. Das Augenmerk sowohl von Franz Borja als auch von Pius V. galt noch nicht dem deutschen Sprachraum, was sich erst unter Everard Mercurian und Gregor XIII. ändern sollte.

Was zwischen Borromeo, seinen Vertretern in Rom, dem Papst und der Ordensleitung tatsächlich ausgetauscht wurde, ist auf dem gegenwärtigen Stand erschlossener Quellen (noch) nicht bekannt. Es lässt sich aber als Vergleichsmaterial auf die Korrespondenz um die Kollegsgründung in Rapperswil zurückgreifen. Sie ist darum zugänglich, weil Otto Braunsberger in seinen Studien zu Petrus Canisius umfangreich Dokumente transkribiert hat. Eine vergleichbare Arbeit zu Borromeo bzw. Borromeo und den Jesuiten liegt nicht vor. Es ist aber davon auszugehen, dass unter der noch unerschlossenen Generalskorrespondenz im Archivum Romanum Societatis Iesu und in der Biblioteca Ambrosiana in Mailand noch weiterführende Dokumente liegen. In Orientierung am Schriftverkehr zu Rapperswil lässt sich der wahre Grund für die römische Reserve leicht finden. Das Kollegsprojekt in Locarno erscheint in allen vorliegenden Quellen weitgehend als Angelegenheit Borromeos, die er selbständig vorwärts trieb. Er führte Verhandlungen mit der Eidgenossenschaft und rechnete selbstverständlich damit, dass Pius V. ihm die erforderlichen Jesuiten schicken werde, was stark an die Selbstherrlichkeit von Kardinal Amulius erinnern muss. Franz Borja hat dem Projekt Rapperswil eine Absage erteilt, nachdem er festgestellt hatte, dass die Gründungsvorbereitung Eigendynamik bekam und außerhalb seines Kontrollbereichs ablief. Alle Indizien sprechen dafür, dass es mit Locarno ähnlich gelaufen ist. Der General wollte klarstellen, dass sich das Gehorsamsgelübde gegenüber dem Papst in Bezug auf Sendungen nur auf den Papst persönlich beziehen und Mitglieder der päpstlichen Kurie, Kardinäle und Bischöfe daran keinen Anteil haben. Zwischen Franz Borja und Pius V. ist es in dieser Frage zu keinen Konflikten gekommen, vielmehr hat der Papst den Ordensgeneral gegenüber episkopalen Ansprüchen klar geschützt. Es zeigt sich an den beiden Beispielen Rapperswil und Locarno deutlich, dass sich der junge Orden noch in einem Prozess der Selbstfindung befand – Franz Borja aber seiner Gesellschaft das klare Profil des päpstlichen Ordens geben wollte, der sich sonst in großer Unabhängigkeit in der Kirche bewegen konnte.

Eigentlich musste den katholischen Orten schon im März 1571 klar sein, dass sie mit dem von Borromeo vorgeschlagenen Kollegsprojekt in der schlechteren Position waren. Ihr Vorhaben scheiterte nicht an »antikatholischen« Widerständen, sondern an internen Kommunikationsschwierigkeiten, wobei sich einmal mehr deutlich zeigt, dass die nachreformatorische, römisch-katholische Kirche kein so homogenes Gebilde war, wie sie vor allem in der Historiographie des 19. Jahrhunderts gezeichnet wurde. Trotz Absage

#Buch_RZ.indb 189 17.10.2010 18:04:49

von Papst und Jesuiten gab sich Borromeo nicht so schnell geschlagen und verfolgte den Plan, aus Locarno ein Zentrum der katholischen Reform im Tessin zu machen, vorerst noch weiter. Das 1571 erneut einsetzende Hin und Her der eidgenössischen Orte muss ihn aber tief zermürbt haben, so dass darauf in seiner – bisher edierten –Korrespondenz das Jesuitenkolleg in Locarno nicht mehr erscheint. Erst am 20. Dezember 1576 haben auf der Versammlung der VII katholischen Orte in Luzern die Gesandten von Schwyz, Johannes Gasser und Kaspar Abiberg, sich dafür ausgesprochen, über die Mittelbeschaffung für eine Jesuitenberufung nach Locarno nachzudenken.[135] Auch Borromeo wurde in diese Beratungen, die in diesem Artikel nicht mehr behandelt werden, bald wieder involviert.

32 Schluss

Die Ausführungen über »Borromeo und die ersten Jesuiten in der Eidgenossenschaft« kommen an dieser Stelle an ein erstes und vorläufiges Ende. Die Positionierung der Zäsur entbehrt nicht einer gewissen Willkür und erklärt sich zuerst mit der Menge der bis hierher durchgeforsteten Quellen. Zu einer Berufung erster Jesuiten ist es noch nicht gekommen. Das Engagement Borromeos war somit weder erfolgreich, noch kommt es hier zu einem Abschluss. Immerhin hat sich Ende 1571 der Versuch einer Jesuitenberufung nach Rapperswil schon länger als definitiv gescheitert erwiesen. Die Pläne zu Locarno sind für längere Zeit auf Eis gelegt worden. Und auch Borromeos Vorschläge nach dessen Schweizerreise für ein Kolleg und Seminar in Luzern und ein Kolleg in Konstanz haben sich im ersten Fall für vorderhand nicht realisierbar erwiesen, und ihre Spuren sind im zweiten Fall im Sand verlaufen. Wohl kam es 1574 zu einer Gründung in Luzern, aber wie bereits erwähnt, ohne direkte Beteiligung Borromeos. Sie wurde nicht von den katholischen Orten, sondern von Luzern allein an die Hand genommen und auch finanziert, womit sie sich stark vom Vorschlag des Kardinals unterschied. Zudem lief sie über Nuntius Bonhomini, wohl ein enger Vertrauter Borromeos, und Papst Gregor XIII. Damit ist der Schluss zulässig, dass die von Borromeo nach seiner Schweizerreise vorgeschlagenen Jesuitenberufungen und seine bis dahin geführten Bemühungen keine direkten Auswirkungen zeitigten. Allerdings brechen 1571 die Bestrebungen Borromeos um die Entsendung von Jesuiten nur vorläufig ab. Wie bereits angedeutet, wurde 1576 der Faden

135 Abschiede IV, 2 (Anm. 59), Nr.507, 613; Nr. 339, 1273.
136 *Strobel*, Gesellschaft Jesu (Anm. 4), 163.
137 *Strobel*, Gesellschaft Jesu (Anm. 4), 62f.

#Buch_RZ.indb 190 17.10.2010 18:04:49

von Locarno unter Beteiligung Borromeos wieder aufgenommen. 1580 setzte er sich mit einem Mahnschreiben für das Jesuitenkollegium in Freiburg i. Ue. ein.[136] Weiterhin schickte Borromeo Jesuiten aus Mailand in die »tre valli«. Ein letzter Wirkungskreis wurde bisher noch gar nicht thematisiert und unterliegt völlig anderen kirchlichen und politischen Verhältnissen: die bündnerischen Gebiete, besonders Misox und Bergell, in die er auch Jesuiten schickte, damit diese den Protestantismus zurückdrängten. In Roveredo plante er die Gründung einer Niederlassung, erwarb ein erstes Gebäude und schickte im Dezember 1582 zwei Patres dorthin, die aber noch im gleichen Monat wieder vertrieben worden sind.[137]

Zusammenfassung

Carlo Borromeo kann im Bezug auf die Eidgenossenschaft eindeutig als Förderer der Gesellschaft Jesu bezeichnet werden, auch wenn sein Verhältnis zu ihr besonders in Mailand auch von massiven Spannungen durchzogen war. Allerdings kann er für die Realisierung einer Jesuitenberufung in die Schweiz weder direkt noch besonders verantwortlich gemacht werden. Auch hat er keiner beständigen Niederlassung tatsächlich zum Durchbruch verholfen. Vielmehr ist er mit seinem Vorhaben in einen bereits laufenden Prozess eingestiegen. Bis 1571 sind aber alle Versuche im Sand verlaufen. Sowohl den katholischen Orten als auch Borromeo war klar, dass für die Reform der Kirche die Gesellschaft Jesu unabdingbar war. Bei den katholischen Eidgenossen scheiterten die Bemühungen an der fehlenden Bereitschaft, Dotationsgüter bereitzustellen. Zudem stand eine Umwidmung alter Stiftungsgüter, die mit den Rechten gemein-eidgenössischer Herrschaft verbunden waren, der alten Maxime entgegen, Herrschaftstitel und damit verbundene Rechte zu wahren. Es ist bezeichnenderweise nicht feststellbar, dass protestantische Stände die katholische Reform in der gemeinen Herrschaft von Lugano und Locarno grundsätzlich und aktiv verhindert hätten. Dabei sollte sie explizit mit der Absicht eingeführt werden, um die neugläubigen Keime im Tessin zum Ersticken zu bringen. Borromeo war für eine eidgenössische Kollegsgründung zu großen Leistungen aus seinem persönlichen Vermögen bereit, stieß damit aber auf den Widerstand von Ordensgeneral Franz Borja und Papst Pius V. Bei allen diesen dreien hatte die katholische Reform eine hohe Prioritätsstufe. Unterschiedlich waren aber ihre Kirchenbilder: ein eher episkopales – keineswegs aber synodales – von Borromeo und ein klar pontifikales von Ordensgeneral und Papst. Sobald Franz Borja realisierte, dass ein Hierarch außer dem Papst – sei es Kardinal Amulius, sei es Borromeo – eine Jesuitenniederlassung selbständig vorbereitete, brach er das Unternehmen energisch

#Buch_RZ.indb 191 17.10.2010 18:04:49

ab und konnte dabei auf die Zustimmung des Papstes zählen. Bei allen Sympathien, die der Mailänder Kardinal und die Spitze der neu gegründeten Gesellschaft Jesu füreinander hegten, hielten Franz Borja und Pius V. das Heft gemeinsam fest in ihren Händen. Borromeo ließen sie deutlich spüren, dass er ihnen gegenüber klar in der schwächeren Position war. Einem Jesuitenkolleg in der Eidgenossenschaft war aber bis 1571 auch wegen der allgemeinen Politik Franz Borjas kein Erfolg beschieden, der die Zahl der Neugründungen deutlich reduzierte und sein Augenmerk mehr auf eine interne Konsolidierung des stark expandierenden Ordens richtete.

Abstract

In terms of the Swiss Confederation, Charles Borromeo can unambiguously be described as a promoter of the Society of Jesus, even if his relationship with the Society was peppered with enormous tensions, especially in Milan. He cannot, however, be held either directly or specifically responsible for accomplishing the summoning of Jesuits to Switzerland. Nor did he help any permanent community become actually established. Instead, with his plans he became involved in a process which was already under way. Until 1571, however, all efforts were to come to naught. It was clear to the Catholic localities and to Borromeo that the Society of Jesus was indispensable for the reform of the church. The efforts failed in the case of the Catholic Swiss because of their unwillingness to provide endowments. Moreover, the re-dedication of old endowed goods and property, which was linked to the rights of Swiss-confederate rule, opposed the old maxim to preserve titles of authority and the rights connected with them. Significantly, it is not discernible that Protestant Estates would have definitively and actively prevented the Catholic reform movement in the Confederate canons of Lugano and Locarno. It was to be introduced there for the explicit purpose of nipping the »new belief« (Protestantism) in Tessin in the bud. Charles Borromeo was prepared to provide large benefits from his personal wealth for the establishment of a Confederate theological college, but here he encountered the opposition of the Superior General, Franz Borja, and of Pope Pius V. The Catholic reform movement had a high level of priority for all three of them, but their images of the church were different: Charles Borromeo's view was more episcopal, but by no means synodal, whereas the Superior General and the Pope had a markedly pontifical view. As soon as Franz Borja realized that a hierarch apart from the Pope – whether it be Cardinal Amulius or Borromeo – was independently preparing to set up a Jesuit community, he vigorously halted the undertaking; in this matter he could rely on the approval of the Pope. In spite of all the sympathy which the Cardinal of Milan and the head of the newly founded Society of Jesus had for

#Buch_RZ.indb 192 17.10.2010 18:04:49

each other, Franz Borja and Pius V jointly remained in control. They made it perfectly clear to Borromeo that, in his relationships with them, he was definitely in the weaker position. But another reason why no one succeeded in establishing a Jesuit theological college in the Confederation until 1571 was the general policy of Franz Borja, who considerably reduced the number of new institutions and turned his attention instead to an internal consolidation of the greatly expanding order.

#Buch_RZ.indb 193 17.10.2010 18:04:49

Carlo Borromeo und die ersten Kapuziner in der Schweiz

von Christian Schweizer

Die Kapuziner wurden von Deutschschweizern gerufen und kamen vom Süden über den Gotthard in den Norden 1581 nach Uri und 1582 nach Nidwalden. Die Ansiedlung der Kapuziner in der Schweiz, erstmals nördlich der Alpen Europas überhaupt, ist besonders Carlo Borromeo mitzuverdanken. Die Folge davon ist 1589 die kanonische Errichtung der heute weiterhin existierenden Schweizer Kapuzinerprovinz mit Sitz in Luzern, wo die Kapuziner 1583 zuerst im Kloster im Bruch eine provisorische Behausung hatten, ihnen dann 1588 auf dem Wesemlin ein neues Kloster als bleibende Wohnstatt erstellt wurde und dieses Kloster seitdem als Zentrum der Ordensprovinz dient. Die beiden noch zu Lebzeiten und mit ideeller Unterstützung Borromeos 1584 bezogenen Klöster in den Hauptorten der Kantone Uri und Nidwalden, nämlich Altdorf und Stans, sind Geschichte, weil es zuwenig Nachwuchs im Orden gibt: Die Brüder zogen September 2004 von Stans und im Juni 2009 von Altdorf fort. Die beiden Klosterschließungen stehen in der seit 1972 anhaltenden Serie von 27 Aufhebungen der zumeist jahrhundertealten Niederlassungen in der Schweizer Kapuzinerprovinz, die seit ihrer Gründung im Jahre 1589 bis ins dritte Viertel des 20. Jahrhunderts eine für Europa einzigartige Kontinuität bewahrt hatte.[1] Dennoch erblicken die Schweizer Kapuziner im Kleinerwerden eine neue Chance zur Entfaltung ihres franziskanischen Charismas inmitten eines gesell-

1 *Christian Schweizer*, Loslassen und Überlassen von Klöstern. »Kapuzinerlandschaft« verändert sich, in: Franziskuskalender 92 (2009) 92-95.
2 Hingewiesen sei zum Beispiel auf den großen Anteil an Autoren aus dem Orden mit umfangreichen Beiträgen in: *Helvetia Sacra* V/2. Der Franziskusorden. Die Kapuziner und Kapuzinerinnen in der Schweiz. Bern 1974; dann auch der Hinweis auf die Öffentlichkeitsarbeit des Provinzarchivs Schweizer Kapuziner Luzern (PAL) mit der vom Schweizer Kapuzinerprovinzialat herausgegebenen und interfranziskanisch ausgerichteten historischen Zeitschrift *Helvetia Franciscana* (vgl. www.kapuziner.org/pal und www.hfch.ch).
3 Zu beachten ist die Wertschätzung der Freundschaft seitens der Kapuziner mit dem Art. Carolus (S.) Borromeo, in: Lexicon Capuccinum, Romae 1951, 349-350.
4 *Fedele Merelli*, San Carlo Borromeo e i cappuccini. Note sulle pastorale e la spiritualità del Cardinale, in: Studia borromaica 6 (1992) 85-121.
5 Hier eine Auswahl zu den Publikationen von *Rainald Fischer*: Die Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz 1581-1589. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform, Freiburg i. Ue. 1955; Die Verehrung des hl. Karl Borromäus in der Schweizer Kapuzinerprovinz, in: *Bernhard Anderes/Georg Carlen/Rainald Fischer/Josef Grünenfelder/Heinz Horat* (Hg.), Kunst um Karl Borromäus, Luzern 1980, 79-101; Kunst um Carlo Borromeo und die Schweiz, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Luzern 3 (1985) 52-58; Die Kapuziner in der Innerschweiz, in:

#Buch_RZ.indb 194 17.10.2010 18:04:49

schaftlich bedingten Wandels in der schweizerischen Kirche. Sie stehen zur ihrer Geschichte und stellen sich der Gegenwart für Optionen in der Zukunft. Darin liegt auch ihre Wertschätzung in der sogar eigens geforderten und geförderten Geschichtswissenschaft. Damit machen die Schweizer Kapuziner ihrem Provinzmitbegründer Carlo Borromeo wohl weiterhin Ehre.

Die Forschung im Kapuzinerorden hat das überlieferte Quellenmaterial in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert reichlich verarbeitet, und dies, wenn auch wissenschaftlich, verständlicherweise teilweise pro sua domo.[2] Der Eintrag Borromeos ins Lateinisch verfasste Kapuzinerlexikon von 1951 lässt erkennen, dass der Kapuzinerorden Carlo Borromeo als einen der Ihren ansieht.[3] Der Artikel im genannten Lexikon enthält eine reiche Bibliographie seitens des Ordens über Borromeo bis 1938. In der jüngeren Zeit sind nebst der vorwiegend milanesischen Perspektive des Fedele Merelli, des Provinzarchivars der Mailänder Kapuziner,[4] besonders jene Publikationen der Schweizer Kapuziner zu erwähnen, die sich im Zusammenhang mit Borromeo befassen. Die Betrachtungen des 1999 verstorbenen Kapuziners Rainald Fischer zur Gründungsgeschichte der Schweizer Kapuziner gehen weit über die Horizonte der Ordenswelt hinaus.[5] Willkommen ist der 2003 erschienene Quellenband über das Leben und Wirken der Kapuziner als Wanderbrüder, Einsiedler und Volksprediger im Zeitalter der Reformation, ein Werk, das dem Herausgebertrio aus der Schweizer Kapuzinerprovinz zu verdanken ist: Niklaus Kuster, Thomas Morus Huber und Oktavian Schmucki.[6]

Die hier folgende Darstellung stützt sich auf Quellenausgaben sowie Forschungsergebnisse der Schweizer Kapuziner unter Einbezug weiterer Erkenntnisse aus dem Fundus des Provinzarchivs der Schweizer Kapuziner in Luzern, welcher teilweise in die Quellenedition von 2003 eingeflossen ist. Sie beschränkt sich auf die Zeit bis 1584, also bis zum Tod des Protector Helvetiae, Carlo Borromeo, und würdigt die unmittelbaren Folgen der Entfaltung des Ordens bis zur realisierten Provinzgründung 1589 skizzenhaft.

Vierhundert Jahre Kapuziner auf dem Wesemlin 1588-1988, Luzern 1988, 33-41; Geschichte der Kapuziner in der Schweiz. Franziskanertum in der mittelalterlichen Schweiz und erste Kapuzinerklöster im Tessin, Luzern 1988 (Beiheft 1 zu Helvetia Franciscana). – Weitere Publikationen Rainald Fischers im Zusammenhang mit Carlo Borromeo in Geschichte, Politik und Kunst siehe *Christian Schweizer*, Zwischen Kunst und Geschichte. Leben und Werk des Kapuziners Rainald (Ivo) Fischer (1921-1999), in: Helvetia Franciscana 29 (2000) 5-23, insb. 12-23 (Bibliographie).

6 *Niklaus Kuster/Thomas Morus Huber/Oktavian Schmucki* (Hg.), Von Wanderbrüdern, Einsiedlern und Volkspredigern. Leben und Wirken der Kapuziner im Zeitalter der Reformation. Quellen zur Entstehung der franziskanischen Reform und zu ihrer frühen Entfaltung im deutschen Sprachraum, Kevelaer 2003, vgl. S. 6 die Erklärung von Niklaus Kuster zur Ausgabe und zum Umgang mit den Originalquellen in der Bearbeitung und Übersetzung in eine heute verständliche deutsche Sprache. Grundlegend dazu sind zuvor die in Italien von beauftragten international tätigen Kapuzinerinstitutionen edierten Quellenwerke: I cappuccini. Fonti documentarie e narrative del primo secolo (1525-1619) a cura di *Vincenzo Criscuolo*, Roma 1994. – I Frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo a cura di *Costanzo Cargnoni*, parte quarta: espansione e inculturazione, Perugia/Roma 1992, insb. 711-882 (sez. III: Testimonianze sui primi cappuccini in Svizzera 1571-1635, a cura di *Rainald Fischer* e *Costanzo Cargnoni*).

#Buch_RZ.indb 195 17.10.2010 18:04:49

1 Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz mit Hilfe Borromeos

Das seit 1589 bestehende Provinzarchiv der Schweizer Kapuziner in Luzern hütet ein farbenfrohes Aquarell, entstanden nach der 1668 erfolgten Auftrennung in schweizerische und vorderösterreichische Kapuzinerprovinz.[7] Auf diesem ist nebst der Neuordnung der Klöster in den zwei aufgeteilten Ordensprovinzen oben prominent die Berufung der Kapuziner in die deutschsprachige Schweiz von 1581 szenisch dargestellt: Papst Gregor XIII. segnet der Reihe nach Kardinal Carlo Borromeo, die Heiliggrabritter Johann Melchior Lussy von Nidwalden und Johann Walter von Roll von Uri, ihres Zeichens die Stifter der genannten Klöster in ihrer Heimat, und die ersten fünf bestimmten Kapuziner. Sie heißen der Reihe nach zuerst P. Francesco da Bormio, der Generalkommissar des Ordens; dann P. Francesco dalla Val di Torre, die Klerikerstudenten Giovanni Battista da Lugano und Sebastian von Uri sowie der Laienbruder Fortunato da Milano. Sie alle sind Akteure, die den Beginn zu einer Mission eines damals sehr jungen Reformzweiges aus dem Minderbrüderorden in der Schweiz und darüber hinaus setzten. Dieses Bild steht in der Reihe der Kupferstich-Tafeln von 1670/73, 1774/77 und 1806; diese zeigen den Provinzialministernbaum mit den Niederlassungsverästelungen der Schweizer Kapuzinerprovinz und mit dem darunter stehenden Erzbischof Carlo Borromeo, welcher die geographische Karte der Ordensprovinz ausrollt.[8] Nachweislich noch im 19. Jahrhundert wird die Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz als eine borromäische Missionsstiftung empfunden; so schreibt der 1803 in Altwis geborene Kapuziner und nachmalige für Indien ernannte Missionsbischof Anastasius Hartmann aufgrund seiner eigenen Seelsorgewahrnehmung in seiner Autobiographie, verfasst 1859-1860, dass ja im 16. Jahrhundert die Schweizer-

7 Zur Bedeutung dieses Aquarells siehe *Christian Schweizer*, Tradition – Dokumentation: Das Provinzarchiv der Schweizer Kapuziner in Luzern, in: Helvetia Franciscana 36 (2006) 23-26 mit Abb. 3a.

8 Siehe *Fischer*, Verehrung (Anm. 5), 84-86 mit Abb. 2-4.

9 *Autobiographie des Anastasius Hartmann* (1803-1866), des Schweizer Kapuziners, Titularbischofs von Derbe und apostolischen Vikars von Patna in Indien. Deutsche Übersetzung von Engelbert Ming OFMCap nach dem lateinischen Text in der Überlieferung von Anton Marie Gachet OFMCap, versehen mit einer Einleitung zum Quellentext von Christian Schweizer und mit einem Dekret von der Kongregation für Heiligsprechungen über die Heroizität der Tugenden von Bischofs Anastasius Hartmann in deutscher Übersetzung von Oktavian Schmucki OFMCap. Zum 200. Geburtstag des Anastasius (Joseph Alois) Hartmann von Altwis bei Hitzkirch im Kanton Luzern (24. Februar 1803), Luzern 2003 (Beiheft 4 zu Helvetia Franciscana), 58 (lateinisch: »Provincia enim Helvetica operante S. Carolo Borromaeo ceu Mission stabilis ad fidei contra irruentum Protestantismum conservationem erecta fuit«)/59 (deutsch).

10 Vgl. *Fischer*, Die Verehrung (Anm. 5) 79ff.

11 PAL Ms 117: Annalium Fratrum Min. SPN Francisci Capucinorum nuncupatorum Provinciae nostrae Helveticae Pars Prima ab anno reparatae Salutis 1581 […], 45.

12 PAL Ms 125: Breviarium historicum Provinciae Helveticae Fratrum Minorum Capucinorum a fundationis suae Primordiis usque ad hodierna tempora ex Annalibus fideliter extractum, 8.

13 *Michele Di Sivo*, Art. Gregor XIII., in: Vatikan Lexikon, Augsburg 1998, 282.

#Buch_RZ.indb 196 17.10.2010 18:04:49

provinz durch den heiligen Carlo Borromeo als Mission gegründet worden sei, um vorab den katholischen Glauben gegen den Einbruch des Protestantismus zu festigen.[9]

Bei den Schweizer Kapuzinern unterscheidet sich die alte und nüchtern annalistische und chronikale Historiographie des 16. bis 18. Jahrhunderts von der barock aufgemachten Ikonographie an stets dankbarer Anerkennung gegenüber Carlo Borromeo keineswegs.[10] Beide Bereiche ergänzen sich gegenseitig. Das ehrenvolle Memento gegenüber Borromeo zeigt sich eindrücklich im 18. Jahrhundert in der rekapitulierten Gründungsgeschichte 1581-1608, die der Provinzarchivar P. Ubald Thüring 1735-1742 für den noch fehlenden Teil der Annalen des Archivaren P. Columban von Sonnenberg verfasste. So würdigt Ubald Thüring bei der Behandlung des Todes Borromeos 1584 ihn als »primarius Fratrum Capucinorum in Helvetiam Promotor«.[11] P. Mauritius Stadler von Beromünster, Archivar 1788-1810, geht über den Begriff des Promotoren weiter hinaus und betitelt Borromeo als »patronus« und »fundator«, indem er in seiner Kurzgeschichte beide Titel für Borromeo in einem Satz zusammenführt: »primarius fratrum Capucinorum Patronus et Provinciae helveticae fundator eximius.«[12]

2 Die Beziehungen der Gründerfiguren untereinander

Zurück zum Aquarell, auf der sich die Gruppierung für die Berufung der Kapuziner in die Schweiz wie folgt sich gliedern lässt: links der Papst und der Kardinal; in der Mitte zwei einflussreiche Laien, die als politische Amtsträger von Gewicht ihr Sagen in der katholischen Kirche der Schweiz des 16. Jahrhunderts hatten, rechts die für die Schweizer Mission auserwählten Kapuziner mit ihrem Generalkommissar an der Spitze. Die meisten dieser Männer kannten sich mehr oder weniger schon vor 1581. Betrachten wir die Figuren der Reihe nach im Kontext der ersten Entfaltung und Krise und des Durchbruchs des Kapuzinerordens.

Der Bolognese Ugo Boncompagni, der nachmalige Papst Gregor XIII., dozierte vor seiner kirchlichen Laufbahn an der Universität seiner Heimat Jurisprudenz, und unter Boncompagnis Schülern, von denen später drei den Kardinalshut empfingen, war Carlo Borromeo.[13] Mit ihm knüpften freundschaftliche Kontakte der Urner Landschreiber Walter von Roll und Johann Melchior Lussy, zehnfacher Landammann von Nidwalden, als Gesandter der Eidgenossenschaft zu europäischen Mächten und mehreren Päpsten und als Vertreter der katholischen Stände eine herausragende Figur am Trienter Konzil. Sie begegneten sich bei ihren Diensten in Tessiner Untertanengebieten und in Italien. Nicht umsonst ist auch auf dem Aquarell der Nidwaldner nach Borromeo vor dem Urner dargestellt und angeschrieben.

#Buch_RZ.indb 197 17.10.2010 18:04:49

Lussy und von Roll lernten den jungen franziskanischen Reformorden in Italien und im Tessin kennen. Beide bemühten sich zusammen mit dem Mailänder Erzbischof um die Einpflanzung des Kapuzinerordens auf der Alpennordseite, jeder auf seine Art. Beide beherbergten 1570 in ihren stattlichen steinernen Privathäusern in Altdorf und Stans Carlo Borromeo, als es darum ging, bei Rekognoszierungen in Uri und Nidwalden die entsprechenden Bauplätze für Kapuzinerklöster zu ermitteln.

Carlo Borromeo waren die Kapuziner sehr vertraut. Unter ihnen ist der Generalkommissar Francesco Sermondi da Bormio hervorzuheben. Er wurde zuvor als Reformer von Frauenklöstern, als Prediger und Visitator in den ländlichen Gebieten der Erzdiözese Mailand von Borromeo eingesetzt, bevor er im Gespann mit den beiden Weltleuten aus der Zentralschweiz und mit dem Kardinal sich der Einpflanzung des Ordens in der Zentralschweiz zu widmen hatte. Er gilt als einer der Gründer der Schweizer Kapuzinerprovinz. Diesbezüglich darf die 1981 formulierte These des Historiographen der Schweizer Kapuzinerprovinz, Rainald Fischer, zitiert werden: »Die Gründung kam ja in der Zusammenarbeit verschiedener Persönlichkeiten zustande. Carlo Borromeo gab eine erste Anregung und setzte sich mit seinen Beziehungen tatkräftig ein; Melchior Lussy und Walter von Roll nahmen die Anregungen auf und bereiteten das Terrain in der Innerschweiz vor, die Mailänder Kapuziner waren von Anfang an für das neue Experiment bereit, der Nuntius in der Schweiz, Giovanni Francesco Bonhomini, unterstützte die Pläne mit dringlichen Schreiben nach Rom, Papst Gregor XIII., der mit wachem Interesse die tridentinische Reform in Deutschland aufbaute, richtete an den Orden den entscheidenden Befehl.«[14]

Im damals sehr jungen Kapuzinerorden haben sich Vertreter der konventualen und observanten Richtung des Franziskusordens zu einer neuen radikalen franziskanischen Reform in noch anfänglich eremitischer Lebensweise und dann zu apostolischer Tätigkeit gefunden. Die Reform des 1525 entstandenen und 1528 von Papst Klemens VII. rechtlich gut geheißenen Kapuzinerordens hielt sehr bald Einzug im Tessin mit der 1535 gegründeten und heute weiterhin bestehenden Niederlassung Bigorio oberhalb von Tesserete bei Lugano. Dort etablierten sich nebst den weiterhin bestehenden Klöstern der Konventualen und Observanten zunehmend die Brüder aus der lombardischen Kapuzinerprovinz Mailand, deren Nachwuchs sich auch im Tessin rekrutierte. 1565 ward die zweite Niederlassung in Sorengo bei Lugano bezogen.[15]

14 *Rainald Fischer*, Franz von Bormio 1535-1583. Der Mann des Anfangs, in: Nachdenken über 400 Jahre. Luzern 1981 (Sondernr. Fidelis 1981/4 aus Anlaß des Provinzjubiläums der Schweizer Kapuziner), 15.
15 Zusammenfassung bei *Christian Schweizer*, Art. Kapuziner, in Historisches Lexikon, Bd. 7, Basel, 94f.
16 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 58 (Dokument 1.9).
17 Ebd., 59-61 (Dokument 1.10).
18 Ebd., 60.
19 Ebd., 61.
20 Ebd., 60, Anm. 54.

#Buch_RZ.indb 198 17.10.2010 18:04:49

3 Die Kapuziner vom Erfolg über die Krise bis zur Anerkennung

1537 muss dem damaligen Jus-Student Borromeo in Bologna gemäß überlieferten Tagebuchnotizen eines Jacopo Rainieri eine »schöne und nützliche Predigtreihe« eines Kapuziners zumindest zu Ohren gekommen sein. Der Prediger war Fra Bernardino Ochino, erster Generaloberer des jungen Ordens. In den Notizen heißt es weiter: »Man sagte, dass dieser Bruder zum echten Orden des heiligen Franziskus gekleidet war.«[16]

Ein junger spanischer Priester und nachmaliger Jesuit namens Franciscus Strada zeigt sich in den Zeilen seines in Montepulciano 1539 verfassten Briefes an den Gründer der Gesellschaft Jesu, Ignatius von Loyola, sehr beeindruckt von den Kapuzinern.[17] Er erlebte in Montepulciano, wie Bernardino Ochino da Siena und dessen Mitbrüder das ganze Volk zu Bußübungen bewegten. Von seinen Erlebnissen möge hier jenes mit der Kinderprozession zitiert werden: »Ich hielt mich etwas zwei Meilen von Montepulciano auf einem Berg auf, wo es ein Kapuzinerkloster gibt. Da sah ich, dass viele Leute aus der Stadt dorthin kamen, weil dort ein Kapitel abgehalten wurde und ein großer Prediger dort war, welcher General der Kapuziner ist. Nachher sah ich eine Prozession von ungefähr dreihundert halbnackten, sich geißelnden Kindern. Diese folgten wie richtige Soldaten ihrem Anführer: Christus dem Gekreuzigten. Ihn trug ein Kind anstatt einer Fahne allen voraus. Alle sangen dabei Litaneien und zwischen hinein riefen sie laut: Erbarmen! Erbarmen! Weil dann in der kleinen Kirche die vielen Leute keinen Platz fanden, wurde draußen im Freien ein Altar errichtet, damit alle auf dem Berg der Messe beiwohnen konnten. Nach dem Gottesdienst wurde zum Essen geladen und die armen Kapuziner erschienen trotz ihrer Armut auf dem Berg mit ein paar Körben voll von Brotstücken, welche sie als Almosen gesammelt hatten, und verteilten sie an die Kinder, die von den Selbstgeißelungen müde waren.«[18] In diesem Brief betont Strada mit Anklängen ans Wirken Jesu aus Mt 5,1-2 u. 15,10, wie Kapuziner das evangeliumsgemäße Leben neu unters Volk brachten. Strada beschreibt weiter, wie die Kinderprozession und die Begleitung der Kapuziner eine bekehrende Wirkung auf die Eltern und überhaupt auf die Gesamtbevölkerung der Stadt hatte: In der zerstrittenen Bevölkerung wurden umso mehr Versöhnungen getätigt und der Ortspfarrer hatte die Zunahme von Beichten und Kommunionempfang mit Freuden festzustellen. So bilanziert Strada: »Diese und viele andere ungewöhnliche Vorkommnisse […] scheint mir alles ein Wunder und sogar viele Wunder zu sein […].«[19] Strada zeigt auf, dass es zu den Zielen frühkapuzinischer Bußpredigt gehörte, das Volk zum Empfang der Sakramente zu bewegen, indem die Kinder zuerst missioniert, oder besser gesagt, animiert wurden, um daraus mehr Nachhaltigkeit aus der Mission dann bei den Erwachsenen zu bewirken. Das Durchführen einer Kinderprozession bei den Kapuzinern kann als Rückgriff auf die spätmittelalterlichen Flagellanten-Züge betrachtet werden.[20]

#Buch_RZ.indb 199 17.10.2010 18:04:49

Die Kapuziner erhielten bald einmal vorübergehend den Geruch des Häretischen wegen dieses berühmten, in Italiens Städten sehr gefeierten Predigers. Bernardino Ochino war ihr Generalvikar. Seine Begegnung mit Juan de Valdés in Neapel 1536 hatte Folgen. Ochino wandelte sich vom Reformbruder im Kleid der Kapuziner zu einem Freund der Reformation.[21] Seine Predigtinhalte sind bekannt, dazu einige Beispiele: »Den Nächsten lieben wie sich selbst«, »Die wertlose Welt«, »Der verborgene Christus«, »Gegen den gedankenlosen Kommunionempfang«.[22] Bereits 1539 musste Ochino sich gegen den Vorwurf der Häresie in Venedig wehren, doch in einer seiner Rechtfertigungspredigten tönt Ochino die Suche nach dem Radikalen des Kirchlichen an: »Ich bin katholisch und unserer Kirche treu, die ich für überaus heilig halte und an die ich glauben will, bis ich eine bessere finde. Es könnte sein, dass ich, wenn ich eine bessere sehen würde – was aber nicht möglich ist – mich von ihr entferne; aber zur Zeit sehe ich keine bessere.«[23] Dieser letzte Abschnitt über einen Kirchenwechsel zeigt den Menschen der Neuzeit an, der von sich aus entscheidet, welcher Glaube der richtige ist.[24] Und so geschah es: Um der Gefahr einer Verhaftung zur Vorladung nach Rom zu entkommen, gelangte Ochino im Herbst 1542 über Graubünden nach Genf und predigte dort mit Calvins Erlaubnis; er nahm den Weg des Reformierten über Basel, Straßburg, Augsburg, England und Zürich auf sich und verstarb schließlich als verschrieener »Antitrinitarier« in Mähren zum Jahreswechsel 1564/65.[25]

Die Ochino angelastete Apostasie gefährdete die Kapuzinerreform aufs schlimmste und hätte sie fast weggefegt. Die Kapuziner wurden als Heuchler und Irrlehrer beschimpft und einige kehrten zu den alten Ordenszweigen zurück. Papst Paul III., dem Ochino zur Verhaftung entkommen war, soll in Spoleto beim Blick aufs Kapuziner-Eremitorium gesagt haben: »Bald wird es weder Kapuziner noch Kapuzinerklöster geben.«[26] Ein allgemeines Predigtverbot sollte zudem die Kapuziner vorübergehend zum Verstummen bringen. Die Verteidigungsschriften einer in Humanistenkreisen sich einflussreich

21 Vgl. *Umberto Mazzone*: Art. Occhini, Bernardino (ca. 1487-1564/65), in: TRE, Bd. 25, Berlin 1995, 1-6.
22 Ebd., 3f. Siehe auch: Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 240-245 (Dokument 6.3: Bernadino Ochinos Predigten).
23 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 245 (Dokument 6.3: Bernadino Ochinos Predigten: Verteidigung gegen den Vorwurf der Häresie, Venedig 9. April 1539).
24 Darauf verweist ausdrücklich Niklaus Kuster in: Von Wanderpredigern, 240 (Einleitung zum Dokument 6.3).
25 Ebd., 240.
26 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 63.
27 Ebd., 45-55 (Dokument 1.6: Vittoria Colonna an Papst Paul III.).
28 Erste deutsche Übersetzung der italienisch verfassten Albacina-Gesetzgebung mit den Verordnungen der Minderen Brüder vom eremitischen Leben; siehe Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 145-173 Dokument 4.1: Albacina 1529.
29 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 63-190 (Dokument 4.2: Konstitutionen der Minderbrüder, die Kapuziner heißen, 1536, redigiert und approbiert am Generalkapitel in Sant'Eufemia in Rom).
30 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 64-67 (Dokument 1.12: Konzilsväter von Trient rühmen und unterstützen die Kapuziner).
31 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 128 u. 139-140 (Dokument 3.4: Päpstliche Dokumente).

#Buch_RZ.indb 200 17.10.2010 18:04:49

bewegenden Markgräfin von Pescara, Vittoria Colonna, genügten, unabhängig vom Wirken und Übertritt Ochinos zur Reformation, um Paul III. Argumente für die Weiterexistenz der Kapuziner zu liefern.[27] Denn der junge Orden, dem von Anfang an das Predigen ein wichtiges Thema war, befand sich früh im Umbruch, in der inneren Spannung zwischen Observanz und Reform. Auf seine noch sehr eremitisch ausgerichtete Albacina-Gesetzgebung von 1529[28] folgten 1536 die eigentlich ersten Kapuziner-Konstitutionen mit vermehrter Hinwendung zur Seelsorge für Menschen dorthin, wo sie lebten.[29] Diese Konstitutionen suchten einen Ausgleich zwischen beschaulichem und tätigem Ordensleben und wurden im 16. Jahrhundert 1552 und 1575 den gegebenen Umständen der katholischen Kirche auch infolge des Tridentinums angepasst. In der Albacina-Gesetzgebung wie auch in den drei ersten Konstitutionen-Ausgaben weht ein Geist radikaler Reformgedanken franziskanischer Spiritualität, der aufgrund der Radikalitäten bisweilen an das Reformatorische erinnern.

Die Konzilsväter von Trient rühmten und unterstützten die Kapuziner, weil sie merkten, dass die Brüder des Reformordens mit ihrem Armutsideal aufgrund ihres vorbildlichen franziskanischen Lebenswandels die Sympathie des Volkes gewannen und das Volk den Weg zur evangelisch gesinnten Kirche im Sinne der tridentinischen Reform zuzuführen vermochten. Zudem waren sie an den Sessionen des Tridentinums mitbeteiligt. An der letzten Session während den Novembertagen 1563 stellten die Konzilsväter den Kapuzinern im Zusammenhang mit der Approbation der Lebensweise der Armut gute Zeugnisse aus.[30]

Es war Papst Gregor XIII., der das von Papst Paul III. 1536 den Kapuzinern verhängte Verbot der Auslandmission nördlich der Alpen 1574 mit seiner Bulle »Ex nostri pastorilis officii« aufhob: »Wir geben ihnen die Erlaubnis, sich in Gebiete Frankreichs und der ganzen Erde auszubreiten, mit dem Recht, dort Häuser, Niederlassungen, Kustodien und Provinzen nach ihrem Brauch zu gründen und zu errichten.«[31] Damit war der Weg frei für eine Entwicklung zu einem Weltorden. Und damit war auch der Weg frei in die Schweiz, wo die alten Zweige des Franziskusordens, die Minoriten und die Observanten, geschwächt und meist gegen die Reform eingestellt waren.

4 Carlo Borromeo und Francesco Sermondi da Bormio

Carlo Borromeo, ein eifriger Reformbischof in Worten und Taten, unterhielt in seiner Bischofsstadt Milano freundschaftliche Bande mit den Kapuzinern. Sie stellten ihm bei seinem gelegentlichen Rückzug von der Öffentlichkeit in ihr Kloster eine Zelle zur Verfügung. Borromeos Wertschätzung gegenüber den Brüdern ist im Empfehlungsschreiben an seine Heimatstadt Arona 1570 betreffend den Bau eines Klosters nachzulesen: »Wir ermahnen euch dem-

#Buch_RZ.indb 201 17.10.2010 18:04:49

entsprechend zu handeln, damit die Seelen nicht mehr länger um die Wohltat betrogen werden, die darin besteht, ihnen die Präsenz dieser guten Ordensleute zu bringen, die ja bereit sind zu kommen, sobald der Bau vollendet ist.«[32] Er wurde für die nächsten 14 Jahre bis zu seinem überraschend vorzeitigen Tod zum Wegbereiter der Klostergründungen nördlich der Alpen mit der personellen Hilfe der Mailänder Kapuziner. Unter ihnen hatte Francesco Sermondi da Bormio eine besondere Rolle.

Francesco Sermondi war ein erfahrener Missionar im Orden der Kapuziner.[33] Seine Herkunft ist das Veltlin, sein Name lässt adelige Familienherkunft vermuten, die aber für den Orden ohne Belang ist. Er wuchs im Tal hoher Berge auf und war daher ein Bergler. Als Gründerfigur für das Kloster Altdorf, und gewissermaßen auch für Stans, hatte er die besten Voraussetzungen, sich in die Bergler auf der Alpennordseite hineinzufühlen, umso mehr, weil seine Heimat, das Veltlin, sich von anderen oberitalienschen Talschaften in der Mentalität freiheitlichen Strebens abhob. Und zudem, darauf wird in den Forschungen von Rainald Fischer hingewiesen, gilt folgender Umstand zu berücksichtigen: »Nach heutigen staatsrechtlichen Begriffen wäre Franz von Bormio ein Schweizer gewesen, weil er um 1535 in Bormio geboren wurde, dem Hauptort der Grafschaft Worms, die seit 1512 mit dem Veltlin und Chiavenna ein Untertanenland der Drei Bünde war. Historisch gesehen konnte man ihn allerdings nur in dem Sinne einen Schweizer nennen, wie man einen Jurassier vor 1978 als Berner bezeichnet hätte. Die Bündner hatten nämlich durch eine aggressive Religionspolitik die Sympathie ihrer Untertanen, die ohnedies kirchlich und sprachlich zu Oberitalien zählen, gründlich verscherzt.«[34] Vor dem Ordenseintritt 1556 in Mailand erlangte Francesco Sermondi durch Studienaufenthalte in Bayern deutsche Sprachkenntnisse. Im Orden bewährte er sich als erster Guardian des Klosters Varese 1562, war auserkoren als Missionar für Kreta 1570-1572, zeichnete sich als Gründer des Klosters Domaso am Comersee 1576 aus und war 1576-1578 Provinzialminister der Mailänder Kapuziner. Der ihm 1578-1579 anvertraute Sonderauftrag mit der Mission unter seinen Landsleuten im Veltlin steht nicht im uns heute eigentlichen Klang der Mission in Form einer Heidenbekehrung oder Bekehrung von Protestanten, sondern in der Betreuung der von bündnerischen Amtsleuten schikanierten Katholiken. Es war eine Mission, die gewissermaßen mit dem von ihm gegründeten Kloster Domaso ihren Anfang genommen hatte. Missionen in Kreta als Bollwerk gegen die Türken und im Veltlin, die in ihren Anfängen Erfolge versprachen, scheiterten an den durch Gerüchte entstandenen Entscheiden des Abbruchs seitens der

32 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 67-68 (Dokument 1.13: Karl Borromäus fördert die Kapuziner).
33 PAL Sch 2980 (Franciscus a Bormio).
34 *Fischer*, Franz von Bormio (Anm. 14), 15ff.
35 Ebd., 32.
36 Ebd., 18.
37 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 265 (Dokument 7.2: Innerschweizer Politiker bemühen sich um Kapuziner)

#Buch_RZ.indb 202 17.10.2010 18:04:49

kirchlichen Obrigkeiten Roms. Francesco da Bormio, wie er nur mit Vornamen und ohne Geschlechtsnamen wie all seine Mitbrüder im Orden üblicherweise genannt wird, war der geprüfte und erfahrene Mann des Anfangs, dem Gregor XIII. die Einpflanzung des Ordens in deutschsprachigen Landen Europas zumutete und auf Befehl via dem Generalkapitel der Kapuziner in Rom am 12. Mai 1581 anvertraute. Des geistlichen Beistandes seitens Borromeos durfte er gewiss sein. Borromeo wollte, seiner erzbischöflichen Pflichten müde, mit Verzicht auf Mitra und Stab, bei den Kapuzinern in Mailand eintreten, doch die Brüder vermochten Borromeo dahingehend vom Eintritt mit der Begründung abzuraten, ein reformfreudiger Bischof nütze dem Reformorden mehr als ein resignierter Bischof im Orden selbst.[35]

Die Mission auf der Alpennordseite war für Francesco da Bormio eine andere als sonst. Auf der Alpennordseite zeigten sich auf eidgenössischem Gebiet in der Zentralschweiz politisch die Länderdemokratien mit dem Widerspiel aristokratischer Führung und emotionaler Volksbewegungen, kirchlich war der zuständige Bischof von Konstanz nicht nur geographisch weit weg, sondern auch in der Amtsausübung nachlässig und gegenüber dem Bildungsstand seines Klerus gleichgültig. Innerkirchlich war das Selbstbewusstsein politisch, militärisch und wirtschaftlich von agierender Laien geprägt, die die Zentralschweiz vor Eingriffen der Reformierten Zürichs abwehrten. Die Seelsorgetätigkeit war dann für Kapuziner grundlegend auch eine andere: »Statt Wanderpredigten und großen Zyklen der Advents- und Fastenzeit und des Vierzigstündigen Gebetes die kleinen Sonn- und Festtagsaushilfen und vor allem das Beichthören von Weltleuten, das gegen Widerstand von Ordenssatzungen und Ordensleitung durchgesetzt werden mußte.«[36] Gerade diese Seelsorge war das Bedürfnis, auf das Lussy in seinem Bittschreiben an Carlo Borromeo 1576 in Locarno um Entsendung von Kapuzinern aufmerksam machte, nämlich »über die bedrängende Notlage […], in der sich die Gebiete […] bezüglich des Gottesdienstes und der heiligen Religion befinden.«[37] Francesco da Bormio hatte bei seiner Ankunft die geistige Not erkannt: wenige fähige Weltpriester in der Seelsorge und ein gegen die Reform eingestellter Klerus überhaupt.

5 Die Pionierklöster Altdorf und Stans

Das vorgenannte Aquarell zur Einführung des Kapuzinerordens in der Schweiz zeigt die ersten fünf Brüder für Altdorf, der ersten Niederlassung nördlich der Alpen. Nebst Francesco da Bormio zeigt das Bild einen weiteren oberitalienischen Priester namens P. Francesco dalla Val di Torre, dessen richtiger Name auch P. Matteo lauten könnte und denkbar wäre, dann zwei in die Mailänder Ordenprovinz eingetretene Klerikerstudenten, Giovanni Battista da Lugano und der Urner Sebastian Scheyttler von Altdorf, sowie einen Laienbruder

#Buch_RZ.indb 203 17.10.2010 18:04:49

namens Fortunato da Milano, vom dem überliefert wird, er habe sich als einer der 30 Kapuziner bei der Seeschlacht von Lepanto 1571 in der Versorgung der Verwundeten nützlich erwiesen.[38] »Pioniergruppe«, so wird diese Truppe im 1981 erschienenen Buch über das 400jährige Kloster Altdorf vom Urner und einstigen Provinzialminister Seraphin Arnold tituliert.[39] Die Pioniere kamen 1581 zu Fuß über den Gotthard, weil das Reiten den Kapuzinern durch das 3. Regelverbot nicht gestattet war, und trafen im Spätsommer, etwa August/September, ein.

In den ersten Berichten des führenden Pioniers, Francesco da Bormio, an Carlo Borromeo 1582 über die Ankunft der Kapuziner in der Urschweiz wird ein sechster, nachfolgender Gefährte genannt: Alessio del Bene da Milano, der ab Advent 1581 den beiden Klerikerstudenten die Philosophie las und dann in Luzern 1592-1595 die neue Ordensprovinz leitete. Das für zehn Brüder konzipierte Kloster auf der Allerheiligen-Anhöhe in Altdorf war noch nicht fertig gebaut, darum wohnten nur sechs Brüder vorerst in einer provisorischen Behausung im Hauptort Uris. Francesco da Bormio berichtet über die ersten Monate in Altdorf in seinem ersten Brief vom 4. Januar 1582 an Borromeo: »Die Bevölkerung hegt uns gegenüber eine außerordentliche Verehrung und Liebe. Mit ihren täglichen Almosen unterstützt sie uns unserm Stande entsprechend in genügender Weise; deshalb müssen wir uns weniger Sorgen machen als in Italien, Frankreich, Spanien und andern Gebieten. Aus diesem Grunde sind ich und alle Brüder, die wir hier leben, der Auffassung, daß die Brüder in diesen Gegenden besser und mehr der Einfachheit der Regel gemäß leben als anderswo, weil wir keine Vorräte machen noch uns mit Wein und anderem vorsehen, es sei denn mit dem, was wir für den täglichen Lebensunterhalt benötigen.«[40] Francesco da Bormio nahm auch gleich das Heft in die Hand, um dem Drängen Lussys nach einer Ansiedlung von Kapuzinern in Nidwalden bei Borromeo Unterstützung zu finden wie auch der Einpflanzung des Ordens in der Zentralschweiz mehr Sicherheit zu verleihen: »Weil eine Hand die andere wäscht, ein Bruder dem anderen hilft und da es in dieser Gegend immer wieder kleinere Pestseuchen gibt, erachte ich es nicht nur als nützlich, sondern auch als notwendig, daß man an eine weitere Niederlassung denkt. Sollte dann an einem Ort eine Unbill eintreten, könnte der andere zu Hilfe kommen. Überdies sollten sich deutschsprachige junge Menschen melden – und es melden sich bereits solche – die geeignet wären und unserer Gemeinschaft Gott dienen

38 *Fischer*, Gründung (Anm. 5), 57-62.
39 *Seraphin Arnold*, Kapuzinerkloster Altdorf 1581-1981. Ältestes Kapuzinerkloster im deutschen Sprachraum, Altdorf 1981, 25.
40 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 268 (Dokument 7.3: Erste Berichte des Pioniers an Carlo Borromeo).
41 Ebd., 270.
42 Ebd.
43 Ebd., 273.
44 *Christian Schweizer*, Auf Mission gehen; in: Kapuziner in Nidwalden (1582-2004), Stans 2004, 54ff.
45 Von Wanderbrüdern (Anm. 6), 273.

#Buch_RZ.indb 204 17.10.2010 18:04:49

möchten, könnte man diese statt an einem Studienort in einem Noviziatskloster aufnehmen und unterbringen. Man müßte das tun und es ließe sich sehr leicht machen dank des Angebots von Herrn Hauptmann Lussy, der sich in seiner Frömmigkeit anerbietet, für uns in seiner Heimat, dem Kanton Unterwalden, ein Kloster zu bauen.«[41]

Francesco da Bormio brauchte positive Nachrichten und Fakten. Denn sein Orden ging nur auf Befehl des Papstes und nicht freiwillig über den Gotthard in den Norden. Der Ordensgeneral Giovanni Maria da Tusa in Rom entsprach dem päpstlichen Befehl mit Zaudern und Vorbehalt, dass es mit Altdorf nur bei einer Gründung im Norden zu belassen sei, weil er nicht davon überzeugt war; es heißt im Brief des Francesco an Borromeo: »Darüber habe ich auch an unsere Väter nach Rom geschrieben; einige von ihnen sind sehr damit einverstanden, aber der Pater General, ein Sizilianer, will nicht zustimmen.«[42] Francesco da Bormio hatte aber auch Positives zu vermelden: den warmen Empfang der Bevölkerung in Altdorf, die Bereitschaft von Lussy für den Bau eines Klosters in Nidwalden und der bereits einsetzende Nachwuchs aus einheimischen Gefilden. Ein Kloster in Nidwalden war vonnöten. In Altdorf waren drei Novizen eingekleidet: Bonaventura Glarner von Altdorf, Wilhem Bärlocher von Buchen und Alexander Buggli von Altdorf, hinzu kam 1583 Franz Schindellin von Altdorf als vierter Nachwuchs, der spätere Guardian von Schwyz, Stans und Luzern 1593, 1594 und 1608. Von Alexander Buggli heißt es im Brief Francescos, er werde ein heiliger Professe. Aus ihm wurde 1608 der Provinzialminister der Schweizer Kapuziner, der erste deutscher Sprache.[43]

Diese Erfolgsmeldungen bewirkten die Erlaubnis von Rom, in Nidwalden ein Kloster zu bauen. Nach Ostern 1582 nahm Francesco da Bormio in Nidwalden die Verhandlungen auf. Die Landsgemeinde Nidwalden verwehrte ihrem wiedergewählten Landamman Melchior Lussy aber die Klostergründung in Stans; zu stark war der Widerstand der Pfarrgeistlichkeit, die die Bevölkerung gegen die Kapuziner aufhetzte. Lussys listiger Aus- und Umweg über Buochs, dort den Kapuzinern die Kapelle St. Jost am Bürgenberg anzuvertrauen, führte immerhin zur Sicherung des Noviziats unter Einführung des in Neapel 1547 eingekleideten Kapuziners Johannes von Ulm. Damit waren die Kapuziner ab 1582 in Nidwalden präsent. Erst eine Nidwaldner Nachgemeinde bewirkte mit Kalkül Lussys die Realisierung des Klosters in Stans. Lussy ließ über den Brandruinen eines Schützenhauses auf seinem Privatgrund bis 1584 ein Kloster erbauen.[44] Damit konnte jenes Vorhaben Lussys in Angriff genommen werden, wie Francesco da Bormio im Brief an Carlo Borromeo formuliert: »Unsere Armut und ein Leben nach der Regel des hl. Franz stopfen bösen Katholiken wie schlimmen Häretikern den Mund.«[45] Gleichzeitig war jene Aktion realisiert, die im Nachhinein als konzertierter Gründungsakt an beiden Orten angesehen werden darf: Altdorf und Stans als miteinander verwobene Niederlassungen in der Pionierphase der Kapuziner in der Innerschweiz.

#Buch_RZ.indb 205 17.10.2010 18:04:49

Inmitten dieser Phase starben drei der genannten Personen: 1583 der Klerikerfrater Sebastian Scheyttler und der Generalkommissar Francesco da Bormio, schließlich 1584 Kardinal Carlo Borromeo. Die weltlichen Klosterstifter lebten und wirkten weiter. Die Einpflanzungen schlugen Wurzeln für die Gründung einer Kapuzinerprovinz in der Schweiz. Die Kapuziner waren über Uri und Nidwalden hinaus bereits 1583 in Luzern, dem katholischen Vorort, angesiedelt, um dort bis 1589 die Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz realisiert zu haben. 1585 erfolgte die weitere Gründung einer Niederlassung in Schwyz. Auf vier Häuser waren etwas mehr als zwanzig Brüder verteilt, deren Provenienzen italienisch, schweizerisch und württembergisch, oberrheinländisch und polnisch waren, so bunt, wie sich der Kapuzinerorden nördlich der Alpen rasant nach Norden weiter auszubreiten begann und flächendeckend präsent wurde.

6 Würdigung

Die Erfolgsgeschichte der schweizerischen Kapuzinerprovinz des 16. bis 18. Jahrhunderts liegt in ihrem Beginn mit der Unterstützung Borromeos zugrunde, doch die Männer der Tat waren am Anfang Francesco da Bormio, Lussy und von Roll. Zuerst stand die Einführung der Kapuziner bis und mit der Gründung des Klosters Schwyz unter dem Zeichen der Reform, der eigenen Erneuerung der katholischen Kirche in der Zentralschweiz. Dann erhielt die Mission des Reformordens strategisch über die Zentralschweiz weit hinaus mit den darauf folgenden 93 Niederlassungsgründungen unter der Leitung der in Luzern residierenden Provinzialministern gegenreformatorischen Charakter, dies im Einklang mit der in Luzern niedergelassenen Nuntiatur ganz im Sinne des Tridentinums und Borromeos.

Grundlegend für die Nachhaltigkeit der Einführung des Kapuzinerordens in der Schweiz nördlich des Gotthard, und damit auch in Europa nördlich der Alpen, ist eine von Mailand unabhängig geschaffene Schweizer Kapuzinerprovinz in Luzern, ohne dabei den Förderer Carlo Borromeo zu verleugnen. Eine neue Ära des Franziskusordens in der Schweiz hatte Wirkung, wie Seraphin Arnold mit urnerischer Perspektive 1981 rückblickend und lyrisch zusammenfasst: »Der Anfang der Provinz glich dem Föhn, der aus der Poebene aufsteigt und dem Urnerland den Lenz ankündigt; diesmal stieg er auf, um dem Urnerland und der Eidgenossenschaft den seraphischen Frühling zu bringen.«[46]

46 *Arnold*, Kapuzinerkloster (Anm. 39), 39.

#Buch_RZ.indb 206 17.10.2010 18:04:49

Zusammenfassung
Die Kapuziner wurden gerufen und kamen vom Süden über den Gotthard in den Norden 1581 nach Uri und 1582 nach Nidwalden. Die Ansiedlung der Kapuziner erstmals nördlich der Alpen Europas ist besonders Carlo Borromeo mitzuverdanken. Die Folge davon ist 1589 die kanonische Errichtung der Schweizer Kapuzinerprovinz in Luzern. Auf einem Aquarell, kurz nach der 1668 erfolgten Trennung in schweizerische und vörderösterreichische Ordensprovinz anlässlich der Neuordnung angefertigt, ist die Berufung der Kapuziner in die Innerschweiz von 1581 farbenfroh dargestellt und mit wenigen Sätzen beschrieben: Papst Gregor XIII. segnet der Reihe nach Kardinal Carlo Borromeo, die Ritter Melchior Lussy von Nidwalden und Walter von Roll von Uri, ihres Zeichens die Stifter der Klöster Altdorf und Stans, sowie die ersten fünf für die Innerschweiz bestimmten Kapuziner, angeführt von Francesco da Bormio, dem Generalkommissar. Sie alle sind Akteure zur Entfaltung einer Mission eines sehr jungen Reformzweiges aus dem Minderbrüderorden für die Festigung des katholischen Glaubens in der Schweiz und darüber hinaus.

Abstract
The Capuchin Friars were summoned and came from the south over the Gotthard Pass to the north, to Uri in 1581 and to Nidwalden in 1582. It is due in particular to Charles Borromeo, among others, that Capuchins settled north of the Alps for the first time. The result was the canonical establishment of the Swiss Capuchin Province in Lucerne in 1589. On a watercolour, painted in 1668 to celebrate the reorganization of the Province shortly after it was split into a Swiss and a Further-Austrian Capuchin Province, the summoning of the Capuchin Friars to Central Switzerland in 1581 is colourfully represented and briefly described: Pope Gregory XIII is blessing, in order, Cardinal Charles Borromeo, the knights Melchior Lussy of Nidwalden and Walter von Roll of Uri, the donors of the convents of Altdorf and Stans, as well as the first five Capuchin Friars appointed for Central Switzerland and led by Francesco da Bormio, the Commissioner-General. All of them are protagonists in the development of a mission by a very young reform branch from the Order of Friars Minor to consolidate the Catholic faith in Switzerland and beyond.

#Buch_RZ.indb 207 17.10.2010 18:04:49

Zur Geschichte und Bedeutung des Collegium Helveticum

Carlo Borromeo und das Collegium Helveticum

von Barbara Ulsamer

Die Beziehung zwischen Carlo Borromeo (bzw. dem Erzbistum Mailand) und der Schweiz manifestiert sich hier an einem konkreten Punkt, einer konkreten Einrichtung, nämlich dem Helvetischen Kolleg in Mailand.

Als »Protector Helvetiae« sah es Borromeo als seine Aufgabe an, die Kirche in der katholischen Eidgenossenschaft, den Drei Bünden und den jeweils zugehörigen Gebieten zu stärken und zu fördern. Dazu ergriff er zahlreiche Maßnahmen: Er bemühte sich um die Entsendung eines Nuntius, er bereiste persönlich die katholischen Orte und er war besorgt um eine bessere Ausbildung des eidgenössischen Klerus. Dazu gehörte sowohl die Förderung der Gründung von Jesuitenkollegien in der Schweiz als auch die Gründung des Collegium Helveticum in Mailand. Bei der Ausbildung von Klerikern sah sich Borromeo besonders verpflichtet, da weder für das Bistum Konstanz noch für die Schweizer Quart oder für alle katholischen Orte der Eidgenossenschaft insgesamt die Gründung eines Priesterseminars gelang.

1 Die Anfänge des Collegium Helveticum (1575-1579)

Wer die Idee zu einem eigenständigen Kolleg für die Schweizer aufgebracht hat, ist nicht mehr genau eruierbar: Borromeo spricht zwar 1575 von einem Kolleg für Schweizer im Seminar von Mailand, meint aber nachher an ver-

1 Vgl. Carlo Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Franz Steffens / Heinrich Reinhardt*, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581. Documente, 1. Band. Aktenstücke zur Vorgeschichte der Nuntiatur 1570-1579. Die Nuntiaturberichte Bonhominis und seine Correspondenz mit Carlo Borromeo aus dem Jahre 1579, Solothurn 1906, Nr. 104, 128f.
2 Vgl. *Eduard Wymann*, Kardinal Carlo Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft, in: Der Geschichtsfreund 66 (1911) 129.
3 Vgl. Motuproprio vom 27. September 1576 »Pro munere nostro«, gedruckt in: *Aristide Sala*, Documenti circa la vita e le geste di san Carlo Borromeo, 1. Teil, Mailand 1897, Nr. 94, 317-319.
4 Monsignore Bernardo Carniglia, gebürtig aus Tortona, Agent Carlo Borromeos in Rom, Sekretär der Kongregation der Bischöfe, verstorben im Herbst 1576.
5 Vgl. *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 129, Anm. 3.
6 Vgl. *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 129, Anm. 3.
7 Vgl. *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 129f, Anm. 3.
8 Vgl. *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 130, Anm. 3.

#Buch_RZ.indb 208 17.10.2010 18:04:49

schiedenen Stellen, Papst Gregor habe solch ein eigenständiges Kolleg angeregt, wobei diese Behauptung Borromeos, die in einigen Briefen zu finden ist, durchaus mit diplomatischen Überlegungen zusammenhängen könnte. Möglicherweise hielt Borromeo es für einfacher, den Papst von Geldzuwendungen für das Collegium zu überzeugen.[1] Borromeo hatte schon in den Jahren vor der Gründung des Helveticums immer wieder Schweizer in sein Seminar in Mailand aufgenommen[2] und da keine Belege darauf hindeuten, dass in Rom jemals ein anderer Ort als Mailand für ein Schweizerkolleg in Frage kam, dürfte klar sein, dass Carlo Borromeo die treibende Kraft hinter diesem Gedanken war. Konkret wurden die Pläne für das Collegium Helveticum im Jahr 1576, als Gregor XIII. – auf Betreiben Borromeos – die Einkünfte einer vakanten Propstei dem noch zu gründenden Kolleg zuwies.[3] So schrieb Carlo Borromeo am 18. April 1576 an seinen Agenten Bernardo Carniglia[4] in Rom, dass in Monza eine als Kommende vergebene Propstei des kürzlich aufgehobenen Humiliatenordens, nämlich die »Praepositura Sanctorum Jacobi et Philippi de Rivolta«, frei geworden sei. In Monza sei nun der Wunsch vorhanden, die Jesuiten zu holen und in der Kommende ein Jesuitenkolleg zu errichten. Carniglia solle diesen Wunsch beim Papst vorbringen. Er solle aber auch daran erinnern, dass der Papst bereits vor längerer Zeit versprochen habe, dem Seminar in Mailand besondere Einkünfte zukommen zu lassen, damit es Studenten aus den katholischen Orten und den Drei Bünden aufnehmen könne. Die Einkünfte der Kommende in Monza seien jedoch nicht so groß, so dass damit nur der Anfang gemacht werden könnte. Allerdings habe die Kommende in Monza ein Haus, das sich gut als Erholungsort für die Ferienzeit eignen würde.[5] Zehn Tage später, am 28. April 1576, antwortete Carniglia auf Borromeos Brief: Der Papst bestimmt die Kommende für die Erhaltung der schweizerischen und bündnerischen Studenten. Außerdem – so vermeldet Carniglia – habe der Papst die Absicht, für diese Studenten ein besonderes Seminar zu errichten. Der Papst wünsche zudem, dass Borromeo ihm dafür seine Ideen mitteile.[6] Borromeo schrieb wiederum nach Rom und meinte, die Kommende sei ein ausgezeichneter Anfang für ein späteres Kolleg. Der Einfachheit halber solle die Kommende jedoch vorübergehend mit dem Seminar in Mailand vereinigt werden mit der Verpflichtung, die Einkünfte für den Unterhalt der Studenten aus den genannten Ländern zu verwenden. Für Borromeo war damals schon klar, dass nur Studenten in Betracht kommen, die den geistlichen Stand zu wählen gedenken. Festlegen müsse man auch noch, ob auch Studenten aus den Untertanengebieten der Eidgenossen oder der Drei Bünde, so z. B. Studenten aus dem Veltlin, mit den Einkünften dieser Propstei im Mailänder Seminar erhalten werden könnten.[7] In einem erneuten Brief an Carniglia in Rom einen Monat später erklärt Borromeo, dass mit »Svizzeri e Grigioni« nicht nur Studenten aus der Eidgenossenschaft und den Drei Bünden gemeint seien, sondern die jeweiligen Untertanenländer mit eingeschlossen seien.[8] Ob er selbst

#Buch_RZ.indb 209 17.10.2010 18:04:49

dies einfach festgelegt oder vorher noch Informationen oder Ratschläge eingeholt hat, ist nicht ersichtlich.

Für die Geschichte des Collegium Helveticum sollte sich die Frage nach der Zugangsberechtigung von Studenten aus den Untertanengebieten jedoch als folgenschwer erweisen und immer wieder zu Problemen und Missverständnissen zwischen der Eidgenossenschaft und dem jeweiligen Erzbischof von Mailand führen. Die Ursache lag darin, dass in der Planungsphase und in der Errichtungsbulle nie genau die Aufteilung der Plätze auf die verschiedenen Untertanengebiete festgelegt wurde und somit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nie wirklich Klarheit darüber bestand. Im Juni 1576 schätzte Borromeo, dass die Einkünfte der Propstei von Monza für etwa neun Studenten genügen könnten. Er, Borromeo, werde sich darum kümmern, dass der Entschluss des Papstes den katholischen Orten mitgeteilt würde.[9] Die Mitteilung an die katholischen Orte erfolgte über den spanischen Gesandten Pompeio della Croce auf der Jahrrechnungstagsatzung in Baden, die am 1. Juli 1576 begonnen hatte. In einem Brief vom 13. Juli 1576 bedanken sich die VII katholischen Orte bei Borromeo.[10] Die Erfüllung seines Auftrages meldet Pompeio della Croce kurz darauf in einem Brief an Borromeo.[11] Durch ein Motuproprio vereinigt der Papst am 27. September 1576, entsprechend dem Vorschlag Borromeos, die Propstei mit dem Seminar von Mailand mit der Auflage, dass mit ihren Einkünften neun Studenten aus den katholischen Orten, den Drei Bünden und den jeweiligen Untertanenländern erhalten werden. Sobald mit ausreichender Dotation ein eigenes Kolleg gegründet werden könnte, sollte die Propstei an dieses Kolleg übergehen.[12] Dass es bis zur tatsächlichen Errichtung des Kollegs noch fast drei Jahre dauerte, lag daran, dass im Herbst 1576 in Mailand die

9 Vgl. *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 130, Anm. 3.
10 Vgl. *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 130, Anm. 3.
11 Vgl. *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 130, Anm. 3.
12 Vgl. *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 130, Anm. 3.
13 Erst am 20. Januar 1578 erklärten die Behörden des Gouverneurs Mailand als pestfrei. Vgl. *Antonio Rimoldi*, L'età dei Borromeo (1560-1631), in: *Adriano Caprioli/Antonio Rimoldi/Luciano Vaccaro* (Hg.), Diocesi di Milano. 1 parte, Brescia 1990, 398.
14 Balthasar Luchsinger, genannt Mürdi, von Schwyz, Landschreiber in Locarno, Ritter.
15 Vgl. VII katholischen Orte und Glarus an Gregor XIII., Luzern, 26. April 1578, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 95, 121.
16 Cesare Spetiano oder Speciano, geboren 1539, Domkanoniker in Mailand, Agent Carlo Borromeos in Rom, Sekretär der Kongregation der Bischöfe, später Bischof von Novara und Cremona, gestorben am 21. August 1607.
17 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 128-132.
18 Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 129.
19 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 130.
20 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 131.
21 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 131.
22 Dabei handelt es sich vermutlich um die ehemalige Benediktinerabtei San Vincenzo in Prato in Mailand, die um 1520 in eine Kommende umgewandelt worden war. Vgl. dazu *Enrico Cattaneo*, Istituzioni ecclesiastiche milanesi, in: Storia di Milano IX, Milano 1961, 509-722.

#Buch_RZ.indb 210 17.10.2010 18:04:49

Pest ausbrach und bis Ende 1577 bzw. Anfang 1578 dort grassierte.[13] Borromeo nimmt seine Bemühungen um ein Schweizerkolleg im Frühjahr 1578 wieder auf und treibt sie nun zügig voran. Allerdings sind die Vorgänge im Jahr 1578 nicht frei von Missverständnissen. So senden die VII katholischen Orte und Glarus dem Papst am 26. April 1578 ein Dankschreiben, nachdem ihr Gesandter Luchsinger[14] aus Rom zurückgekehrt ist. Er habe ihnen die Nachricht überbracht, dass der Papst gewillt sei, zwei Studenten aus jedem Ort auf seine Kosten im Collegium Germanicum in Rom zu unterhalten. Die Orte äußern jedoch den Wunsch, dass die Studenten lieber in das neue Seminar von Carlo Borromeo in Mailand aufgenommen werden, da die Reise nach Rom für die Studenten viel gefährlicher und kostspieliger sei.[15] Im Juni 1578 schickt Carlo Borromeo an seinen neuen Agenten Cesare Spetiano[16] in Rom einen Brief, dem er die Kopie eines Schreibens der VIII katholischen Orte an den Papst beilegt. In diesem Schreiben äußern die Orte den Wunsch, der Papst möge erlauben, dass die Schweizer Studenten nicht in Rom ins Germanicum, sondern ins Seminar in Mailand aufgenommen werden.[17] Laut Borromeo sprechen die Orte von einem »seminario nuovo di Milano«[18], meinen aber das Kolleg für Studenten aus den katholischen Orten und aus den drei Bünden, dessen Gründung der Papst schon seit einigen Jahren im Auge hat. Bisher hätte der verstorbene Bernardo Carniglia die Verhandlungen bezüglich des Kollegs geführt, nun soll Cesare Spetiano diese wieder aufnehmen. Carniglia gegenüber habe der Papst bereits zugesagt, er werde, sobald Benefizien vakant werden, für gute Einkünfte des Kollegs sorgen. Der Anfang sei mit der ehemaligen Humiliatenpropstei in Monza gemacht worden. Bis weitere Quellen für zusätzliche Einkünfte erschlossen sind, sei diese Propstei mit dem Seminar von Mailand vereinigt worden, allerdings unter der Bedingung, dass die Einkünfte dieser Propstei für die Erhaltung von Studenten aus den katholischen Orten und den drei Bünden im Mailänder Seminar verwendet werden.[19] Borromeo erläutert die Vorteile eines Kollegs in Mailand gegenüber Rom: die Nähe Mailands zur Schweiz, die zahlreichen Handelsbeziehungen zwischen der Eidgenossenschaft und Mailand, die Möglichkeit der Studenten, die Jesuitenschule an der Brera zu besuchen, die alle Annehmlichkeiten zum Studieren bieten würde, sowie die Möglichkeit, die Präfekten für das Kolleg aus dem Mailänder Seminar zu nehmen. Spetiano solle dem Papst das Anliegen erneut vorbringen und ins Gedächtnis rufen, dass er auch schon den Gedanken hatte, ein zweites Collegium Germanicum hier zu gründen.[20] Nach Borromeos Meinung solle der Plan zügig ausgeführt werden, da es vielleicht unter einem anderen Papst nicht mehr so gut möglich sein würde. Auch das große Vertrauen, das die katholischen Orte in Borromeo selbst hätten, wäre sicher für die Ausführung des Vorhabens hilfreich.[21] Borromeo weist nun auf weitere mögliche Einkunftsquellen für das zu gründende Kolleg hin: Die Abtei von S. Vincenzo[22], die jetzt der Abt Birago inne habe, hätte ein Einkommen von etwa 1000 Scudi und ein Haus, das sich für die Ferien, jedoch

#Buch_RZ.indb 211 17.10.2010 18:04:49

nicht zur Beherbergung des Kollegs eignen würde, da es zu weit von der Schule und der Stadt entfernt sei. Auf der Kommendatarabtei lägen keine weiteren Verpflichtungen, außer der Versorgung der Abtei selbst, die aber durch zwei ständige »vicarii« oder »curati«[23] geschehen könnte, für die etwa 150 bis 200 Scudi aufgewendet werden müssten. Die Abtei wäre mit einer Pension von 500 Scudi belastet, aber es wäre wohl keine große Sache, den jetzigen Kommendatarabt anders zu entschädigen. Da dieser jetzt nach Frankreich ziehen werde, habe er Borromeo angeboten, die Abtei freiwillig abzutreten, wenn er dafür einen anderen Titel im Piemont, in Savoyen oder auch in Frankreich erhalte.[24] Für ein stabiles finanzielles Fundament des neuen Kollegs sind nach Borromeos Schätzung mindestens Einkünfte von etwa 3000 Scudi pro Jahr notwendig.[25] Eine weitere Möglichkeit könnte nach Borromeo die Propstei von Caruga in Mailand sein, die zwar über wenige Einkünfte verfügte, dafür aber ein schönes Haus habe, in dem das Kolleg untergebracht werden könne. Im Moment sei diese Propstei jedoch im Besitz des »Primicerio del Duomo«, den man kaum ihrer berauben könnte. Dieser hat die Propstei einem Neffen versprochen, der sie nach dessen Ableben vielleicht erhalten wird. Notfalls müsse eben ein Gebäude gemietet werden. Bis die Vereinigungen von Propsteien, die der Papst vornehmen wird, wirksam seien, könnte auch ein Teil der Einkünfte, die das Collegium Germanicum über die Abtei in Lodi Vecchio[26] des Abtes von Rhò bezieht, abgezogen, und das Germanicum anderweitig dafür kompensiert werden.[27] Spetiano beantwortet Borromeos Brief am 14. Juni 1578. Er werde sich im Bezug auf das neue Kolleg genau nach Borromeos Anweisungen richten und begehrt zu wissen, ob die Studenten aus der Schweiz nun tatsäch-

23 Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 131.
24 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 131.
25 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 131.
26 Die ehemalige Benediktinerabtei Lodivecchio lag in der Nähe von Lodi. Bereits 1575 hatte Papst Gregor XIII. einen Teil dieser Kommende an das Collegium Germanicum verliehen. Nachdem der Inhaber des anderen Teils der Kommende 1578 verstorben war, wurde sie am 1. Dezember 1578 durch eine Bulle dem Collegium Germanicum zugesprochen. Vermutlich war die endgültige Zuweisung der Kommende im Juni 1578 noch unklar und wurde von Borromeo deshalb hier angeführt. Vgl. dazu: *Andreas Steinhuber*, Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom, 1. Band, Freiburg i. Br. 1895, 113.
27 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 131.
28 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 14. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 105, 132.
29 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 18. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 106, 133.
30 »Et trovai il Papa puoco informato di questa materia, nè si ricordava bene di quella promessa fatta alli Svizzeri nel modo ch'essi scrivono.« Spetiano an Borromeo, Rom, 18. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 106, 133.
31 Tolomeo Galli oder Gallio, aus Cernobbio bei Como gebürtig, deshalb auch Kardinal Comensis oder Kardinal von Como genannt, 1565 von Papst Pius IV. zum Kardinal kreiert, Staatssekretär Gregor XIII., gestorben 1607.
32 Vgl. *Steffens / Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 106, 133, Anm. 3.

#Buch_RZ.indb 212 17.10.2010 18:04:49

lich mit den Einkünften der Propstei in Monza unterhalten werden, um dies dem Papst mitzuteilen.[28] Eine weitere Nachricht an Borromeo schickte Spetiano am 18. Juni 1578 ab. Offenbar hatte er in der Zwischenzeit Gelegenheit, dem Papst die Gedanken und Ideen Borromeos für ein schweizerisches Kolleg vorzubringen. Spetiano vermeldet, der Papst habe keine konkreten Antworten gegeben, aber er sei der Sache nicht abgeneigt.[29] Allerdings meint Spetiano auch, der Papst sei über die ganze Angelegenheit nicht besonders gut informiert. Und der Papst habe den Schweizern nie das versprochen, wovon diese geschrieben hätten.[30] Am 21. Juni 1578 vermeldet Spetiano, der Kardinal von Como[31] habe vom Papst vernommen, dass dieser entschlossen sei, das Kolleg zu fördern.[32]

In einem Brief vom 9. Januar 1579 schreibt Borromeo an Spetiano, dieser solle den Papst darauf hinweisen, dass nun eine gute Gelegenheit wäre, um das schweizerische Kolleg in Mailand zu gründen. Da es im Moment keine vakanten Benefizien gebe, schlägt Borromeo vor, die Einkünfte, die der Papst für den Unterhalt von 16 Schweizern – von jedem Ort zwei – am Collegium Germanicum in Rom zur Verfügung gestellt hat, nun nach Mailand zu verlegen und für das neue Kolleg zu verwenden, das von der Lage und den Annehmlichkeiten her für die Schweizer günstiger sei.[33] Ansonsten könnten dem Kolleg vielleicht auch andere »entrata camerale«[34] zugeschrieben werden. Sobald mit dem Kolleg einmal begonnen worden sei, sei die Erhaltung dann nicht mehr so schwierig.[35] Die Antwort auf Borromeos Brief schickte Spetiano am 17. Januar 1579. Bezüglich der Plätze für die Schweizer am Germanicum in Rom meint der Papst, dass er solche Plätze nie zugesagt oder versprochen habe.[36] Am 24. Januar 1579 meldet sich Spetiano nochmals aus Rom. Der Papst halte die Idee, in Mai-

33 »Potrete, con questa occasione, ricordare a N. S., che sarebbe molto a proposito dar principio di presente a quel Collegio Germanico, che S. S.tà dissegnò già di fondare in Milano, et, se bene non vi è hora occasione alcuna di vacanze, nondimeno si potrebbe cominciare, assignando S. Stà a questo Collegio delle entrate di quello di Roma que che si spenderebbe in mantener costì quei sedici Svizzari, cioè due per Cantone, che ha promesso di gli terrebbono assai più volentieri qui che in Roma;« Borromeo an Spetiano, Mailand, 9. Januar 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 184, 232.

34 Borromeo an Spetiano, Mailand, 9. Januar 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 184, 232.

35 »Quando poi vi desse principio una volta, si troverebbe sempre facilmente via da mantenerlo e stabilirlo.« Borromeo an Spetiano, Mailand, 9. Januar 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 184, 232.

36 »Parlarò anche del Collegio Germanico nel modo che V. S. Illma mi commanda, ma veggo che Ella fa un presuposto che ho inteso esser falso in fatto, se bene il Collonello Lussi or il Scriba di Locarno l'hanno publicato per vero; et questo è che N. S. habbia promesso di pigliare in questo collegio doi giovani per ciascheduno di quei Cantoni catholici« Spetiano an Borromeo, Rom, 17. Januar 1578, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 192, 240. Steffens/Reinhardt vermuten, dass Luchsinger das Versprechen des Papstes wohl nicht richtig verstanden habe. Dieser habe vermutlich nur allgemein die Förderung von Schweizer Studenten versprochen. Um so erstaunter muss der Papst über das Dankschreiben der VII Orte und Glarus vom 26. April 1578 gewesen sein, als diese von zwei Studenten für jeden Ort ausgingen, die auf Kosten des Papstes im Germanicum untergebracht werden sollten. Wie oben erwähnt, berichtet bereits Spetiano, dass der Papst sich nicht an ein solches Versprechen erinnern könne. S. dazu *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 192, 240, Anm. 3.

#Buch_RZ.indb 213 17.10.2010 18:04:49

land ein Kolleg für die Schweizer zu gründen, für sehr gut. Über Spetiano lässt er ausrichten, Borromeo solle einen geeigneten Ort für ein solches Kolleg suchen. Der Papst werde voraussichtlich für den Unterhalt von 40 Studenten sorgen, von denen nach dem Wunsch des Papstes auch einige aus dem Gebiet der Drei Bünde kommen sollten.[37] Vielleicht sei es gar nicht so schwer, einen geeigneten Ort für das Kolleg zu finden, falls der »Primicerio« bereit sei, gegen eine entsprechende Kompensation der Einkünfte, die Propstei von Caruga in Mailand abzutreten. Im Postskript berichtet Spetiano, der Kardinal von Como sei der Meinung, der Papst würde, falls Borromeo die Studenten, bis ein eigener Ort für die Kolleg gefunden sei, in seine eigenen Einrichtungen aufnehmen würde, sicher sofort das Geld für 25 oder 30 Studenten zur Verfügung stellen, indem er 100 Scudi im Monat zahlen werde.[38]

Offenbar machte sich Borromeo nun daran, nach möglichen Orten für die Ansiedlung des Kollegs in Mailand zu suchen. Die Vorschläge ließ er wohl auch dem Papst mitteilen.[39] Spetiano vermeldet die Antwort des Papstes in einem Brief an Borromeo vom 12. Februar 1579. Der Papst verspricht Borromeo monatlich 200 Scudi für das zukünftige Kolleg. Als Ort für das Kolleg bevorzugt der Papst die ehemalige Humiliatenpropstei Santo Spirito in der Stadt Mailand.[40] Da die Propstei mit Haus, Kirche und Einkünften zu dem Zeitpunkt eine Kommende des Kardinals von Alessandria, Michele Bonelli,[41] war, beauftragte der Papst bereits Spetiano, mit diesem in Rom zu verhandeln. Bonelli war der Abtretung der Propstei wohl nicht abgeneigt, hatte aber bereits anderweitig Hoffnung auf die Propstei gemacht.[42] Als Spetiano dem Kardinal von Como darüber berichtet, beauftragt dieser Spetiano, gegenüber Bonelli nicht nur vage Andeutungen zu machen, sondern den geplanten Verwendungszweck für die Propstei offen zu legen.[43] In den Verhandlungen mit Bonelli gewann Spetiano nun die Überzeugung, dieser werde Haus und Kirche eher abtreten, wenn man ihm dafür die Einkünfte der Propstei belassen würde. Spetiano verspricht Borromeo im Brief, dass er dem Papst die neuen Entwick-

37 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 24. Januar 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 197, 247.

38 »Oltra a quello che già mi truovo haver scritto a V. S. Illma in materia delli Svizzeri, Le dico de più, che il Sigr Cardinale di Como, al quale N. S. diede la lettera, che Ella mi scrisse in questi negotii, essendosila voluto ritenere quando ne trattai, mi ha detto che, se V. S. Illma vuol mettere quei giovani Svizzeri, che vorrano educarsi costì nella pietà et nelli studii in alcuno de Suoi collegii già fatti, sino che si proveda di luoco commodo, spera che di presente N. S. darà la spesa di 25 o 30, assignando 100 scudi al mese: il che è conforme alla speranza, che io presi quando ne parlai a S. Bne, la quale mi disse di nuovo haver trattato col Cardinale.« Spetiano an Borromeo, 24. Januar 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 197, 247.

39 Der Brief mit den verschiedenen Vorschlägen ist leider nicht überliefert. Es ist anzunehmen, dass er in der zweiten Januarhälfte 1579 an Spetiano ging und dieser dem Papst die verschiedenen Möglichkeiten vortrug. Vgl. dazu *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 210, 256, Anm. 2.

40 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 12. Februar 1579, zusammengefasst in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 210, 256.

41 Michele Bonelli, Kardinalnepot von Pius V., 1566 von diesem zum Kardinalpriester kreiert, von Papst Gregor XIII. zum Präfekt der S. Congregatio super consultationibus regularium gemacht, er starb im Jahr 1598.

#Buch_RZ.indb 214 17.10.2010 18:04:49

lungen mitteilen werde, da dieser sich dann selbst mit Bonelli unterreden werde.[44] Bezüglich der finanziellen Grundlegung des Kollegs hat Spetiano ebenfalls erfreuliche Aussichten zu vermelden: Wenn der Papst auf der Nachzahlung der ausstehenden Zehnten aus dem Gebiet von Mailand beharrt, würde Borromeo davon wohl eine schöne Summe für das neue Kolleg erhalten.[45] Neue Nachrichten enthält ein Brief von Spetiano an Borromeo vom 28. Februar 1579. Im Konsistorium sei es dem Papst gelungen, Michele Bonelli für die Abtretung von Haus und Kirche der Propstei Santo Spirito zu gewinnen. Der Papst selbst habe ihn, Spetiano, beauftragt, zu Bonelli zu gehen und die Sache weiter zu betreiben. Spetiano sei nun mit den Notizen für die Errichtungsbulle beschäftigt, in der auch die Zusage des Papstes für 200 Scudi im Monat enthalten sein soll.[46] Den noch in der Propstei verbliebenen Humiliaten soll eine andere Bleibe zugewiesen werden.[47] Im Brief vom 5. März 1579 zeigt sich Borromeo zufrieden mit der Zuweisung der 200 Scudi. Spetiano soll ihn über die Entwicklungen bezüglich Santo Spirito laufend informieren. Bezüglich der Gründung des Kollegs stellt Borromeo bereits weiterführende Überlegungen an: Er will schon mit der Instandsetzung der Propstei beginnen und bittet Spetiano außerdem, ihm alle möglichen Informationen über das Collegium Germanicum in Rom zu liefern und zwar über die Anforderungen an die Jungen, die überhaupt in das Kolleg aufgenommen werden, über die Sorge, die man der Erziehung zuwendet, über die tägliche Verpflegung und über alles Sonstige, worüber der Papst allerdings noch nichts erfahren sollte.[48] Sieben Tage später, am 12. März 1579, schreibt Borromeo erneut an Spetiano. Er habe alles vernommen, was ihm dieser in Bezug auf das Collegium Helveticum geschrieben habe. Borromeo plant, sich die Gebäude von Santo Spirito anzusehen, um die nötigen Renovierungsarbeiten zu veranlassen. Im Postskript des Briefes, das wohl einige Tage später geschrieben wurde, berichtet Borromeo, dass er Santo Spirito inzwischen gesehen habe und dort mehr als nur kleine Ausbesserungen von Nöten seien, sondern das Haus fast von Grund auf saniert werden müsste. Deshalb müssten

42 Bonelli hatte den Ordensleuten von San Domenico del Bosco Hoffnung auf diese Propstei gemacht. Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 12. Februar 1579, zusammengefasst in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 210, 256.

43 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 12. Februar 1579, zusammengefasst in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 210, 256.

44 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 12. Februar 1579, zusammengefasst in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 210, 256.

45 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 12. Februar 1579, zusammengefasst in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 210, 256. Siehe dazu auch Anm. 3.

46 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 28. Februar 1579, gedruckt in: *Eduard Wymann*, Aus der schweizerischen Correspondenz mit Cardinal Carl Borromeo, in: Der Geschichtsfreuind 53 (1898) 45. Zusammengefasst in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 226, 270.

47 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 28. Februar 1579, gedruckt in: *Wymann*, Correspondenz (Anm. 46), 45. Zusammengefasst in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 226, 270.

48 »Desidero in questo mezzo anco tutto quel lume, che mi potete dare del collegio Germanico di Roma: circa le qualità de li giovani che si ricevono, et cura che se ne ha nella educatione, et vitto quotidiano, et ogni minutia, senza che di ciò diciate altro a N. S. sin che Vi avviserò […]«, Borromeo an Spetiano, Mailand, 5. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 228, 272f.

#Buch_RZ.indb 215 17.10.2010 18:04:50

die ersten Studenten wohl für einige Jahre in das »Collegio della Madonna«[49] aufgenommen werden.[50] Überhaupt hält Borromeo den Ort des »Collegio della Madonna« für geeigneter und würde das Kolleg am liebsten dort erbauen, da die Luft dort besser und auch der Garten weniger gut einsehbar sei.[51] Borromeo äußert genaue Wünsche bezüglich des Inhalts der Errichtungsbulle: Diese soll nämlich keine Vorschriften oder Details zur Organisation des Collegium Helveticum enthalten, denn diese sollen ganz ihm und seinen Nachfolgern auf dem Bischofsstuhl von Mailand überlassen sein, da genaue Vorschriften ohnehin erst nach einigen Jahren der Praxis möglich seien. Die ganze Organisation, die Regeln, die Bedingungen für die Aufnahme ins Kolleg und alle anderen Bestimmungen sollen ganz den jeweiligen Erzbischöfen von Mailand vorbehalten sein.[52] Dem Erzbischof allein soll es erlaubt sein, über die Vergabe der Plätze und die Aufnahmebedingung zu entscheiden, denn wenn man dies den Obrigkeiten in den katholischen Orten und den Drei Bünden überlassen würde, würde es einige Probleme mit sich bringen. Zum einen seien die Herren in den Drei Bünden zum Teil »heretici«[53], zum anderen würden dann die Interessen der herrschenden Familien die geistliche Ausrichtung des Kollegs auf einen spirituellen Nutzen für diese Länder torpedieren.[54] Für die jeweiligen Erzbischöfe sei es auch nicht schwierig, bei ihren vorherigen Lehrern über die Eignung der Studenten Auskünfte einzuholen, vor allem bei den Jesuiten in Luzern.[55] Borromeo meldet Spetiano, dass er die Absicht habe, die Leitung des Kollegs an die im Jahr zuvor gegründete Kongregation der Oblaten des heiligen Ambrosius zu übergeben.[56] Falls der Papst doch vorhabe, detaillierte Vorgaben für das Kolleg zu machen, so will Borromeo den Papst über Spetiano an einige Dinge erinnern, die im Hinblick auf die Eidgenossen und Bündner, die er nun schon seit vielen Jahren

49 Beim »Collegio della Madonna« handelt es sich vermutlich um das 1574 von Borromeo gegründete Kolleg, das ein Jahr später mit dem Collegio di Longone vereinigt wurde. Bekannter war es unter dem Namen Collegio dei Nobili. Siehe dazu das nicht zugeordnete Postskript bei *Wymann*, Correspondenz (Anm. 46), 47f, in dem von italienischen Studenten, die für ihren Aufenthalt im Kolleg bezahlen, die Rede ist; vgl. auch *Giovanni Vittani*, Il Collegio Elvetico di Milano, in: Humilitas. Miscellanea storica dei seminari milanesi 22-24 (1931-1932) 848.

50 »Ma la casa è tale, che bisogna per mettervi il Collegio, cominicare a fabricarvi ogni cosa qausi da i fondamenti: di maniera che per un par' d'anni non ce ne potremo servire; et però sarà necessario cominciare a metterei giovani nel collegio della Madonna.« Borromeo an Spetiano, Mailand, 12. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 232, 276.

51 »Et io havrei giudicato assai meglio far questa fabrica là, perchè l'aria è assai più libera, et il giardino di Santo Spirito è molto soggetto a vedute di fuori.« Borromeo an Spetiano, Mailand, 12. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I, Nr. 232, 276. Siehe auch *Wymann*, Correspondenz (Anm. 46), 45.

52 »Intanto non voglio lasciar di dirvi, che nella erettione rimettiate intieramente a me, o agli Arcivescovi pro tempore, le constitutioni et ordini et conditioni de' figliuoli: perchè nel corso di qualche anno si anderebbono scoprendo meglio i bisogni et i mancamenti che vi fossero; et si potrebbe pigliar poi migliore et più perfetta forma di governo. Nè lascierò parimente di dirvi, che quando pur si discendesse a qualche particolare intorno al governo di questo Collegio, mettiate in considerationе a N. S., che saria megio che questo Collegio dipendesse interiamente dall'Archivescovo, et che a lui solo toccasse il dar questi luoghi, o scegliere o approvare le conditioni di quelli

#Buch_RZ.indb 216 17.10.2010 18:04:50

kennt, zu beachten sind. Außerdem habe er schon zahlreiche Erfahrungen mit Seminaren und Kollegien gesammelt.[57] Sobald Spetiano den Brief beantwortet hat, wird Borromeo eine Mitteilung über die bevorstehende Gründung des helvetischen Kollegs in Mailand an die katholischen Orte abgehen lassen. Was die in Santo Spirito verbliebenen Humiliaten – nach Borromeos Wissen sind es noch vier – betrifft, so hätte er genug Möglichkeiten, diese anderweitig unterzubringen, hätte dafür aber gerne eine besondere »facoltà« des Papstes, wie sie ihm auch schon für die Versorgung der im Kolleg der Brera verbliebenen Humiliaten gegeben worden war.[58] Fast zeitgleich, nämlich am 13. März 1579, schickt Spetiano einen Brief an Borromeo, in dem er mitteilt, dass die 200 Scudi pro Monat vom Papst erst ausgezahlt werden können, wenn auch die Errichtungsbulle ausgefertigt worden ist. Borromeo solle außerdem darlegen, wie er sich den Ablauf der Gründung des Kollegs genau vorstelle, d. h. was er im Bezug auf Santo Spirito nun zu tun gedenke, wie er die ersten Studenten zusammenrufen möchte und um was man sich nächstens alles kümmern müsste.[59] Den oben erwähnten Brief Borromeos vom 5. März 1579 beantwortet Spetiano nun am 14. März 1579. Die Supplik für die Errichtung des Kollegs liege momentan beim Kardinal von Alessandria. Am gleichen Tag schickt Spetiano einen zweiten Brief an Borromeo, in dem er Borromeo meldet, der Papst sei sehr erfreut darüber, dass Borromeo mit den 200 monatlichen Scudi für das Collegio Elvetico zufrieden ist.[60] Den Brief Borromeos vom 12. März beantwortet Spetiano mit seinem Brief vom 21. März 1579. Spetiano meint, was die Errichtungsbulle angeht, so müsse dort weder etwas hinzugefügt noch etwas hinweg genommen werden, was die genauen Bestimmungen für das neue Kolleg betrifft. Die Leitung werde nämlich ganz Borromeo überlassen und dieser könne dann, je nach den Erfahrungen mit

che hanno da entrarvi.« Borromeo an Spetiano, Mailand, 12. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 232, 275.

53 *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 232, 275.

54 »Ma se si facesse altrimenti, cioè che questo toccasse a i Signori, già nei Grisoni essi sono heretici, et quanto agli Svizzeri poi vi sarebbe pericolo che. Col tempo, questi luoghi non servissero quasi per paghe o pensioni de soldati, o per ricognitione di servitii fatti, o non si abusassero in qualche simil modo, con nessuna utilità spirituale di quei paesi.« Borromeo an Spetiano, Mailand, 12. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 232, 275.

55 Vgl. *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 232, 275.

56 »Et io ho dissegnato, che la Compagnia degli Oblati di Santo Ambrosio dia sempre li soggetti per questo et altri simili governi.« Borromeo an Spetiano, Mailand, 12. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 232, 275.

57 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 12. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 232, 275.

58 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 12. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 232, 275.

59 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 13. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 233, 276.

60 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 14. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I, Nr. 235, 278. Vgl. auch *Wymann*, Correspondenz (Anm. 46), 46.

#Buch_RZ.indb 217 17.10.2010 18:04:50

dem Kolleg, die genauen Regelungen treffen.[61] Spetiano bedauert, dass sich die Gebäude von Santo Spirito als nicht so geeignet erwiesen haben und Sanierungsmaßnahmen notwendig seien, auch im Collegio della Madonna, wenn denn die schweizerischen Studenten dort untergebracht würden. Spetiano meint jedoch, es sei nicht ratsam, das Kolleg nicht in Santo Spirito zu errichten, denn es sei besser für beide Kollegien – das Collegio Elvetico und das Collegio della Madonna – convents, wenn sie getrennt voneinander seien und wenn das Helveticum in den Gebäuden von Santo Spirito untergebracht werde, gebe es auch eher die Hoffnung, auch noch die Einkünfte der Propstei Santo Spirito für das Kolleg zu erhalten, die jetzt noch dem Kardinal von Alessandria zufließen.[62] Spetiano wird die Supplik für die Errichtungsbulle am nächsten Tag dem Datar übergeben. Auch bezüglich der Mitteilung über die Errichtung des Kollegs an die Herren in den katholischen Orten, rät Spetiano zu Bedacht. Es sei wohl besser zu warten, bis der Visitator[63] dort eingetroffen sei und den Orten diese Mitteilung machen würde. Offenbar kennt Spetiano die »prattiche« der Schweizer und befürchtet, dass diese, sobald sie vom Kolleg hören, versuchen, dort ihre Söhne und Neffen unterzubringen, was die Entscheidungsfreiheit des Kardinals über die Aufnahme von Studenten gefährden könnte.[64] Wie gut Spetiano die Situation kannte und einschätzte, zeigte sich später bei der Frage der Verteilung und der Besetzung der Plätze im Helveticum, die über die gesamte Zeit seines Bestehens zu Streitereien und Konflikten führte. Da ohnehin Baumaßnahmen erforderlich seien, bestünde ja auch noch kein Grund zur Eile. Nachdem es Borromeo gelungen war, dem Kolleg zusätzliche Einkünfte und entsprechende Gebäude zu sichern, wurde es schließlich am 1. Juni 1579 mit dem Motuproprio »Dum ad amplas« offiziell errichtet.[65] Die ersten Schüler

61 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 21. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 242, 284. Vgl. auch *Wymann*, Correspondenz (Anm. 46), 47.
62 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 21. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 242, 285.
63 Mit dem Visitator ist Giovanni Francesco Bonomi (früher Bonhomini genannt) gemeint.
64 »Non lasciarò anche di dire, che a me pare che si debba andar anche trattenuto a dar aviso ali Cantoni Svizzeri di questa resolutione, perchè, facendolo molti con le prattiche per li figli o nepoti loro, levranno a V. S. Illma la livertà di puoter eleggerli a modo Suo, valendosi sino del mezzo di Cardinali et altri Signori, et levandone ordini espressi di S. Bne;« Spetiano an Borromeo, Rom, 21. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 242, 285.
65 Das Motuproprio ist gedruckt in: *Sala*, Documenti I (Anm. 3), Nr. 97, 374-378.
66 Vgl. *Vittani*, Collegio Elvetico (Anm. 49), 852.
67 Vgl. *Vittani*, Collegio Elvetico (Anm. 49), 852.
68 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 21. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 244, 286.
69 Vgl. StALU RP 36, 374a am 21. Juli 1579: Luzern wollte bezüglich des Collegium Helveticum die Antwort der anderen Orte abwarten.
70 Staatsarchiv Luzern, Ratsprotokolle (StALU RP 36, 347a); auch andere Orte waren zunächst entweder nicht genau informiert oder skeptisch. So schreibt Freiburg am 4. September 1579 an Luzern, man möchte zwei Jünglinge entsenden und bitte um genauere Informationen, was die Bedingungen und die Aufnahme betrifft. (StALU AKT 19B/469). Offenbar geschah diese Entsendung von Freiburg aus zunächst nicht, da Bonomi bei seinem Besuch in Freiburg, den Freiburger Rat am 12. Oktober 1579 auffordert, das Helveticum zu beschicken. (Bonomi vor dem Rat von Freiburg, 12. Oktober 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 451, 566.)

#Buch_RZ.indb 218 17.10.2010 18:04:50

dürften sich bereits im September im Kolleg befunden haben, allerdings dürfte es sich dabei um bereits vorher im Seminar Borromeos aufgenommene Eidgenossen und Veltliner gehandelt haben. Weitere folgten dann im Laufe des Oktobers 1579.[66] Die offizielle Einweihung des Kollegs fand Ende Oktober 1579 statt.[67] Die Vorgänge und Verhandlungen um die Errichtung des Kollegs spielten sich ganz ohne Zutun der Eidgenossen nur zwischen Borromeo, seinem Agenten in Rom, Spetiano, dem Staatssekretär des Papstes, Tolomei Galli, bzw. dem Papst selbst ab. Man wollte auch nicht, dass die Eidgenossen zu bald von der Errichtung des Kollegs erfuhren, da – wie sich später als zutreffend erwies – sich bei diesen sofort Ansprüche regen würden, was zur Folge hätte, dass Borromeo bei der Auswahl der Studenten nicht mehr frei sei.[68] Die katholischen Orte reagierten bezüglich des Helveticums zunächst vorsichtig.[69] Als Nuntius Bonomi dem Luzerner Rat am 21. Juli 1579 – die päpstliche Errichtungsbulle war am 1. Juni ausgefertigt worden – die Nachricht von der Errichtung des Collegium Helveticum überbrachte, wollten die Luzerner erst einmal die Reaktion der übrigen katholischen Orte auf diese Nachricht abwarten.[70] Die Entsendung von einigen Studenten aus den katholischen Orten gelang erst gegen Ende 1579. Ende Oktober sandte Nuntius Bonomi eine Namensliste an Carlo Borromeo[71], die Studenten konnten aber wegen Pestgefahr in Uri nicht abreisen.[72] Am 13. Dezember 1579 vermeldet Borromeo schließlich, er habe die Studenten aus den Orten ins Kolleg aufgenommen.[73] Einige Orte – vor allem die ländlichen – waren in der ersten Zeit des Kollegs kaum in der Lage, ausreichend vorgebildete Studenten vorzuschlagen, Solothurn entschied sich, zunächst keine Studenten nach Mailand zu entsenden.[74] Im Hintergrund dürfte die politische Nähe Solothurns zu Frankreich gestanden haben.[75]

71 Vgl. Bonomi an Borromeo, Luzern, 24. Oktober 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 465, 581.
72 Vgl. Melchior Lussy an Carlo Borromeo, Unterwalden, 1. November 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 479, 582.
73 Vgl. Carlo Borromeo an Giovanni Francesco Bonomi, Rom, 13. Dezember 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 522, 688f.
74 Vgl. Lussy an Borromeo, Lugano, 7. Oktober 1580, zusammengefasst in: *Franz Steffens/Heinrich Reinhardt*, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581. Documente, 2. Band, Die Nuntiaturberichte Bonhomini's und seine Correspondenz mit Persönlichkeiten der Schweiz aus dem Jahre 1580, Freiburg i. Ue. 1917, Nr. 903, 441f.
75 Vgl. *Rudolf Bolzern*, Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft, Luzern/Stuttgart 1982, 25. Siehe die dortigen Literaturhinweise. In der weiteren Geschichte des Helveticums finden sich zwar immer wieder einzelne Studenten auf den solothurnischen Plätzen, insgesamt sind aber gerade die Plätze von Solothurn auffällig oft unbesetzt.

#Buch_RZ.indb 219 17.10.2010 18:04:50

2 »Vorbilder« für das Collegium Helveticum und seine Integration in das Mailänder Seminarsystem

Bei seinen Vorstellungen von der Ausbildung von Klerikern orientierte sich Borromeo von Anfang an an Rom. So dachte er bereits bei der Gründung seines Diözesanseminars (seminario maggiore)[76] und des Mailänder Jesuitenkollegs an das Collegium Romanum, das Seminarium Romanum und das Collegium Germanicum in Rom.[77] Dass beim Collegium Helveticum sowohl Gregor XIII. – auf dessen Initiative hin einige Jahre zuvor das Germanicum reorganisiert und auf eine solide Grundlage gestellt worden war – als auch Carlo Borromeo das Germanicum vor Augen hatten, ist anzunehmen. Borromeo bittet nämlich seinen Agenten Spetiano 1578, den Papst daran zu erinnern, dass er schon davon gesprochen habe, in Mailand ein zweites »Germanicum« zu errichten.[78] Als es dann an die konkrete Planung für das Kolleg geht, bittet Borromeo Spetiano, ihm genaue Informationen über das Germanicum zu schicken, besonders über die Anforderungen an die Jungen, die überhaupt in das Kolleg aufgenommen werden, über die Sorge, die man der Erziehung zuwendet, über die tägliche Verpflegung und über alles Sonstige.[79] Spetiano liefert ihm dafür die nötigen Informationen.[80] Auch wenn Borromeo zahlreiche Detailbestimmungen für das Helveticum vom Germanicum übernahm – so zum Beispiel den Eid, den die Studenten beim Eintritt ins Kollegium schwören mussten –, so gab es doch zwei wesentliche Unterschiede zum Germanicum: Das Helveticum war ein bischöfliches, kein päpstliches Seminar und es wurde von Anfang an nicht von den Jesuiten, sondern von den Oblaten des heiligen Ambrosius geleitet. Beide Unterschiede können im Zusammenhang mit Borromeos Selbstverständnis als Bischof, seiner Einstellung gegenüber Rom[81] und den Jesuiten gelesen werden: Borromeo war zwar maßgeblich an der Er-

76 Die Gründung des Seminars erfolgte 1564. Zunächst waren Seminar und Kolleg zusammen, wurden aber einige Jahre später getrennt. Vgl. *Simona Negruzzo*, Collegij a forma di seminario, Brescia 2001, 78-104; vgl. *Flavio Rurale*, I Gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento, Rom 1992, 140f.

77 Vgl. *Simona Negruzzo*, Per »gustare de' frutti spirituali de' Padri Jesuiti«. L'università di Brera nel sistema educativo borromaico, in: *Gian Paolo Brizzi/Jacques Verger*, Le università minori in Europa (secoli XV-XIX), Soveria Manelli 1998, 386.

78 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 4. Juni 1578, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 104, 131.

79 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 5. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 228, 272f.

80 Vgl. Spetiano an Borromeo, Rom, 14. März 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 234, 277.

81 Zu Borromeos Selbstverständnis als Erzbischof von Mailand und seiner Haltung gegenüber Rom siehe: *Giuseppe Alberigo*, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement, Münster 1995.

82 Vgl. *Adriano Bernareggi*, Il seminario e gli oblati, in: Humilitas. Miscellanea storica dei seminari milanesi 21 (November 1930 - Februar 1931), 685.

83 Vgl. *Bernareggi*, Seminario e gli oblati (Anm. 82), 685.

#Buch_RZ.indb 220 17.10.2010 18:04:50

richtung der so genannten Jesuitenuniversität »Brera« in Mailand und an der Gründung vieler Jesuitenkollegien andernorts beteiligt. Bei der Leitung seines 1564 gegründeten und von den Jesuiten geleiteten Diözesanpriesterseminars dachte er jedoch bald über andere Lösungen für die Leitung nach, da er mit den Jesuiten in zahlreiche Konflikte geraten war.[82] Im Hintergrund standen immer zwei grundsätzliche Probleme: Borromeo glaubte, dass die Jesuiten hauptsächlich eine Ordensspiritualität vermittelten, diese aber für zukünftige Diözesanpriester nicht passend sei. Außerdem wollte er bis in kleinste Details bei der Seminarleitung mitbestimmen und wollte, dass seine Anordnungen von den Jesuiten einfach ausgeführt würden, wogegen sich diese jedoch mehrfach sträubten. Die Lösung war die 1578 gegründete Kongregation der Oblaten: sie waren Weltpriester, die aber zusätzlich gelobten, sich uneingeschränkt in den Dienst des jeweiligen Erzbischofs zu stellen. Ostern 1579 übernahmen sie das Seminario Maggiore von den Jesuiten und im Sommer 1579 das neue Collegium Helveticum. Aufgrund der für ihn negativen Erfahrungen mit den Jesuiten scheint Borromeo für das Helveticum von Anfang an an eine andere Leitung gedacht zu haben. Ob er für das Helveticum zunächst – wie beim Mailänder Priesterseminar[83] – auch an andere Orden oder Kongregationen dachte, ist aus den Quellen jedoch nicht ersichtlich. Klar ist jedoch, dass Borromeo beim Helveticum von Anfang an darauf hinarbeitete, dass ihm allein die konkrete Ausgestaltung und »Regierung« des Kollegs zufiel und dass es vor allem gegenüber Rom, aber auch gegenüber den katholischen Orten möglichst autonom war.[84] Vor allem durch die Oblaten, die auch das Diözesanseminar und andere Mailänder Seminare leiteten, und den Besuch der Vorlesungen an der »Brera« waren das Helveticum und seine Studenten ganz in das Schul- und Seminarsystem Mailands, bei dem sowohl alte als auch neue Einrichtungen ineinander griffen, eingebunden.[85]

84 Über Spetiano sorgte Borromeo dafür, dass ihm in der Bulle die konkrete Ausgestaltung des Kollegs, das Erlassen von Regeln und Konstitutionen und die Aufnahme von Studenten reserviert war. Borromeo wollte sich zunächst auch nicht auf einen festen Verteilungsschlüssel für die Freiplätze auf die Orte festlegen, sondern auch hier ganz frei entscheiden und die am besten geeigneten Studenten aufnehmen können, unabhängig davon, aus welchem Ort sie stammten. Auf Anraten aus Rom hielt er sich dann jedoch an den Verteilschlüssel von insgesamt zwei Plätzen pro Ort. Er erlaubte den Orten jedoch zunächst, einen Studenten auf den Platz eines anderen Ortes zu schicken, der selbst keinen entsenden wollte, änderte dies jedoch später wieder ab, da er sah, dass ein Student nicht einfach aus dem Helveticum geschickt werden konnte, wenn der präsentierende Ort dann doch einen eigenen entsenden wollte. Die unterschiedlichen Regelungen unter Borromeo führten auch unter seinen Nachfolgern zu Problemen. So beriefen sich die Eidgenossen immer wieder auf Borromeos Erlaubnis, einen Platz anders zu besetzen, während die jeweiligen Erzbischöfe – aus den gleichen Gründen wie Borromeo oder wegen der finanziellen Situation des Kollegs – auf einem genauen Verteilschlüssel bestanden.

85 Vgl. *Negruzzo*, Collegij (Anm. 76), 109.

#Buch_RZ.indb 221 17.10.2010 18:04:50

3 Die weitere Entwicklung des Helveticums unter Borromeo (1580-1584)

Die kurze Zeit von der Gründung bis zum Tod Borromeos war für das Helveticum eine sehr bewegte Phase; dies lag einerseits daran, dass die regelmäßige Entsendung von Studenten für das Kolleg – wie ich aufgezeigt habe – von Seiten der Eidgenossen, Bündner und sonstigen Aufnahmeberechtigten erst langsam in Gang kam; auch kam es in den ersten Jahren verhältnismäßig häufig vor, dass Studenten sich von der kirchlichen Laufbahn abwendeten und das Kolleg verließen, was die Zusammenstellung der Studentenschaft häufig änderte. Andererseits lag die »bewegte Anfangsphase« auch an der Person Borromeos, der bewusst immer wieder Regelungen und Bestimmungen änderte, die Situation zu verbessern suchte, um sie den Gegebenheiten noch besser anzupassen. So gab es zunächst keine eigenen Regeln für das Kolleg, sondern man richtete sich mehr oder weniger nach den Regeln, die inzwischen für das Seminar galten.[86] Borromeo war nämlich der Auffassung, dass es am besten sei, Regeln erst festzusetzen, wenn der Betrieb eine Weile gelaufen ist.[87] Obwohl das Kolleg inzwischen besser dotiert war, mussten bereits am Anfang Schulden gemacht werden, da die Einkünfte mancher Propsteien aufgrund von Pensionen noch nicht in voller Höhe flossen und auch der vom Papst für die Anfangsphase zugesagte Unterstützungsbetrag nicht immer pünktlich ausbezahlt wurde. Auch die Unterbringung des Kollegs in der ehemaligen Humiliatenpropstei Santo Spirito erwies sich als unglücklich. Borromeo, der schon kurz vor der Errichtung des Kollegs von Santo Spirito nicht mehr überzeugt gewesen war, dann aber nachgab, bemühte sich 1582 von Neuem um eine andere Unterbringung für das Kolleg. Offenbar war die Situation in Santo Spirito so beengt, dass 1583 fünf Studenten auswärts untergebracht werden mussten.[88] Man diskutierte gerade, ob man wegen der Enge und der Sommerhitze nicht 15 Studenten entlassen sollte, als es Borromeo gelang, Kirche und Gebäude von Santa Maria dell'Assunzione in Porta Nuova für die Unterbringung des Kollegs zu kaufen, wohin das Kolleg im

86 Vgl. *Vittani*, Collegio Elvetico (Anm. 49), 852.
87 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 2. April 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 249, 290.
88 Sie waren in der Casa degli Orfani di San Martino untergebracht. Vgl. *Vittani*, Collegio Elvetico (Anm. 49), 854.
89 Vgl. *Vittani*, Collegio Elvetico (Anm. 49), 855f.
90 Ein Brief der Deputaten des Kollegs an den Kardinal Hohenems vom 19. September 1585 beziffert die Schulden auf ca. 8500 Kronen. Eine Kopie des Briefes ist im Staatsarchiv Luzern (StALU AKT 19B/430) zu finden.
91 Vgl. Borromeo an Spetiano, Mailand, 2. April 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 249, 289.
92 Vgl. Borromeo an Bonomi, Rom, Mitte September 1579, gedruckt in: *Steffens/Reinhardt*, Nuntiatur I (Anm. 1), Nr. 418, 519.
93 Vgl. den Bericht über die Verhandlungen der schweizerischen Gesandten mit Borromeo im Juli 1587 im Staatsarchiv Luzern (StALU AKT 19B /427).
94 Vgl. Übersetzung eines Briefs von Borromeo an die katholischen Orte, 2. Januar 1584, im Staatsarchiv Luzern (StALU AKT 19B/428).

#Buch_RZ.indb 222 17.10.2010 18:04:50

Herbst 1583 umzog.[89] Durch den Kauf des neuen Sitzes wurde die Schuldenlast, die auf dem Helveticum lastete, jedoch nochmals größer.[90] Auch die Aufnahmebedingungen wurden von Borromeo laufend angepasst: Borromeo war schon zu Beginn klar, dass er viele Studenten nicht würde aufnehmen können, würde er die Befähigung zum Hören der Logik-Klasse verlangen.[91] Deshalb wollte sich Borromeo zu Beginn in dieser Hinsicht nicht zu sehr festlegen. An Bonomi schrieb er, Studenten mit ausreichender Vorbildung für die Logik-Klasse würde er aufnehmen, über weniger Vorgebildete wünsche er ausführlichen Bericht, um zu verhindern, dass ein Student umsonst nach Mailand reisen würde, denn dann würde er lieber geeignetere Studenten aufnehmen.[92] Da Borromeo offenbar aber immer wieder die Aufnahme von Studenten aufgrund ungenügender Vorstudien verweigerte, beschwerten sich die katholischen Orte.[93] Schließlich bestimmte Borromeo 1584, dass die Studenten aus Orten mit höheren Schulen – also Luzern und Freiburg – zur Rhetorik tauglich sein sollten, die aus den anderen Orten sollten mit der Grammatik begonnen haben.[94] Zur bewegten Anfangsphase unter Borromeo trug noch bei, dass es bereits in dieser Zeit zu Klagen und Aufruhr unter den Studenten kam. So klagten die Studenten aus den katholischen Orten wiederholt darüber, dass es zu viele »Welsche« im Kolleg gebe und sich niemand um die Schweizer kümmere.[95] Angesichts immer wieder veränderter Bestimmungen verwundert es nicht, dass in den katholischen Orten oft keine Klarheit über die organisatorischen Einzelheiten des Kollegs bestand. Für Borromeo war es jedoch, wie beim Seminario Maggiore, selbstverständlich, dass das Kolleg ganz ihm unterstellt war und er – obwohl die Leitung den Oblaten anvertraut war und für die Verwaltung des Kollegs eine Kommission aus Deputaten bestand – immer wieder direkt eingriff und Dinge veränderte. Als Borromeo im November 1584 starb, gab es für das Helveticum keine definitiv gültigen Regeln oder Konstitutionen; das meiste war von Borromeo gewissermaßen »ad hoc« oder »ad interim« bestimmt worden. Dies war zwar für Borromeos Führungsstil am besten, erwies sich aber nun – angesichts seines plötzlichen Ablebens – für das Kolleg eher als Nachteil.

95 Vgl. Brief der Studenten aus dem Collegium Helveticum, Mailand, 24. April 1581, im Staatsarchiv Luzern (StALU AKT 19B/425). Die Tatsache, dass sich viele »Welsche« im Kolleg befanden, könnte angesichts der Zahl von 36 Konviktoren im Dezember 1581 durchaus zutreffend gewesen sein. Vgl. *Vittani*, Collegio Elvetico (Anm. 49), 857, Anm. 2.

#Buch_RZ.indb 223 17.10.2010 18:04:50

4 Ausblick auf die Zeit nach Carlo Borromeo

Der Tod Borromeos brachte das Kolleg vor allem wegen der großen Schuldenlast in Schwierigkeiten. Borromeos Nachfolger als Erzbischof von Mailand, Gaspare Visconti, versuchte zwar die Schulden durch Einsparungen abzubauen, was ihm jedoch nicht gelang und den Unmut der Schweizer erregte. Vermutlich nicht zu Unrecht war man in den katholischen Orten und auch in Mailand der Meinung, dass die Schulden unter Borromeo und Gregor XIII. – der 1585 starb – schnell abgetragen worden wären.[96] Visconti, der nicht über solche Verbindungen in Rom verfügte wie Borromeo, konnte dort keine zusätzlichen Einkünfte oder Geldzahlungen für das Kolleg locker machen.[97] Die Situation des Helveticums entspannte sich erst wieder etwas unter Federico Borromeo. Unter ihm erlebte das Kolleg eine gewisse Konsolidierung, die sich auch in der Errichtung eines neuen Gebäudes, des »Palazzo« des Helvetischen Kollegs zeigte, der – zumindest in wesentlichen Teilen – bis heute Bestand hat.[98] Im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts war die Situation des Kollegs jeweils mehr oder weniger von den wirtschaftlichen Umständen und jeweiligen Erzbischöfen geprägt, denen die Angelegenheiten des Kollegs nach wie vor ganz unterstellt waren.

5 Fazit: Die Bedeutung des Collegium Helveticum

Wenn man nur die Zahl der Studenten betrachtet, die vom letzten Drittel des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des 17. Jahrhunderts im Collegium Helveticum studiert haben, so fällt diese, im Vergleich zu den an den schweizerischen Jesuitenkollegien ausgebildeten Klerikern, kaum ins Gewicht. Trotzdem ist die Bedeutung des Helvetischen Kollegs für die katholische Eidgenossenschaft und die zugewandten Orte nicht zu unterschätzen: Das Helveticum verschaffte zahlreichen Klerikern eine vom Geist der katholischen Reform inspirierte theologische und seelsorgerliche Ausbildung. Es war der bevorzugte Ausbildungsort für Söhne aus den führenden Familien der katholischen Orte, die die geistliche Laufbahn einschlugen. Der lange Aufenthalt von Studenten im von Carlo Borromeo und seinen Reformen geprägten Mailand dürfte die Beziehungen zwischen der Schweiz und dem norditalienischen Reform- und schließlich Barockkatholizismus mit Sicherheit nachhaltiger geprägt haben als es sich in Studentenzahlen quantifizieren lässt.

96 Dies äußern beispielsweise die Deputaten des Collegium Helveticum in einem Brief an Kardinal Hohenems vom 19. Mai 1585. Eine Kopie dieses Briefes befindet sich im Staatsarchiv Luzern (StALU AKT 19B/430).

97 Vgl. dazu *Agostino Borromeo*, Gaspare Visconti, arcivescovo di Milano e la Curia Romana (1584-1595), in: Studia Borromaica. Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna 1 (1987) 9-44.

98 Heute ist darin das Mailänder Staatsarchiv untergebracht.

#Buch_RZ.indb 224 17.10.2010 18:04:50

Zusamenfassung
Zu den Bemühungen Carlo Borromeos zur Stärkung der katholischen Kirche in der Eidgenossenschaft, den Drei Bünden und deren zugehörigen Gebieten gehörten seine Anstrengungen um einen besser gebildeten Klerus. Dazu gehörte auch die Gründung eines eigenen Kollegs, des Collegium Helveticum, für Studenten aus der katholischen Eidgenossenschaft und den Drei Bünden im Jahr 1579. Im Beitrag werden vor allem die Vorgänge, die zur Gründung führten und die ersten Jahre unter Carlo Borromeo beleuchtet. Außerdem wird die Integration des Collegiums ins gesamte Seminar- und Ausbildungssystem im borromäischen Mailand dargestellt.

Abstract
Part of his effort to strengthen the Catholic Church in the Swiss confederation, in the Grisons and their territories, was Carlo Borromeos struggle for a better education of the clergy. Therefore, he founded a college especially for catholic students from the Swiss confederation and the Grisons in Milan called Collegium Helveticum. In this article, above all, the proceedings that led to the foundation of the college in 1579 are described. Also, this article deals with the integration of the Collegium Helveticum in the educational system of seminaries, colleges and schools in 16th and 17th century in Milan.

#Buch_RZ.indb 225 17.10.2010 18:04:50

Katechetische und homiletische Aspekte zur Zeit Borromeos

von Stephan Leimgruber

Die Charakterisierung Hubert Jedins von Carlo Borromeo (1538-1584) und seinem Wirken dürfte zutreffen: Sein Weg und Ziel war es, Seelsorger zu werden, Verantwortung für Menschen (Seelen) zu tragen, ein »guter Hirt« zu sein.[1] Dieses sein Hauptmotiv bezog sich auf das Heil der Menschen (»Salus animaram suprema lex«[2]) und wird auch in seinen Predigten und im Aufgreifen der katechetischen Impulse der katholischen Tradition transparent, die er als Bischof in den Dienst der katholischen Reform und der Verwirklichung der Trienter Konzilsbeschlüsse gestellt hat. Deshalb ging der Mailänder Erzbischof nicht mit einem neuen und originellen Katechismus in die Geschichte der Religionspädagogik ein und nicht als Verfasser einer herausragenden Homiletik in die Pastoraltheologie. Weit mehr berief er Ordensleute und richtete durch sie Schulen ein, die Bestand haben sollten. Persönlich verfasste er »Predigtgrundsätze« für die Seelsorger, die damals eine willkommene Orientierungshilfe waren und die im Kontext moderner Homiletik heute recht aktuell sind. Im deutschen Sprachraum hat sie Balthasar Fischer im Jahr 1952 ein erstes Mal gewürdigt.[3]

1 *Hubert Jedin*, Der hl. Karl Borromäus – neu gelesen, in: Geist und Leben 42 (1969) 373-387; 377. Literatur: *Giuseppe Alberigo*, Art. Borromeo, Carlo (1538-1584), in: TRE, Bd. 7, Berlin 1981, 83-88; *Bernhard A. G. Carlen / P. Rainald Fischer / Josef Grünenfelder / Heinz Horat* (Hg.), Kunst um Karl Borromäus, Luzern 1996; *Johannes Duft*, Die Glaubenssorge der Fürstäbte von St. Gallen im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Seelsorgegeschichte der katholischen Restauration als Vorgeschichte des Bistums St. Gallen (Diss. Fribourg), Luzern 1944; *Hubert Jedin*, Carlo Borromeo, Roma 1971; *Joseph Anton Keller*, Der heilige Karl Borromäus. Satzungen und Regeln der Gesellschaft der Schulen christlicher Lehre, Paderborn 1896; *Gisbert Kranz*, Carlo Borromeo, in: *ders.*, Sie lebten das Christentum. 28 Biographien, Regensburg 1975, 189-204; *Karl Kardinal Lehmann*, Karl Borromäus. Ein heiliger Reformer, in: *Michael Langer* (Hg.), Licht der Erde. Die Heiligen. 100 Großgeschichten des Glaubens, Augsburg 2006, 438-443; *Eugen Paul*, Religiös-kirchliche Sozialisation und Erziehung in Kindheit und Jugend, in: *Walter Brandmüller* (Hg.), Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte. Bd. 2: Von der Glaubensspaltung bis zur Säkularisation, St. Ottilien 1993, 557-612; *Johann Michael Sailer*, Der heilige Karl Borromäus, Kardinal der Römischen Kirche und Erzbischof von Mailand, Augsburg 1823.

2 *Jedin*, Borromäus (Anm. 1), 378.

3 *Balthasar Fischer*, Predigtgrundsätze des heiligen Karl Borromäus, in: Trierer Theologische Zeitschrift 61 (1952) 213-221.

4 Vgl. *Stephan Leimgruber*, Ethikunterricht in den katholischen Gymnasien und Lehrerseminaren der Schweiz / Praktische Theologie im Dialog, Bd. 3, Fribourg 1989, 20-60.

5 *Eugen Paul*, Barock und Aufklärung. Geschichte der christlichen Erziehung, Bd. 2, Freiburg 1995, 66-67.

#Buch_RZ.indb 226 17.10.2010 18:04:50

1 Glaubensreform durch Bildungsreform

Bekanntlich rief der »Protector Helvetiae« Jesuiten und Kapuziner in die Schweiz und vertraute ihnen die religiöse Volksbildung und den Aufbau von Gymnasien an. Analog zur protestantischen Seite sollte die katholische Reform durch eine allgemeine Bildungsreform in Gang gesetzt werden. Noch im 16. Jahrhundert entstanden in der damaligen Schweiz drei Jesuitengymnasien: 1574 in Luzern, 1580 in Fribourg (mit der Schlüsselfigur Petrus Canisius) und 1590 in Porrentry. Auf Borromeos Initiative geht auch das Collegio Papio in Locarno zurück, das 1584 gegründet wurde. Drei weitere Jesuitengymnasien folgten im 17. Jahrhundert, nämlich 1646 in Bellinzona und Solothurn und 1662 in Brig. Gemeinsam war diesen Gymnasien eine solide Einführung in die klassische Philosophie, in die antike Literatur und in die christliche Religion in ihrer katholisch konfessionellen Ausprägung. Bildungsziele waren Demut vor Gott, weise und eloquente Frömmigkeit, die Erkenntnis und Liebe zum Schöpfer, die Fähigkeit der Unterscheidung der Geister, eine christusbezogene Marienfrömmigkeit sowie die Pflege des sozialen Apostolates.[4] Glaubensreform geschah durch Bildungsreform.

Die von Borromeo gerufenen Kapuziner widmeten sich der religiösen Volksbildung durch Predigt und Seelsorge. Wie aber die damalige Volksmission und die nur teilweise bestehenden Pfarreien ausgesehen haben, ist weitgehend unbekannt. Im 19. Jahrhundert erlangten die Gymnasien in Stans und Appenzell die eidgenössische Anerkennung der Matura für die gymnasiale Oberstufe.

2 Religiöse Bildung und Erziehung

Von der religiösen Bildung und Erziehung im 16. Jahrhundert sollten wir uns keine Idealvorstellungen machen. Es gab noch keine allgemeine Schulpflicht, keinen obligatorischen, gesetzlich verankerten Religionsunterricht und keine umfassende flächendeckende Pastoral, die alle Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen einbezogen hätte. Das damalige Schulgeld an öffentlichen Schulen, auf das die Ordensschulen weitgehend verzichteten, war kein Ansporn zur Bildung benachteiligter Schichten etwa in ländlichen und Bergregionen. Auch gegenüber einer gelegentlich idyllisch gezeichneten Hauskatechese wird man eher kritische Anfragen haben, obwohl sie eine große Chance nachhaltiger religiöser Bildung gewesen wäre. Eugen Paul, historisch arbeitender Religionspädagoge, bemerkt im Jahre 1995, dass damalige Visitationsberichte (u. a. Martin Luthers Visitationsberichte) von dem »niederschmetternden Eindruck« religiösen Wissens sprechen und davon, dass die Eltern ihre Erziehungs- und Unterweisungspflicht nicht ernst genommen hätten.[5]

#Buch_RZ.indb 227 17.10.2010 18:04:50

Die Hauptwege der religiösen Bildung und Erziehung waren:
- die sonntägliche »Christenlehre« auf katholischer Seite, die als Pendant zur »Kirchenlehre« auf evangelischer Seite zu sehen ist und auch für Erwachsene gedacht war;
- eine gewisse religiöse Bildung in den Volksschulen, die Mesnern anvertraut waren;
- eine intensive religiöse Bildung (auch durch klassische Sprachen) in den Lateinschulen oder Akademien in größeren Städten, welche eher auf evangelischer Seite künftige Geistliche, Beamte und gehobene Bürger ausbildete;
- in Mädchenschulen, soweit sie damals bestanden und
- in den katholischen Jesuitengymnasien, in denen Bibel- und Katechismusunterricht regelmäßig stattfanden.

2.1 Religiöse Bildung auf evangelischer Seite

Gut vierzig Jahre vor Borromeos erster Schweizer Reise gab der Augustiner-Mönch Martin Luther zwei Katechismen heraus, die dazu dienen sollten, die Kirche aus der Quelle der heiligen Schrift zu erneuern: Der *Kleine Katechismus* (1529), wörtlich: *Enchiridion. Der kleine Catechismus für die gemein. Pfarrer und Prediger*[6]. Er richtete sich an die Pfarrer, deren geringes Glaubenswissen Luther im Vorwort beklagte. Der *Große Katechismus*, ursprünglich *Deutsch Catechismus* (1529) genannt,[7] bot einen Gesamtentwurf der reformatorischen Theologie. Beide sind aus einer mehrfach gehaltenen Predigtreihe hervorgegangen und enthalten eine »Kinderlehre, die jeder Christ unbedingt lernen soll«. Damit ist der Begriff »Kinderlehre« in der Bedeutung des Katechismus zu unterscheiden von der Institution »Kinderlehre«, die am Sonntag abgehalten wurde und in der evangelischen Tradition bis heute so verstanden wird. Sowohl der Kleine wie der Große Katechismus weisen dieselbe inhaltliche Struktur in fünf Hauptkapiteln auf, deren Reihenfolge sich allerdings auf Grund der Rechtfertigungslehre von der Struktur der katholischen Katechismen unterscheidet:

1 Gebote
2 Credo
3 Vaterunser
4 Taufe
5 Abendmahl

6 Der kleine Katechismus Doktor Martin Luthers, Gütersloh (1958), ²1982; *Albrecht Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismus, Bd. 15, hg. von *Gottfried Seebaß*, Göttingen 1990 1994; *Hans-Jürgen Fraas*, Katechismustradition. Luthers kleiner Katechismus in Kirche und Schule, Göttingen 1971.

7 *Martin Luther*, Großer Katechismus in heutiges Deutsch übertragen von Detlev Lehmann, Oberursel 1982.

#Buch_RZ.indb 228 17.10.2010 18:04:50

Die Gebote sind deshalb an erster Stelle, weil sie die Sündhaftigkeit des Menschen aufzeigen sollen, in die hinein Gottes alleinige Gnade wirkt. Jeder Werkgerechtigkeit soll der Boden entzogen werden. Glaube allein wirkt Seligkeit.

Das *didaktische Arrangement* zur Zeit Luthers dürfte den Katechismustext (z. B. Credoartikel) in die Mitte gerückt haben. Er wurde vorgetragen und anschließend von den Anwesenden (wohl laut) wiederholt. Darauf folgte die Erläuterung des Pfarrers. Schließlich folgten Frage und Antwort, wie sie im Katechismus aufgeführt sind. – Schon früh, nicht erst zur Zeit der Aufklärung, gab es Kritik an dieser Methode, insbesondere am Memorieren ohne zu verstehen. Aber Memorieren gehörte zum festen Bestand des Katechismusunterrichts. Martin Luther hielt es für nützlich zur besseren Schriftkenntnis, denn Katechismen sollten keine zusätzliche Lehre neben der Bibel darstellen, sondern eine Summe der heiligen Schrift bieten. Dabei verstand man die Bibel als inspirierte Schrift wortwörtlich. Es gab noch keine historisch-kritische Exegese! Im Kleinen Katechismus sind ferner *Gebete* für den täglichen Gebrauch hinzugefügt: Morgen-, Abend- und Tischgebete. Hier wird das Bemühen Luthers um religiöse Praxis der Gläubigen ebenso spürbar wie das Bemühen um den Aufbau eines religiösen Grundwissens.

Als neues literarisches Genre und weiteres didaktisches Material sind *Bibelsprüche* aufgeführt. Sie sollten jeweils die ganze Bibel in einem »Fragment« zum Ausdruck bringen. Bis heute ist diese Spruchdidaktik in der evangelisch reformierten Tradition lebendig, etwa bei den selbst zu wählenden Konfirmandensprüchen oder in den so genannten »Losungen« als biblische Tagessprüche. Überhaupt war die Biblische Unterweisung ganz zentral. In den Lateinschulen legte man Gewicht auf das Beherrschen der biblischen Sprachen. Johannes Calvin begann in den oberen Klassen den Unterricht mit der Lektüre des Lukasevangeliums und mit Abschnitten aus der Apostelgeschichte in der *griechischen Ursprache*.

In der Nachfolge Martin Luthers verfassten zahlreiche weitere Reformatoren Katechismus-Lehrbücher: In Zürich Leo Jud (1482-1542) und Ulrich Zwingli (1484-1531) sowie Heinrich Bullinger; in Straßburg Martin Bucer (1491-1551): *Kurze schriftliche Erklärung* (1534) und *Kurzer Catechismus* (1537). In Genf wurden zwei Katechismen (1527 und 1545) von Johannes Calvin (1509-1564) verbreitet, die insgesamt 363 Fragen enthielten und auf 53 Sonntage verteilt werden sollten: *Instruction et confession de foy* (1545).

Eine große Wirkung erzielte der *Heidelberger Katechismus* (1563), eigentlich: »Catechismus oder christlicher Unterricht, wie er in Kirchen und Schulen der Kurfürstlichen Pfalz geschrieben wird«. Mit seiner berühmt gewordenen Eröffnungsfrage »Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?« bringt er die Motive des Kreuzes und des Trostes im Krankheitsfalle zum Ausdruck. Die Antwort auf die Frage lautet: »Dass ich mit Leib und Seele im

#Buch_RZ.indb 229 17.10.2010 18:04:50

Leben und im Sterben nicht mir, sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre«[8], eine Formulierung, die an das Niklaus von Flüe (1417-1487) zugeschriebene Gebet »Mein Herr und mein Gott« erinnert. Die beiden Katechismen Martin Luthers und der Heidelberger Katechismus erhielten den Rang von kirchenrechtlichen, verbindlichen Dokumenten und wurden 1580 in die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche aufgenommen. Im 16. und 17. Jahrhundert bildeten die Katechismusexamen die Zulassungsvoraussetzung für das Abendmahl. Dabei wurden die auswendig gelernten Texte abgefragt, nachdem sie »zergliedert« (aufgeteilt) wurden.

Die Katechismen der Reformatoren mit ihren Gebeten und Hinführungen zu den Sakramenten, dazu die Bibelsprüche und viele Kirchenlieder konstituieren bis heute die »protestantische Identität«. Die Botschaften all dieser Medien religiöser Bildung drangen in die Köpfe und Herzen der Menschen, wenn auch nicht bei allen, und trugen dazu bei, »das protestantische Christentum sprachmündig werden zu lassen«[9]. Die angestrebte Kirchenreform geschah durch eine allgemeine Bildungsreform.[10]

2.2 Religiöse Bildung auf der katholischen Seite

Es dauerte über ein Vierteljahrhundert, ehe die katholische Kirche Luthers Katechismen ein ebenbürtiges Äquivalent entgegenstellen konnte, nämlich die drei Varianten von Katechismen des Petrus Canisius und im Anschluss an das Konzil von Trient den Catechismus Romanus (1566). Etwas später kamen die beiden Katechismen Robert Bellarmins (1542-1621) hinzu.[11] Sie stellen unpolemische Antworten auf die neue Lehre der Reformatoren dar und bestätigen den traditionellen überlieferten Glauben, etwa von den Sakramenten, ohne explizit und theologisch angemessen auf Martin Luthers Lehre der Rechtfertigung einzutreten.

8 Der Heidelberger Katechismus für den Jugendunterricht in evangelischen Gemeinden. Vereinfachte Ausgabe, Neukirchen Vluyn ^{8}1981, 7.
9 *Hartmut Jetter*, Erneuerung des Katechismusunterrichts (BPTh), Heidelberg 1965.
10 Vgl. *Friedrich Schweitzer*, Religionspädagogik, Lehrbuch Praktische Theologie, Bd. 1, Gütersloh 2006, 27-36.
11 *Robert Bellarmin*, Katechismen Glaubenbekenntnis Vaterunser, übersetzt und herausgegeben von *Andreas Wollbold*, Würzburg 2008.
12 *Petrus Canisius*, Der Große Katechismus Summa doctrinae christianae (1555), ins Deutsche übertragen und kommentiert von *Hubert Filser / Stephan Leimgruber*, Regensburg 2003, 25-33.
13 Sein Verfasser, Petrus Canisius (1521-1597), stammte aus dem niederländischen Nijmwegen und war beeinflusst von der »devotio moderna«, einer religiösen Erneuerungsbewegung des 14. Jahrhunderts, die großen Wert auf die innere, persönliche Frömmigkeit durch imitatio Christi und Herz-Jesu-Verehrung legte. 22jährig zum Priester geweiht, nahm Canisius eine weitreichende Lehr- und Predigttätigkeit auf, die ihren Niederschlag in einem umfassenden Schrifttum fand. Er wirkte als Mitarbeiter von Ignatius von Loyola, als päpstlicher Theologe auf dem Konzil

#Buch_RZ.indb 230 17.10.2010 18:04:50

Der *Große Katechismus*[12] wurde 1551 von König Ferdinand I. in Wien in Auftrag gegeben. Die Jesuiten Claude Le Jay, Nikolaus Goudanus und Petrus Canisius[13] widmeten sich der Aufgabe, und nach dem Tod von Le Jay 1552 übernahm Petrus Canisius die Federführung und brachte ihn als *Summa doctrinae christianae* 1555 in Wien auf Latein heraus, 1556 in deutscher Übersetzung. Es handelt sich um eine theologische Summe bzw. eine vollständige Kurzdogmatik mit 213 Fragen und Antworten in fünf oder sechs Hauptstücken für Geistliche, Studenten und gebildete Laien. 1566 erschien eine erweiterte Fassung, welche die Trienter Konzilsdekrete einarbeitete.[14]

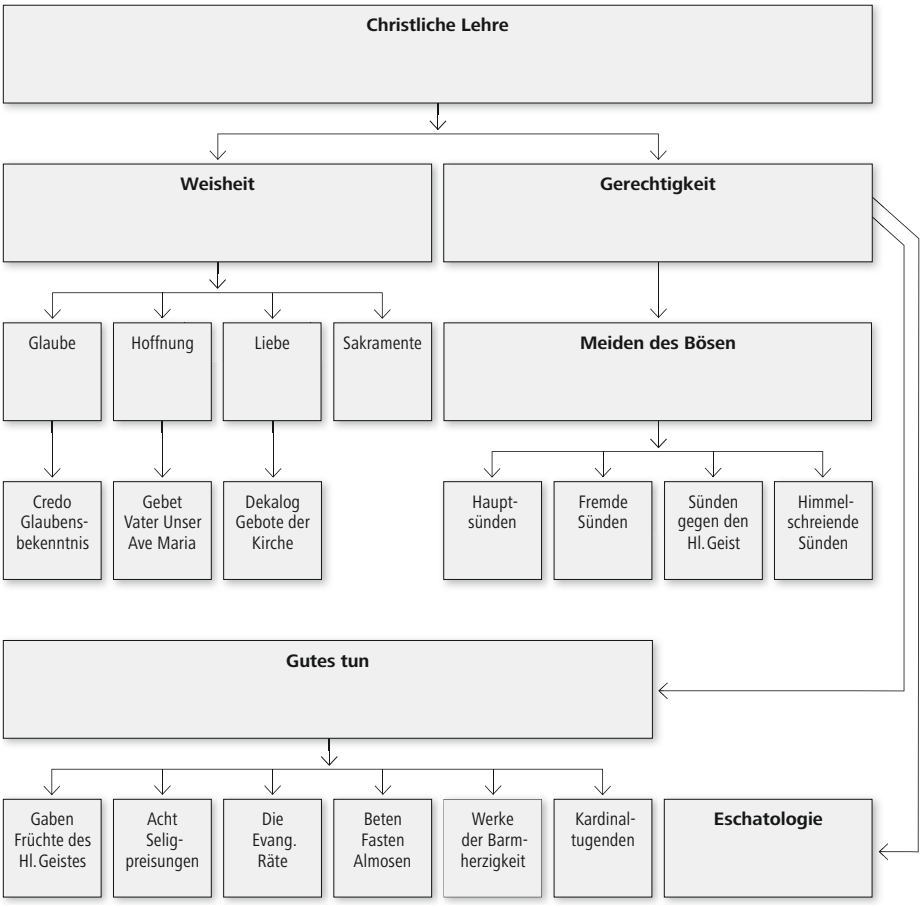
1556 erschien in Ingolstadt der *Catechismus minimus*, der *Kleinste Katechismus* mit 59 Fragen und Antworten als Auszug des Großen Katechismus; er war als Abriss der Glaubenslehre für das Volk und den ersten Religionsunterricht der Kinder bestimmt, ausgestattet mit Geboten zur Einübung religiöser Vollzüge. Schließlich erschien 1558/59 in Köln der *Parvus Catechismus catholicorum* für den Gebrauch in Lateinschulen. Alle drei Ausgaben waren Erfolgsbücher mit unzähligen Auflagen und Übersetzungen, am meisten der Kleine Katechismus. Carlo Borromeo benützte sie rege.

von Trient, als Mitglied der Indexkongregation, als Berater der Nuntien und wurde erster Provinzial der oberdeutschen Provinz. Er gründete mehrere Jesuitenkollegien, auch das in Fribourg. In theologischen Fragen vertrat Canisius den offiziellen Standpunkt, mit Ausnahme des Laienkelches, den er mit den Protestanten befürwortete. Infolge von Differenzen mit seinem Nachfolger (u. a. in der Zinsfrage) kam er 1580 in die Schweiz und zwar nach Luzern, Bern und Fribourg, wo er 17 Jahre bis zu seinem Tode blieb. In der Kollegkirche St. Michel in Fribourg fand er seine letzte Ruhestätte.

14 *Friedricus Streicher* (Hg.), S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Latini et Germanici, Pars Prima Catechismi Latini, Romae/Monachii 1923. Vgl. *Canisius*, Der Große Katechismus (Anm. 12).

#Buch_RZ.indb 231 17.10.2010 18:04:50

Inhalt und Aufbau des »Großen Katechismus« des Petrus Canisius



Im Vergleich zu Luthers Katechismen
entsprachen sich zunächst die ersten vier Hauptstücke,
abgesehen von der Umkehrung der Reihenfolge.
Katechismen M. Luthers:
3, 1, 4, 2 (Gebote, Credo, Taufe, Abendmahl, Gebete)
Katechismen P. Canisius:
1, 2, 3, 4 (Credo, Gebete, Gebote, Sakramente,
Sünden- u. Tugendenlehre, Eschatologie)

#Buch_RZ.indb 232 17.10.2010 18:04:50

Bei der Lehre über die Sakramente wurde der historische Entwurf Luthers nicht berücksichtigt und alle Sakramente auch historisch als von Jesus Christus eingesetzt erklärt. Stark ausgebaut wurde die Sündenlehre mit dem mittelalterlichen »Spielmaterial« aus den Bußhandbüchern, das bei den Kirchenvätern und in den biblischen Sünden- und Lasterkatalogen verortet ist. Zu den *Hauptsünden* zählten: Stolz, Habsucht, Genusssucht, Neid, Völlerei, Zorn und Missmut. Von »fremden Sünden« sprach man deshalb, weil Urheber und Ausführerender verschiedene Personen waren. Zu den neun fremden Sünden zählten: Ratschlag, Befehl, Zustimmung, Verwirrung, Lob, Heuchelei, das Verschweigen fremder Schuld, Nachsicht und Teilnahme ohne Ausübung. Zu den »Sünden wider den heiligen Geist«, die biblisch schwer fassbar sind, subsumierte man: die Anmaßung der Barmherzigkeit Gottes, die Verzweiflung, der Kampf gegen die erkannte Wahrheit, der Neid auf Taten der Nächstenliebe, Hartnäckigkeit, das Verharren in einer Sünde und die Unbußfertigkeit. »Himmelschreiende Sünden« waren Mord, Sodomie, die Unterdrückung der Armen und die Vorenthaltung des gerechten Lohnes.[15] Größeres Gewicht als die Sündenlehre erhielt die Tugendlehre und die guten Werke, die Seligpreisungen, Früchte des Geistes (vgl. Gal 5,22) und die geistlichen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit. Neu als 6. Hauptstück tauchte eine Minieschatologie auf mit der Lehre von den letzten Dingen: Gericht, Himmel, Hölle und Fegefeuer. Die Betonung des Katechismus liegt auf der Sündenlehre und auf der Werkgerechtigkeit als Bedingungen für das ewige Heil. Es ist die katholische Variante der kirchlichen Dogmatik für Kinder und Jugendliche, angewandt auf den Katechismusunterricht und gegossen in Fragen und Antworten. Die canisianischen Katechismen definierten die vollständige Lehre der Kirche ad intra, die man als eine immerwährende, unveränderliche Lehre verstand. Die erste Frage und Antwort des heilig gesprochenen und zum Kirchenlehrer erhobenen Petrus Canisius äußert sich auch zu den Juden und Muslimen, was neuerdings keiner Aktualität entbehrt.

»*Frage*: Wer darf Christ genannt werden? *Antwort*: Der, der die heilsame Lehre Jesu Christi, des wahren Gottes und Menschen, in seiner Kirche bekennt und daher alle Kulte und Abspaltungen, die außerhalb der Lehre und der Kirche Christi überall bei den Völkern gefunden werden, wie z. B. die jüdische, die muslimische, als häretisch verurteilt und ganz und gar verabscheut; der ist wirklich ein Christ und ruht fest in der Lehre Christi.«

Heute ist es schlicht verblüffend, was in diesem Schlüsselkatechismus zum offiziellen christlichen Leben gehörte, nämlich die vorkonziliäre Lehre der Kirche über die nicht christlichen Religionen.

15 *Canisius*, Katechismus (Anm. 14), 198-229.

#Buch_RZ.indb 233 17.10.2010 18:04:51

Zur Unterrichtspraxis

Wie man mit dem Katechismus verfahren hat, darüber gibt es verschiedene Berichte bis hin zu Schilderungen von Sonntagschristenlehren als Wortgottesdienste mit Gebeten, Liedern und Katechismusvorträgen.

Jeden Samstagmorgen wurde in den Jesuitenkollegien aus dem Katechismus des Petrus Canisius gelehrt und deklamiert. Die Schüler der unteren Gymnasialklassen hatten Fragen und Antworten aus dem Kleinen Katechismus auswendig vorzutragen, die älteren Schüler aus dem Großen Katechismus. Dieses in der Lehrordnung Acquaviva festgehaltene Lehrmittel bildete zusammen mit der Heiligen Schrift den Grundstock für die explizit religiös-sittliche Unterweisung. Auf dem Hintergrund der Reformation und Gegenreformation entstanden, wollte es die bewährte, traditionelle Lehre der katholischen Kirche darstellen und den jungen Menschen ins Gedächtnis einprägen.

Im Anschluss an das Konzil von Trient (1545-1563) wurde unter der Leitung Borromeos der *Catechismus Romanus* (1566) als fortlaufender Text (ohne Fragen und Antworten) und kirchenamtlicher Leitfaden zuhanden der Bischöfe und Pfarrer für die Glaubensunterweisung von Taufbewerbern und Gemeindemitgliedern verfasst. Auf der Basis dieses Katechismus sollten Diözesankatechismen für den Religionsunterricht und die Christuslehre entstehen. Der Aufbau enthielt vier Hauptstücke:

- Gottes Offenbarung in der Geschichte und die Antwort der Glaubenden im Credo;
- das heilend-heiligende Handeln der Kirche durch die Sakramente und Sakramentalien (Segnungen);
- die Antwort auf Gottes Bundesangebot in der christlichen Lebensführung gemäß Doppelgebot und Dekalog und
- die Gebete Vaterunser und Ave Maria.

Der *Catechismus Romanus* galt neulich für den *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992) als Orientierungsrahmen.[16]

16 Katechismus der Katholischen Kirche, München/Wien 1993.
17 *Gottfried Adam/Klaus Goßmann*, Katechismus und Katechismusunterricht, in: Handbuch für die Arbeit mit Konfirmandinnen und Konfirmanden, hg. vom Comenius-Institut in Verbindung mit dem Verein KO-Praxis, Gütersloh 1998, 454-472; 455.
18 *Herbert Stettberger*, Religionsdiaktische Einordnung des canisianischen Katechismuskonzepts, in: Petrus Canisius. Der Große Katechismus, Regensburg 2003, 323-334, 326.

#Buch_RZ.indb 234 17.10.2010 18:04:51

Didaktische Reflexion

Das Ziel religiöser Lehr- und Lernprozesse mit dem Katechismus als zentralem Unterrichtshilfsmittel bestand darin, den Glauben der Kirche verständlich kurz zu fassen und einer breiten Bevölkerung (auch schriftlich) weiterzugeben. Dies geschah durch die Strukturierung des Glaubenswissens nach verschiedenen Bereichen in konzise Fragen und Antworten. Der Priester als Katechet erklärte zunächst den Gegenstand der Frage und fasste das Ergebnis in einer Antwort zusammen, welche die Schülerinnen und Schüler auswendig zu lernen und in der folgenden Stunde als memoriertes Wissen wiederzugeben hatten. Im Laufe der Schulzeit wurde das gesamte Katechismuswissen dreimal wiederholt (Lernen in konzentrischen Kreisen) und altersgemäß mehr oder weniger differenziert angepasst, um den Schülern allmählich die ganze und vollständige Wahrheit des christlich-kirchlichen Glaubens einzuprägen.

Der didaktische Schwerpunkt lag katholischerseits auf dem *Wissen und Behalten* der kirchlichen Lehre. *Sprachliche, kognitive, intellektuelle und memorative Lernvorgänge* standen somit im Vordergrund. Der Katechismus war ein »Lern- und Paukbuch«[17]. Es ging um den »objektiven« überall und zu allen Zeiten gültigen vollständigen Glauben der Kirche. Dieser existierte zeitlich vor den Schülern. Er wurde ihnen weitergegeben, ohne dass sie ihre eigenen Gedanken, Fragen und Antworten dazu hätten einbringen können. Sie waren wie kleine Erwachsene, die sich allmählich die Glaubensgestalt der Kirche aneigneten. Die Devise lautete also: »Memorieren, nicht reflektieren«[18]. Gefragt war nicht der Glaubenssinn der beteiligten Schüler; es gab keine so genannte »Kindertheologie« im Sinn eines berechtigten religiös-theologischen Denkens eines Kindes. Die heute so wichtig gewordene strukturgenetische Entwicklung des Glaubens (James Fowler, Lawrence Kohlberg, Fritz Oser/Paul Gmünder), ja überhaupt die Beachtung *psychologischer Voraussetzungen* des Glaubenlernens standen im Hintergrund. Unübersehbar hat die evangelische Tradition in der Nachfolge Martin Luthers stärkeres Gewicht auf die biblische Fundierung und auf das Verstehen gelegt; aber das Auswendig-Lernen gehörte auch dazu!

2.3 »Die christliche Erziehung« von Silvio Antoniano (1583)

Anders als die Katechismen mit ihren künstlichen Dialogen erschließt uns das lehrhafte und erzählerische Werk *Die christliche Erziehung* in drei Bänden von Silvio Antoniano die religiöse Bildung und Erziehung des 16. Jahrhunderts aus katholischer Sicht. Ihr Autor, Silvio Antoniano (1540-1603) war ehemaliger Sekretär des Mailänder Erzbischofs, später Ratgeber und Freund desselben. Ihm hat Borromeo den ausdrücklichen Auftrag zu dieser »christlichen Erziehung« erteilt, wiederum deshalb, weil diese offenbar im Argen lag. Antoniano bemerkt dazu: »Wie traurig ist es daher, sehen zu müssen, welche Gleichgültigkeit heut-

#Buch_RZ.indb 235 17.10.2010 18:04:51

zutage fast allgemein in Bezug auf die christliche Erziehung, diese wichtigste aller Angelegenheiten, herrscht, indem gar viele dasselbe kaum dem Namen nach kennen!«[19]

Oder weiter unten: »… dass im allgemeinen das christliche Volk eine so geringe Kenntnis der Geheimnisse unseres heutigen Glaubens besitzt …«[20]

Wir stützen uns auf die deutsche Übersetzung von Franz Xaver Kunz (1847-1910), dem Direktor des Luzerner Lehrerseminars (1876-1907), der zur Zeit des Kulturkampfs eine beachtliche »Bibliothek der katholischen Pädagogik« in 18 Bänden (1888-1916) herausgab.

Das *erste Buch* stellt in 50 Kapiteln die christliche Erziehung auf das Fundament des Glaubens der Kirche und überträgt die Hauptverantwortung für die Glaubensweitergabe der christlichen Familie, zuerst dem Vater, dann der Mutter und der christlichen Familie. Vielleicht werden die Väter deshalb so vorrangig in die Erziehungspflicht eingewiesen, weil sie diese vernachlässigten, abgesehen vom damaligen biblisch abgestützten Rollenverständnis von Mann und Frau. Im Unterschied zur evangelischen Erziehung wird auf eine möglichst frühe religiöse Kindererziehung wert gelegt, vor allem durch das Vorbild der Eltern und durch die Wege der Eingewöhnung und religiöser Sozialisation.

Das *zweite Buch* stellt in 140 Kapiteln eine fortlaufende und mit Beispielen gespickte Darstellung der Hauptstücke des *Catechismus Romanus* dar, aber stets für den Gebrauch der erziehenden Eltern. So handelt Kapitel 36 »Von der Ehrfurcht gegen die Schutzengel«. Oder beim Thema »Gebet« wird über die Einführung des Kreuzzeichens gesprochen (Kapitel 41). Auch hier nimmt die Sündenlehre einen bedeutenden Platz ein.

Im dritten Buch werden in 90 Kapiteln kinder- und jugendnahe alltägliche und ethische Fragen behandelt: das Essen, Schlafen und Fasten, über Kleider und die Freizeit, über den Gebrauch heidnischer Klassiker als Lesebücher, über Musik und viele Gefahren der Jugend. In allen drei Büchern werden die Beschlüsse des Konzils von Trient eingearbeitet, beispielsweise die Empfehlung für Knaben, die Pflanzschule (das Knabenseminar) zu besuchen und Priester zu werden.

◆ *Ziel* der religiösen Erziehung ist die *Vollkommenheit* und *Sündenlosigkeit*. Sie wird durch die Furcht des Herrn und das Halten der Gebote erreicht, die

19 *Cardinal Silvio Antoniano*, Die christliche Erziehung, dargestellt im Auftrage des hl. Karl Borromeos. Aus dem Italienischen übersetzt und mit den Biographien des Vertrauens versehen *von F. X. Kunz*, Direktor des Luzernischen Lehrerseminars in Hitzkirch (Bibliothek der katholischen Pädagogik 1), Freiburg i. Br. 1888, I, 6 (S. 85).
20 *Antoniano*, Erziehung (Anm. 19) II, 1, 138.
21 *Antoniano*, Erziehung (Anm. 19), I, 3, 85.
22 *Antoniano*, Erziehung (Anm. 19), III, 7, 341.
23 *Antoniano*, Erziehung (Anm. 19), III, 53, 400.

#Buch_RZ.indb 236 17.10.2010 18:04:51

Jesus Christus als »der höchste Gesetzgeber« gegeben hat.[21] Im Hintergrund steht die Erzählung von der Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling, welcher Jesus fragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erlangen (Mt 19,17-21). Vollkommenheit und Sündenlosigkeit bilden zwei Seiten der Medaille eines idealtypischen Christen.

- Die Mittel zu einem vollkommenen Leben sind der fleißige Besuch des Gottesdienstes, das öftere Gebet, das Lesen der heiligen Schrift, das Hören der Predigt und die Nachahmung der Heiligen und Märtyrer sowie der Empfang der Sakramente, insbesondere des Bußsakraments beim Verlust der Taufgnade.
- Zu diesen geistigen und geistlichen Erziehungsmitteln gehören ganz handfeste Mittel der Eltern zur Erziehung, namentlich die körperliche Züchtigung und das Verständnis, dass Lehrer der Gewalt Raum geben dürfen. Dazu berechtigte das biblische Fundament: »Wer die Rute spart, hasst seinen Sohn« (Spr 13,24). Gleichzeitig warnt Antoniano vor einer Übertreibung der Strafen: »Ich wünsche daher, dass die Eltern so selten wie möglich körperliche Züchtigung anwenden«.[22] Ferner soll man den Lehrern Gewalt einräumen (III, 3) und Klagen der Kinder über die von ihm verhängten Strafen nicht unterstützen!
- Insgesamt geht es um eine *Bewahrungspädagogik*, welche um die Gefahren der Welt und der Sünde weiß und das Böse in all seinen Formen und Variationen zu vermeiden versucht, um stattdessen zu einem frommen, tugendhaften Leben anzuleiten.
- Für Antoniano gilt im Lichte der augustinischen Tradition: »Der größte Feind der Jugend ist die Unenthaltsamkeit des Fleisches.«[23] Damit ist eine Tendenz der Erziehung in Richtung Leibfeindlichkeit und Sexualpessimismus unverkennbar.
- Bezeichnend ist ferner eine negative Qualifizierung der Welt als Jammertal. Das Leben ist eine Bewährungsprobe für das bessere ewige Leben. Diese negative Qualifizierung der Welt ist breit in den biblischen Büchern bezeugt: »Wer sein Leben in dieser Welt nicht gering achtet, …« (Joh 12,25)

Alle diese Punkte weisen darauf hin, dass die Erziehungslehre unverkennbar die Signatur der damaligen Zeit trägt und von Traditionen geprägt ist. Der Wandel in der Gesellschaft und Kirche lässt auch nach dem Wandel der religiösen Erziehung fragen. Eine zeitunabhängige idealtypische Erziehung gibt es nicht, wohl aber spezifische Standards und Qualifikationen einer religiös-christlichen Erziehung. Dazu gehört etwa, in neuerer Zeit, dass prinzipiell und in der Praxis keine Gewalt und körperliche Züchtigung angewandt werden sollen, weil sie die Würde der Person verletzen.

#Buch_RZ.indb 237 17.10.2010 18:04:51

3 Homiletische Aspekte bei Carlo Borromeo

Die Kommentatoren Borromeos sind sich darüber einig, dass der Mailänder Erzbischof nicht der geborene Prediger war, sondern diesen bischöflichen Dienst in harter persönlicher Arbeit erlernen musste. Offenbar hatte er mit einer gewissen Schüchternheit zu kämpfen, die ihm die freie Rede aus dem Herzen nicht leicht machte. Wir müssen uns Borromeo sitzend predigen vorstellen, sei es im Altarraum oder auf der Kanzel. Sein Lebensstil, der Jesus Christus abbilden wollte, und seine Predigtgrundsätze lassen den Schluss zu, dass er durchaus den Weg zu den Herzen der Gläubigen fand!

3.1 Seine Predigtgrundsätze

Im Anschluss an das vierte Provinzialkonzil in Mailand (1576) stellte der Erzbischof Grundsätze für die Predigt des Gottesworts *Instructiones praedicationis verbi Dei*[24] für die Kleriker seiner Kirchenprovinz zusammen. Daraus ist keine systematische Homiletik zu eruieren, denn es handelt sich eher um »eine Sammlung von Aphorismen«[25], diese aber weisen einen soliden Erfahrungshintergrund auf.

Bevor ein Prediger die Kanzel besteigt, ist eine längere *Vorbereitung* nötig. Borromäus verglich sie mit der Mutterschaft, die ein Empfangen und ein Gebären kennt, und dazwischen eine längere Zeit der Schwangerschaft. So bedarf eine Predigt der seriösen Vorbereitung, einer klaren Strukturierung und der intensiven Meditation. Diese Predigtvorbereitung beginne am Besten mit einem Gebet.

Zur *Spiritualität des Predigers* schlägt Borromeo geistliche Grundsätze vor: Der Prediger soll sich Jesus Christus vor Augen halten und zwar als Richter, dem gegenüber er letztlich Rechenschaft schuldig ist. Der Mailänder Erzbischof fordert vom Prediger ein geistliches Leben, d. h. ein Leben nach den Seligpreisungen und des Gebets. Eigeninteressen, Vorteile und Nutzen sind in der Predigt hinten anzustellen.

Weiter spielt die *Hörerorientierung* eine große Rolle. Borromeo vergleicht den Prediger mit einer Mutter, die sich voll Liebe zu ihren Kindern hinabneigt und in ihrer Sprache mit ihnen spricht. Also soll in der Predigt nicht Gelehr-

24 Hg. von *E. W. Westhoff*, Münster ²1860.
25 *Fischer*, Predigtgrundsätze (Anm. 3), 215.
26 Die Predigt »Zum Herrenmahl bei der Fußwaschung« ist abgedruckt in: *Hedwig Bach*, Karl Borromäus. Leitbild für die Reform der Kirche nach dem Konzil von Trient, Köln 1984, 101-107. Weitere Predigten im Lektionar zum Stundenbuch I, 8, 273-275 und II, 8, 282-284 jeweils zum 4. November.
27 *Fischer*, Predigtgrundsätze (Anm. 3), 216.

#Buch_RZ.indb 238 17.10.2010 18:04:51

samkeit demonstriert werden, sondern aus dem innersten Herzen heraus gesprochen werden, was von der Botschaft des Königreichs Christi die Menschen bewegen kann.

Was den Predigttypus betrifft, bevorzugt Borromeo innerhalb der Eucharistiefeier ganz klar die liturgische Predigt oder die Homilie. Der Ort im Kirchenjahr bildet den Rahmen für die Auslegung des Evangeliums auf die jeweilige Situation. Der Bischof kann sich auch die Heiligenpredigt vorstellen, um den Gläubigen ganz konkret aufzuzeigen, wie Gott durch Menschen wirkt. Die katechetische oder Katechismuspredigt dürfte eher anlässlich der Visitationen oder bei Firmungen bevorzugt worden sein.

Ganz aktuell ist sein Vorschlag zu einer gewissen *Predigtberatung* durch einen guten Freund. Dieser soll in Freiheit seine Eindrücke mitteilen, gleichsam eine gewisse Supervision halten, Fehler nennen und Korrekturvorschläge vorbringen. Eher reserviert verhält sich Borromeo zu Predigtvorlagen, denn diese verhinderten, dass der Prediger aus seinem Herzen heraus Gottes Reich bezeugt und ankündigt.

3.2 Vier Predigttypen Carlo Borromeos

Vergegenwärtigen wir uns dazu Borromeos Predigt vom Hohen Donnerstag zur Fußwaschung nach Johannes (13,1-20)[26], gehalten am 27. März 1567. Angesichts der Tatsache, dass Glaube und Religion in einem erbarmenswerten Zustande seien, fokussiert der Prediger die ganze Aufmerksamkeit der Zuhörer auf die Fußwaschung. Diese deutet er als großes Zeichen der Güte und als Geste der Demut, die auf Jesu zurück geht und seine Hingabe für die Menschen vorweg nimmt. Jesus – das inhaltliche Zentrum der Predigt – verschmähte es nicht, armen Fischern die Füße zu waschen und damit seinen letzten Liebesdienst zu vollziehen. In Bezug auf Jesu Umgang mit Judas sagt er, dass er lieber dessen Bekehrung als seinen Untergang angestrebt habe. Bei Petrus rühmt er dessen Bekenntnis: »Geh fort, ich bin ein sündiger Mensch!«

- Das Predigtbeispiel zeigt auf, wie sehr Carlo Borromeo Hörer des Wortes war. Von den vier Predigttypen steht deshalb an erster Stelle die *biblische Predigt*. Er predigte im Sinne der Kirchenväter ganze Evangelien und Psalmen durch.
- Verbunden war die Schriftpredigt oft mit der *liturgischen Predigt*, die vor allem in der Eucharistiefeier zum Zuge kam. Ausgangspunkt und Rahmen bildeten der Ort im Kirchenjahr bzw. die Leseordnung. Borromeo empfahl sogar über das Tagesgebet zu predigen, was den Liturgiewissenschaftler Balthasar Fischer mit Freude erfüllte, ja, er sah in der Liturgischen Predigt Borromeos eine Antizipation der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts.[27]

#Buch_RZ.indb 239 17.10.2010 18:04:51

- Die *moralisch-eschatologische Predigt* nahm die Gerichtsrede zum Vorbild und stellte Jesus Christus als kommenden Richter ins Zentrum. Daraus entstanden sehr ernste bis bedrohliche Reden.
- Schließlich sind die *Katechismuspredigten* zu erwähnen. Sie waren ein geläufiger Modus anlässlich der Visitationen und behandelten Aussagen aus den Hauptstücken Credo, Gebete, Sakramente und Gebote.

Kein Zweifel, Borromeo darf bescheinigt werden, dass er biblisch und christozentrisch gepredigt hat. Sein Anliegen war es, Menschen mit Jesus Christus »gleichförmig« zu machen. So beendete er seine Predigt zur Fußwaschung: »Werden wir unserem Haupte im Leben gleichförmig und dann wird er selbst dich würdigen, uns sich in der Glorie gleich zu gestalten.«[28]

4 Ausblick: Die Bedeutung der damaligen Katechetik und Homiletik für heute

In einer religionspädagogischen Reflexion sollen die katechetischen und homiletischen Aspekte des 16. Jahrhunderts bis in die Gegenwart ausgezogen werden und Ausblicke ins 21. Jahrhundert eröffnen. Hierbei ist das neue Selbstverständnis der Religionspädagogik und Religionsdidaktik relevant. Diese theologische Geisteswissenschaft mit empirischer Vergewisserung wird gegenwärtig wie eine Ellipse mit zwei Brennpunkten gesehen: Der eine Brennpunkt ist die Theologie mit ihrer Vielfalt von Disziplinen, der andere ist die Pädagogik oder Erziehungswissenschaft. Religiöses Lernen wird als komplexer Prozess thematisiert, der – zumindest in Mitteleuropa (anders etwa im angelsächsischen Ländern) – theologisch reflektiert wird, aber stets im Blick auf die biographische, entwicklungspsychologische und soziokulturelle Situation der Beteiligten. Religiöses Denken und Lernen ist folglich nicht mehr einfach die Fortsetzung der kirchlichen Dogmatik und die unhinterfragte Anwendung offizieller Verlautbarungen. Deshalb enthält die religionspädagogische Forschung eine vierfache Methodologie: eine geschichtlich-hermeneutische, eine empirisch-analytische, eine ideologiekritische und eine berufspraktische, welche die spezifischen Lernorte einbezieht. Ziel der Religionspädagogik ist die kritische Begleitung religiöser Lehr- und Lernprozesse in Kirche und Gesellschaft, in Schule, Religionsunterricht, in Familie und Gemeindekatechese, nicht zuletzt in Öffentlichkeit und Medien. Das Gespräch zwischen Theologie und Humanwissenschaften hat begonnen und muss fortgesetzt werden.

28 *Bach*, Borromäus (Anm. 26), 107.
29 *Friedrich Schweitzer*, Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher, Gütersloh ²2005.

#Buch_RZ.indb 240 17.10.2010 18:04:51

4.1 Katechetische Aspekte

Seit den 1960er Jahren ist die Verwendung eines Katechismus in Schule und Religionsunterricht, entwickelt mit einseitig memorativer Ausrichtung, obsolet geworden. Die einseitige Betonung kognitiver, sprachlicher und gedächtnisbezogener Aspekte des Lernens ist als nicht kindgerecht erkannt und bedarf der Ergänzung durch emotionale, soziale, strukturgenetische und handlungsorientierte Zugänge. Katechismen haben in der pluralen Gesellschaft zwei neue Funktionen erhalten. Für Erwachsene können sie *Orientierung* vermitteln. Die zwei Bände des Erwachsenenkatechismus der DBK sind mittlerweile zu bewährten Nachschlagewerken geworden. Was im Kopf eines Kindes vor sich geht, wissen wir nicht, kaum jedenfalls die Abfolge der Hauptstücke der Katechismen. Zweitens können Katechismen als Lexika für die Erarbeitung eines theologischen *Grundwissens* behilflich sein. Für die evangelisch-reformierte Gemeindekatechese bilden Martin Luthers Katechismen immer noch Bezugspunkte für die Bildung der protestantischen Identität. Doch werden ihre Äußerungen der Reformatoren, eingebaut in aktuelle Fragen der Konfirmanden, nicht der Reihe nach auswendig gelernt!

Heutiger *Religionsunterricht* ist im deutschsprachigen Raum dabei, sich in der Schule neu zu positionieren und ein weiteres Selbstverständnis im Blick auf konfessionell und religiös-plurale Klassen zu profilieren. Hierbei wird eine vorrangige Einführung in den christlichen Glauben ihre Berechtigung behalten – analog zur gegenwärtigen Einführung des islamischen Religionsunterrichts für junge Musliminnen und Muslime zuerst in die eigene religiöse Tradition des Islams. Schule und Gemeinde sind unterschiedliche Lernorte mit spezifischen Aufgaben: *hier* mit ihrem Schwerpunkt auf die Schule, Information, Dialog und Auseinandersetzung, *dort* die Gemeinde mit der Einübung in bestimmte religiöse Formen und in den Lebensstil einer religiösen Gemeinschaft. Carlo Borromeo hat für die religiöse Bildung konfessionelle Schulen angeregt, die bis heute ihre Berechtigung haben, freilich sollen sie einem ökumenischem Geist und dem interreligiösem Dialog verpflichtet sein. Die Kooperation im schulischen Bereich von Kirche und Staat erscheint vorteilhaft für eine religiöse Verankerung der Kinder und Jugendlichen zu sein. Denn, so auch Borromeos Überzeugung: Religion kann den Menschen leben helfen und Kinder haben ein Recht auf Religion.[29] Vermutlich wird eine Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit für immer bestehen bleiben. Ebenso scheint die Herausforderung für alle Religionslehrer, Zeugen ihres Glaubens zu sein, denn Kinder und Jugendliche suchen mehr als Information, mehr als Fremdenführung in unbekannte Gebiete; die brauchen Kundschafter sinnvollen Lebens.

Gewandelt hat sich die Zielsetzung religiösen Lebens von der Vollkommenheit und Sündelosigkeit hin zu einem gestalteten und persönlich wie sozial verantwortetem Leben.

#Buch_RZ.indb 241 17.10.2010 18:04:51

4.2 Homiletische Aspekte

Die aktuelle *Homiletik* versteht die Predigt als virtuellen Dialog mit den Hörerinnen und Hörern und als Glaubenskommunikation. Sie orientiert sich, wie bereits Borromeo aufzeigte,

- an den Hörerinnen und Hörern sowie an ihren Lebens- und Glaubenserfahrungen;
- an der biblischen Botschaft und den entsprechenden Glaubenserfahrungen und
- an den Zeichen der Zeit.

Es geht heute darum, mit den heutigen Hörern die Glaubenserfahrungen von damals zu besprechen, dass daraus neue Glaubenserfahrungen entstehen. Zu lernen gibt Borromeos Glaubwürdigkeit und Spiritualität für heute, damit in neuen Situationen von Prediger und Zuhörer ein authentischer Dialog über die Bedeutung der Reich-Gottes-Botschaft auf Augenhöhe zustande kommt.

Was Vorbereitung und Feedback zur Predigt bei Borromeo betrifft, kann man den Grundsätzen des Mailänder Kardinals nur zustimmen. Predigt- und Gottesdienst- Vor- und Nachbereitungsgruppen zielen in dieselbe Richtung. Als übergeordnete Zielsetzung für die Homiletik wird das Stichwort »Glaubenskommunikation« hilfreich sein, also ein Gespräch aller Beteiligten über Gestalten und Formen des Glaubens heute. Was den Predigttyp angeht, kommt der gottesdienstlichen oder homiletischen Predigt Priorität, aber nicht Exklusivität, zu. Doch wird man ein positiveres Weltverständnis und eine sinnhaltigere Welterfahrung vermehrt beachten und damit auch die Laienpredigt als hilfreich einbeziehen.

Insgesamt kann uns eine tiefere Auseinandersetzung mit der Zeit der katholischen Reform und mit Carlo Borromeo zahlreiche Impulse geben. Es ist nützlich, sich mit einer früheren Reform der ecclesia semper reformanda zu befassen. Gerade für die Religionspädagogik genügt es nicht, einstige Methoden ungeschichtlich zu repristinieren, denn jede Zeit enthält einen fruchtbaren Augenblick und birgt ihre je eigenen Herausforderungen und Chancen.

#Buch_RZ.indb 242 17.10.2010 18:04:51

Zusammenfassung
Der Mailänder Erzbischof erneuerte die religiöse Bildung und Erziehung in der Schweiz dadurch, dass er Jesuiten und Kapuziner berief und ihnen Verantwortung für die Seelsorge, die Christenlehre und den gymnasialen Religionsunterricht übertrug. Die Hauptinstrumente der religiösen Bildung waren die Katechismen des Petrus Canisius (1555), der Catechismus Romanus (1566), die in Analogie zu den Katechismen Martin Luthers (1529) abgefasst waren, aber auch die Gründung von Laienbruderschaften und Marianischen Kongragationen. – Ferner regte Borromeo das Lehrbuch *Die christliche Erziehung* (1583) an, dessen Redaktion sein Freund Silvio Antoniano übernahm und welches die damaligen Erziehungsschwerpunkte exemplarisch zum Ausdruck brachte. Dann werden die homiletischen Grundsätze der Predigt Borromeos nach seiner Schrift *Instructio praedicationis verbi Dei* (1576) dargelegt und kommentiert. In einem Ausblick werden die katechetischen und homiletischen Linien des 16. Jahrhunderts bis in die Gegenwart ausgezogen und in die aktuelle Diskussion um Predigt und Religionsunterricht eingebracht. Zu berücksichtigen sind dabei sowohl ein differentes Verständnis von Katechetik bzw. Religionspädagogik wie je andere soziokulturelle Kontexte.

Abstract
The Milan archbishop renewed religious formation and education in Switzerland by summoning Jesuits and Capuchins and entrusting them with the responsibility for pastoral care, Sunday school, and religious education for secondary school pupils. The catechisms of Peter Canisius (1555) and the Roman Catechism (1566), which were written in analogy to the catechisms of Martin Luther (1529), but also the foundation of lay brotherhoods and Marian congregations were the main instruments of religious formation. – In addition, Charles Borromeo instigated the writing of the textbook Christian Education (1583), the editing of which his friend Silvio Antoniano took on; it articulated the core elements in education at that time in an exemplary fashion. The homiletical principles of Borromeo's preaching as recorded in his »Instructio praedicationis verbi Dei« (1576) are then presented, along with a commentary on them. In a look into the future, the author extends the catechetical and homiletical threads of the 16th century into the present and inserts them into the current discussions on preaching and religious education. Here it is necessary to consider the different understandings of catechesis and religious pedagogy as well as the socio-cultural contexts.

#Buch_RZ.indb 243 17.10.2010 18:04:51

Die Liturgiereform von Trient und ihre Umsetzung in der Schweiz

Mit einem vergleichenden Ausblick auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils

von Martin Klöckener

Im Rahmen der Thematik »Karl Borromäus und die katholische Reform in der Schweiz« stellt sich die Frage, wie in einem Kernbereich des kirchlichen Lebens und Handelns, der Liturgie, die Weisungen des Konzils von Trient (1545-1563) umgesetzt wurden und welchen Beitrag der Mailänder Kardinal dazu geleistet hat. Zunächst wird kurz die Forschungssituation zur nachtridentinischen Liturgie in der Schweiz dargestellt, ehe allgemeine Grundzüge der tridentinischen Liturgiereform zur Sprache kommen. Im dritten Abschnitt geht es um die Umsetzung der Reform in den Diözesen der Schweiz, um sodann nach dem Beitrag des Karl Borromäus hierzu zu fragen. In einem Ausblick werden ausgewählte Aspekte der Liturgiereformen des Konzils von Trient und des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) verglichen, um Gemeinsamkeiten und Querverbindungen, aber auch divergierende Tendenzen über die Jahrhunderte hinweg zu zeigen.

1 Gesamtdarstellungen in lexikalischer Form bieten: *François Huot*, Art. Zwitserland, in: *Lucas Brinkhoff* u.a. (Hg.), Liturgisch Woordenboek 2, Roermond 1965-1968, 3017-3023; *Martin Klöckener*, Art. Liturgie, in: HLS VII (2008) 884-886.

2 Einen frühen, in seiner Zeit einzigartigen Versuch bietet für die Diözese Augsburg: *Franz Anton Hoeynck*, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg. Mit Beilagen: Monumenta liturgiae Augustanae, Augsburg 1889.

3 Vgl. *Theodor Klauser*, Kleine abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn 1965, 117 (Titel des entsprechenden Kapitels). Erstaunlich ist noch in jüngster Zeit, dass die schmale Liturgiegeschichte von *Marcel Metzger*, Geschichte der Liturgie (UTB für Wissenschaft 2023), Paderborn 1998 der Epoche vom 12. Jahrhundert bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil lediglich 18 von 151 Seiten widmet.

4 Das gilt etwa für die deutschen Diözesen Münster (durch Emil Josef Lengeling, Klemens Richter und Benedikt Kranemann), Trier (durch Andreas Heinz), Mainz (durch Hermann Reifenberg), Bamberg (durch Franz Kohlschein und Peter Wünsche) oder Köln (durch Andreas Odenthal und Albert Gerhards); wir verzichten in diesem Zusammenhang auf Einzelnachweise. Vgl. die Forschungs- und Literaturberichte von *Benedikt Kranemann*, Geschichte des katholischen Gottesdienstes in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Ein Forschungsbericht (1980-1995), in: ALw 37 (1995) 227-303; *ders.*, Liturgie vom Trienter Konzil bis zum 2. Vatikanum, in: ALw 38/39 (1996/97) 367-402; *ders.*, Liturgie von der frühen Neuzeit bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, in: ALw 42 (2000) 364-412; 46 (2004) 267-309; 49 (2007) 303-358.

5 Vgl. *Anton Hänggi*, Edition de sources liturgiques. *Spicilegium Friburgense – Spicilegii Friburgensis Subsidia*, in: *Joseph Leisibach / Michel Dousse* (Hg.), Liturgica Friburgensia. Des livres pour Dieu. Exposition 17 août – 15 octobre

#Buch_RZ.indb 244 17.10.2010 18:04:51

1 Zur Forschungssituation

Der knappe Forschungsbericht muss mit der Anzeige eines Defizits beginnen. Weder für das gesamte Gebiet der heutigen Schweiz noch für die meisten ihrer Diözesen liegen ausführlichere Untersuchungen der Liturgiegeschichte vor;[1] das gilt sowohl für das Mittelalter als auch für die Neuzeit seit dem Konzil von Trient. Diese Forschungslage ist im Vergleich zu anderen Ländern und Regionen nicht ungewöhnlich; denn nach wie vor verfügen relativ wenige Diözesen über eine umfassende Erforschung ihrer Liturgiegeschichte.[2] Für die posttridentinische Epoche hängt dies nicht zuletzt damit zusammen, dass in der römisch-katholischen Kirche die Liturgie weithin zentralisiert war und sich deshalb auch liturgiegeschichtliche Untersuchungen bevorzugt der universalkirchlichen Liturgie zuwandten, während regionale oder lokale Liturgiegeschichtsforschung dahinter zurücktrat. Möglicherweise haben aber auch Meinungen wie etwa jene von Theodor Klauser, der die Zeit zwischen dem Trienter und dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Epoche der »ehernen Einheitsliturgie« bezeichnete,[3] nachhaltig geprägt und eine liturgiehistorische Erforschung dieser vier Jahrhunderte eher verhindert als stimuliert.

In den letzten Jahrzehnten hat sich im deutschen Sprachgebiet das Interesse teilweise verlagert. Für mehrere Diözesen sind beachtliche Studien zur teilkirchlichen Liturgie, vor allem in der nachtridentinischen Epoche, publiziert worden,[4] während für die schweizerischen Diözesen die Forschungslage nach wie vor weniger günstig ist. Zumeist in der von dem Freiburger Liturgiewissenschaftler Anton Hänggi mitbegründeten Reihe *Spicilegium Friburgense* sind zahlreiche mittelalterliche liturgische Quellen aus dem Gebiet der heutigen Schweiz ediert und mit wissenschaftlichen Einleitungen versehen worden.[5] Ebenfalls liegen in den *Spicilegii Friburgensis Subsidia* Kataloge der liturgischen Handschriften mehrerer Kantone und Bibliotheken der Schweiz vor,[6] die durch andere ähnliche Repertorien zu ergänzen sind.[7] Die nachtridentinische Zeit wurde unter liturgischem Gesichtspunkt allerdings weniger erforscht.

1993. Schrift und Gebet. Ausstellung 17. August – 15. Oktober 1993, Fribourg 1993, 191-195; *ders.*, Edition liturgischer Quellen. *Spicilegium Friburgense – Spicilegii Friburgensis Subsidia*, ebd.,197-201 (dt. Fassung des vorgenannten Beitrags); *Pascal Ladner*, Das »Spicilegium Friburgense«: eine von Anton Hänggi getragene Initiative, in: *Martin Klöckener/Bruno Bürki* (Hg.), Der Zeit voraus. Devancer son époque. 50 Jahre Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz. 1956-2006. Chaire de science liturgique à l'Université de Fribourg Suisse 50 ans, Fribourg 2010 (im Druck). Eine aktuelle Übersicht findet sich unter www.unifr.ch/liturgie.

6 So für die Kantons- und Universitätsbibliothek Freiburg, den Kanton Freiburg, den Kanton Wallis, das Kapitelsarchiv Sitten und den Kanton Genf. Die Kataloge sind bearbeitet von *Joseph Leisibach* und *François Huot*.

7 Z. B. durch die Handschriftenbeschreibungen von *Romain Jurot*, La liturgie du diocèse de Bâle au Moyen Age. Ses témoins manuscrits et imprimés (catalogue sommaire), in: La donation de 999 et l'histoire médiévale de l'ancien Evêché de Bâle, Porrentruy 2002, 325-337; *Odo Lang*, Katalog der Handschriften in der Stiftsbibliothek Einsiedeln. Zweiter Teil: Codices 501-1318, Basel 2009 (weithin liturgische Handschriften).

#Buch_RZ.indb 245 17.10.2010 18:04:51

Den einzigen Versuch einer Gesamtdarstellung der älteren Quellen unternahm für die frühere Diözese Genf Pierre-Marie Lafrasse in einer Monographie aus dem Jahre 1904; darin werden im Wesentlichen die Genfer liturgischen Quellen bis Anfang des 17. Jahrhunderts behandelt.[8] Für die Diözese Chur ist die Studie von Hans Bissig von 1979 über das Diözesanrituale von großer Bedeutung,[9] in der die Entwicklung des Rituale der Diözese Chur in seinen verschiedenen Ausgaben jeweils in größere liturgiegeschichtliche Zusammenhänge eingeordnet wird, so dass Bissig über das Kernthema hinaus einen soliden Gesamtüberblick über die Churer Liturgiegeschichte in posttridentinischer Zeit bietet. Systematische Darstellungen der Liturgie in der Neuzeit für andere schweizerische Diözesen gibt es nicht, für die meisten Diözesen auch kaum Teiluntersuchungen. Zwei neuere Sammelbände setzen zeitlich erst Ende des 19. Jahrhunderts an und konzentrieren sich auf die Liturgische Bewegung in der Schweiz, wobei auch Teilaspekte der liturgischen Entwicklungen in einzelnen Diözesen behandelt werden.[10] In kirchengeschichtlichen Arbeiten wird der Liturgie oft keine besondere Beachtung geschenkt, zum Schaden einer angemessenen Darstellung des kirchlichen Lebens, in dessen Zentrum die Liturgie doch steht.[11] Angesichts des Nachholbedarfs ist die Forschungsgrundlage für die folgenden Ausführungen nicht sehr breit.

8 Vgl. *Pierre-Marie Lafrasse*, Étude sur la liturgie dans l'ancien Diocèse de Genève, Genève 1904.
9 Vgl. *Hans Bissig*, Das Churer Rituale 1503-1927. Geschichte der Agende, Feier der Sakramente (Studia Friburgensia N. F. 56), Freiburg Schweiz 1979, es handelt sich um eine unter Leitung von Jakob Baumgartner verfasste Freiburger Dissertation.
10 Vgl. *Bruno Bürki / Martin Klöckener* (Hg.), Liturgie in Bewegung – Liturgie en mouvement. Beiträge zum Kolloquium *Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert*, 1.-3. März 1999 an der Universität Freiburg / Schweiz – Actes du Colloque *Renouveau liturgique des Églises en Suisse au XX^e siècle*, 1-3 mars 1999, Université de Fribourg / Suisse, Freiburg Schweiz / Genève 2000; *Martin Klöckener / Arnaud Join-Lambert* (Hg.), Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. Études liturgiques et œcuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse. In honorem Bruno Bürki, Freiburg Schweiz / Genève 2001. Vgl. auch den Forschungsüberblick über Studien zur Liturgie in der Diözese Lausanne-Genf-Freiburg von *Martin Klöckener*, Die Manuale-Ausgaben der Diözese Lausanne-Genf(-Freiburg) im 19. und 20. Jahrhundert. Ritualeersatz und Gebetbuch an der Nahtstelle von Liturgie und Lebenswelt, in: *Jürgen Bärsch / Bernhard Schneider* (Hg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II. Festschrift Andreas Heinz (LQF 95), Münster 2006, 457-490, hier 458-461. Konzentriert auf drei Kleinstädte der früheren Diözese Lausanne bietet viele Informationen zum liturgischen Leben *Peter Jäggi*, Untersuchungen zum Klerus und religiösen Leben in Estavayer, Murten und Romont im Spätmittelalter (ca. 1300 – ca. 1530), Einsiedeln 1994.
11 So ist die Liturgie nur Randthema z. B. in: Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz. Im Auftrag eines Arbeitskreises hg. von *Lukas Vischer, Lukas Schenker und Rudolf Dellsperger*, Freiburg Schweiz [u. a.] 1994. Etwas mehr Berücksichtigung findet die Liturgie in: *Franz Xaver Bischof / Cornel Dora*, Ortskirche unterwegs. Das Bistum St. Gallen 1847-1997. Festschrift zum hundertfünfzigsten Jahr seines Bestehens, St. Gallen 1997. Beachtet wird sie auch im Basler Bischofsbuch: *Urban Fink / Stephan Leimgruber / Markus Ries* (Hg.), Die Bischöfe von Basel 1794-1995 (Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz 15), Freiburg Schweiz 1996; dazu *Martin Klöckener*, in: ALw 51 (2009) 154f.
12 Ältere Studien stammen von *Hubert Jedin*, Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher, in: EL 59 (1945) 5-38; wiederabgedruckt in: *ders.*, Kirche des Glaubens. Kirche der Ge-

#Buch_RZ.indb 246 17.10.2010 18:04:51

2 Grundzüge der tridentinischen Liturgiereform

Die Ziele und die Durchführung der vom Trienter Konzil angeordneten Liturgiereform sind verschiedentlich umfassend dargestellt worden.[12] Ich beschränke mich deshalb auf eine Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte, um anschließend zur Rezeption der tridentinischen Beschlüsse zur Liturgie in den Diözesen der Schweiz überzugehen.

Das Konzil von Trient hat sich auf allen Sitzungsperioden mit Fragen der Liturgie, speziell der Messe, und ihrer Theologie befasst und Reformversuche verhandelt. Auf der 13. Sitzung in der zweiten Sitzungsperiode wird am 11.10.1551 im »Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento« eine Reihe von liturgischen Gewohnheiten im Zusammenhang der Eucharistie und ihrer Verehrung sowie des Kommunionempfangs verabschiedet.[13] Auf der dritten und letzten Sitzungsperiode von 1562/63 werden die »Doctrina et Canones de sanctissimo missae sacrificio« sowie das »Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum« beschlossen. Angesichts der Notwendigkeit lehrmäßiger Klärungen in Folge der Reformation waren diese Konzilsentscheide eher dogmatisch und disziplinär ausgerichtet und hatten weniger die aus dem Feiervollzug erwachsende Theologie der Liturgie im Blick. Auf der 25. und letzten Sitzung übertrug das Konzil am 4. Dezember 1563 die Reform von Brevier und Missale, die während des Konzils selbst nicht geleistet werden konnte, dem Papst, so dass daraus eine kuriale Angelegenheit wurde.[14]

Beim Brevier stand im Hintergrund die Abwehr des sogenannten »Kreuzbreviers« des Kardinals Quiñonez, das im 16. Jahrhundert weit verbreitet gewesen war und zu dem die Päpste unterschiedlich Stellung bezogen hatten: von Förderung bis hin zu striktem Verbot.[15] Beim Missale ging ein starkes Interesse

schichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Bd. 2: Konzil und Kirchenreform, Freiburg/Br. 1966, 499-525; ähnlich schon *ders.*, Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches, in: Liturgisches Leben 6 (1939) 30-66; *Josef Andreas Jungmann*, Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie, in: *Georg Schreiber* (Hg.), Das Weltkonzil von Trient. Bd. 1, Freiburg/Br. 1951, 325-336. Aus neuerer Zeit stammt die wichtigste Darstellung von *Winfried Haunerland*, Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie, in: *Martin Klöckener/Benedikt Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Festschrift Angelus A. Häußling, Bd. 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung (LQF 88,1), Münster 2002, 436-465.

13 Vgl. ebd., 438f.

14 Vgl. *Hans Bernhard Meyer*, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitr. von *Irmgard Pahl* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 4), Regensburg 1989, 255-261; *Haunerland*, Einheitlichkeit (Anm. 12), 444.

15 Vgl. *Josef Andreas Jungmann*, Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñonez gescheitert?, in: *ders.*, Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck 1960, 265-282; *Angelus A. Häußling*, Brevierreformen im 16. Jahrhundert. Materialien von damals und Erwägungen für morgen, in: *Paul De Clerck/Eric Palazzo* (Hg.), Rituels. Mélanges offerts au Père Gy, Paris 1990, 295-311; wiederabgedruckt in: *Angelus A. Häußling*, Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. von *Martin Klöckener/Benedikt Kranemann/Michael B. Merz* (LQF 79), Münster 1997, 214-230.

#Buch_RZ.indb 247 17.10.2010 18:04:51

dahin, die seit der Erfindung des Buchdrucks unüberschaubar gewordene Vielfalt von Ausgaben zu vereinheitlichen, es mit Rücksicht auf Angriffe der Reformatoren zu reinigen und der päpstlichen Ordnung zu unterstellen.

Das Tridentinum hatte in seinem Beschluss die weiteren liturgischen Primärquellen nicht erwähnt. Doch wurde bald nach Konzilsende ein umfassenderes Reformprojekt entwickelt, das auch die liturgischen Bücher *Pontificale*,[16] *Caeremoniale Episcoporum*,[17] *Rituale*[18] und *Martyrologium* umfassen sollte und in dessen Rahmen ebenfalls eine gründliche Kalenderreform anstand.[19]

Wir brauchen in diesem Rahmen nicht auf die spezifischen Kriterien zur Revision jedes einzelnen Buches einzugehen; doch seien die generellen Reformprinzipien benannt, weil sie von erheblicher Relevanz für die Rezeption der tridentinischen Liturgiereform in den Teilkirchen sind. Am klarsten ausgedrückt finden sie sich in den beiden päpstlichen Bullen »Quod a Nobis« zur Promulgation des *Breviarium Romanum* von 1568[20] und »Quo primum« zur Veröffentlichung des *Missale Romanum* von 1570,[21] ähnlich noch in der Bulle »Ex quo in Ecclesia Dei« von 1596 zur Veröffentlichung des *Pontificale Romanum*.[22]

Als vorrangiges Reformkriterium erscheint wiederholt die Wiederherstellung der echten Tradition der Kirche, von der die liturgischen Bücher im Laufe der Geschichte abgewichen seien. Dies sollte erreicht werden durch Streichung späterer Hinzufügungen und durch Reinigung von Unpassendem. Dieses Argument hat nicht nur die innerkirchliche Situation im Blick, sondern ist gleichzeitig antireformatorisch, weil durch den Rückgriff auf die vermeintlich gesunde Tradition vor der Verderbnis neuerer Zeit die Angriffe der

16 Vgl. *Martin Klöckener*, Das Pontifikale als liturgisches Buch. Geschichte - Aufbau und Inhalt - Bedeutung für die Gegenwart, in: Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie. Fs. für Reiner Kaczynski, hg. von *Winfried Haunerland / Otto Mittermeier / Monika Selle / Wolfgang Steck* (Studien zur Pastoralliturgie 17), Regensburg 2004, 79-127 (mit Angabe weiterer Literatur des Autors zur Thematik).

17 Vgl. *ders.*, Art. Caeremoniale, in: LThK³ II, 875f.

18 Vgl. *Bruno Löwenberg*, Die Erstausgabe des Rituale Romanum von 1614, in: ZKTh 66 (1942) 141-147; *Balthasar Fischer*, Das Originalmanuskript des Rituale Romanum, in: TThZ 70 (1961) 244-246; *ders.*, Das Rituale Romanum (1614-1964). Die Schicksale eines liturgischen Buches, in: TThZ 73 (1964) 257-271; *Haunerland*, Einheitlichkeit (Anm. 12), 454-456.

19 Vgl. zum Martyrologium ebd., 450-452; zur Kalenderreform *Ernst Focke / Hans Heinrichs*, Das Kalendarium des Missale Pianum vom Jahre 1570 und seine Tendenzen, in: ThQ 120 (1939) 383-400. 461-469.

20 Vgl. *Alexander Zerfaß / Angelus A. Häußling*, Die Bulle »Quod a Nobis« Papst Pius' V. vom 9. Juli 1568 zur Promulgation des nachtridentinischen *Breviarium Romanum*. Liturgische Quellentexte lateinisch-deutsch 3, in: ALw 48 (2006) 334-353.

21 Vgl. *Martin Klöckener*, Die Bulle »Quo primum« Papst Pius' V. vom 14. Juli 1570 zur Promulgation des nachtridentinischen *Missale Romanum*. Liturgische Quellentexte lateinisch-deutsch 2, in: ALw 48 (2006) 41-51.

22 Eine lateinisch-deutsche Fassung erscheint demnächst im ALw.

23 *Zerfaß / Häußling*, Bulle »Quod a Nobis« (Anm. 20), 349.

24 Ebd., 340.

25 Ebd., 343.

26 *Klöckener*, Bulle »Quo primum« (Anm. 21), 45.

27 Ebd., 47f.

#Buch_RZ.indb 248 17.10.2010 18:04:51

Reformatoren ihre Grundlage verlieren würden. Zugleich war die im Laufe des 16. Jahrhunderts in Folge des Buchdrucks erheblich gewachsene Vielfalt, die der Papst und die Reformer als Unordnung betrachteten, zu beheben und nach römischem Muster zu vereinheitlichen. In Konsequenz der Reform verbot der Papst für die römische Kirche rigoros alle anderen Breviere, mit besonderem Nachdruck jenes des Kardinals Quiñonez. Als einzige Ausnahme blieben Brevierausgaben jener Diözesen und Orden erlaubt, die eine mindestens 200-jährige Eigentradition besaßen; diesen wurde hingegen die Übernahme des neuen römischen Breviers erlaubt. Im Blick auf die Redaktionsgeschichte der Bulle »Quod a Nobis« hat unlängst Angelus Häußling die These vertreten, dass die Ausnahmebewilligung ein Einschub in die Papst-Bulle sei, der möglicherweise auf Petrus Canisius zurückgehe; dieser habe damit verhindern wollen, dass »die Übernahme von Liturgiebüchern auf Befehl des Papstes, einer reichsfremden Macht, als Bruch des [Augsburger] Religionsfriedens [von 1555] durch die Bischöfe angesehen werden könnte«.[23] Mit der Abschaffung aller bisherigen Breviere wird das Verbot verbunden, in Zukunft irgendetwas am Brevier zu ändern, »weder als ganzes noch in Teilen. Auch darf ihm nichts hinzugefügt oder in irgendeiner Weise davon weggenommen werden. Alle, die rechtmäßig oder aufgrund von Gewohnheit verpflichtet sind, die kanonischen Horen nach Brauch und Ritus der Römischen Kirche zu rezitieren und zu psallieren, sind unbedingt gehalten«, dies nur noch nach der neuen römischen Ausgabe zu tun (Nr. 19).[24] Die Einführung wird befristet: in Rom gilt als Frist ein Monat, im übrigen Italien drei Monate und nördlich der Alpen sechs Monate oder sobald die Gelegenheit besteht, »Bände dieses Breviers käuflich zu erwerben« (Nr. 25).[25] Druckern, die ohne Erlaubnis das *Breviarium Romanum* herauszugeben wagen oder sogar eigenmächtig Veränderungen vornehmen, droht die Exkommunikation.

Auf derselben Linie erfolgt zwei Jahre später, 1570, die Herausgabe des *Missale Romanum*. In der Bulle »Quo primum« finden sich übereinstimmende Aussagen, wobei die Verbotsformulierungen nicht dieselbe Redundanz wie in der Brevier-Bulle haben. Auch hier geht es um die »Wiederherstellung« des Messbuchs »nach der ursprünglichen Norm und dem Ritus der heiligen Väter« (Nr. 4),[26] wobei aber nirgends klar gesagt wird, worin diese Norm besteht und auf welche »heiligen Väter« man sich bezieht. Die Vorschrift des neuen Missale für die Universalkirche bei gleichzeitigem Verbot aller anderen bisherigen Messbuch-Ausgaben kennt ebenfalls die Ausnahme der mindestens 200-jährigen Eigentradition. Wie beim Brevier gilt die Unveränderlichkeit: es darf »niemals etwas hinzugefügt, daraus etwas weggenommen oder an ihm verändert« werden (Nr. 6; vgl. Nr. 9).[27] Erneut werden rigorose Vorschriften für die Drucker formuliert.

Der in den päpstlichen Bullen für die römisch-katholische Kirche dokumentierte Anspruch ist – erstmals in der Liturgiegeschichte – wirklich uni-

versalkirchlich. Anders als bei früheren Reformen der Liturgie, die mit unterschiedlichen Akzentuierungen in der Regel ebenfalls Einheit, theologische Richtigkeit und Bindung an die authentische Tradition der Kirche anstrebten,[28] hatte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Buchdruck es ermöglicht, tatsächlich identische liturgische Quellen, die die Grundlage jeder Reform der Liturgie bilden, überall in der römischen Kirche zu verbreiten.

Die päpstlichen Maßgaben zeigen, wie das sinnvolle und notwendige Bemühen um Einheit in der Kirche und ihrer Liturgie zur Forderung nach einer neuen, rigoros gehandhabten Einheitlichkeit in den Riten führte. Die verlangte völlige Unveränderbarkeit der Ausgaben wurde im Übrigen sehr bald, beim Missale sogar schon im Jahr des Erstdrucks 1570 selbst, durchbrochen.[29] Letztlich hat der Papst mit dem Axiom der Unveränderlichkeit eine »ideologische Fiktion«[30] aufgebaut, deren Durchsetzung aus späterer Sicht unrealistisch war; dass man dieses Prinzip in Rom selbst nicht allzu sehr strapazierte, zeigt die genannte Geschichte der Missale-Drucke.

Die Neuausgaben von Brevier und Messbuch verlangten eine Revision des Heiligenkalenders; dieser ging in erheblich gereinigter Fassung in das Brevier von 1568 ein und wurde unverändert im Missale von 1570 abgedruckt.

Weitere Ergebnisse der Trienter Liturgiereform sind der neue Gregorianische Kalender, 1582 mit päpstlicher Bulle eingeführt, das 1584 erschienene *Martyrologium Romanum*, das 1595 gedruckte und im darauffolgenden Jahr mit der päpstlichen Bulle »Ex quo in Ecclesia Dei« veröffentlichte *Pontificale Romanum*, das 1600 gedruckte *Caeremoniale Episcoporum* und das erst im Jahre 1614, also mehr als 50 Jahre nach dem Ende des Konzils von Trient, publizierte *Rituale Romanum*. Lediglich das Rituale wurde nicht für die Gesamtkirche als obligatorisch vorgeschrieben, sondern nur empfohlen; bei diesem Buchtyp ließ der Apostolische Stuhl weiterhin Ausgaben der Diözesen und Orden zu.[31]

Damit waren alle maßgeblichen liturgischen Quellentexte publiziert. Doch machen neue Bücher nicht allein schon eine Reform aus. Wenn diese zum Erfolg führen und die Ziele der Verantwortlichen tatsächlich erreicht werden sollen, ist in einer Kirche, die sich als Universalkirche versteht, auch die

28 Vgl. *Martin Klöckener / Benedikt Kranemann*, Liturgiereform – Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Systematische Auswertung, in: *dies.* (Hg.), Liturgiereformen (Anm. 12), Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (LQF 88,2), Münster 2002, 1083-1108, hier 1092-1097.

29 Vgl. die Untersuchung der im selben Jahr 1570 und im Folgejahr in Rom erschienenen Druckausgaben des *Missale Romanum* durch *Louis Duval-Arnould*, Notes sur l'édition princeps du Missel Tridentin, in: Memoriam Sanctorum venerantes. Mélanges Victor Saxer (SAC 48), Citta del Vaticano 1992, 269-283; *ders.*, Nouvelles recherches sur les premières impressions du »Missel Tridentin« (1570-1571), in: De l'histoire de la Brie à l'histoire des réformés. Mélanges Michel Veissière (Etudes et documents 2), Paris 1992, 121-137.

30 Das Schlagwort stammt von *Angelus A. Häußling*, Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft, in: ALw 31 (1989) 1-32, hier 10; Ndr. in: *ders.*, Christliche Identität (Anm. 15), 11-45, hier 21.

31 Vgl. *Haunerland*, Einheitlichkeit (Anm. 12), 454-456.

32 Vgl. *Konstantin Maier*, Die Konstanzer Diözesansynoden im Mittelalter und in der Neuzeit, in:

#Buch_RZ.indb 250 17.10.2010 18:04:51

Rezeption bei den Adressaten in dieser weiten Erstreckung unerlässlich. Bekanntlich wurde die Umsetzung der Trienter Kirchen- und Liturgiereform zum Teil mit erheblichen Verzögerungen eingeführt. Wie dies in den Diözesen der heutigen Schweiz geschah, sei im Folgenden dargelegt.

3 Umsetzung der Liturgiereform des Konzils von Trient in den Diözesen der Schweiz

Die posttridentinischen Liturgiebücher als Grundlage für die gemäß Konzilswillen erneuerte Liturgie wurden in allen Diözesen und Gebieten der Schweiz eingeführt, jedoch unterschiedlich rasch, zum Teil mit Zwischenstationen und nicht immer ohne Widerspruch. Mit Rücksicht auf die Forschungslage werde ich die Bistümer nur in Auswahl behandeln.

3.1 Tridentinische Liturgiereform im Bistum Konstanz

Eine der frühesten Initiativen zur Einführung der römischen Liturgie ist aus dem Bistum Konstanz belegt, das weit in die Schweiz hineinragte und Teile der heutigen Bistümer Basel, Chur und St. Gallen umfasste. Entscheidend war dabei die Diözesansynode von 1567 unter dem Vorsitz des Bischofs Mark Sittich von Hohenems (1561-1589).[32] Im Zuge der von dort ausgehenden Reformbereitschaft wurden auch die liturgischen Bücher erneuert. In einer ersten Phase wurden die Konstanzer Liturgiebücher, die mehr als 200 Jahre alt waren und deshalb eigentlich nicht von den päpstlichen Neuordnungen betroffen waren, überarbeitet und dabei teilweise an die römischen Bücher angepasst.[33] Es kam noch nicht zur Übernahme des römischen Missale und Breviers.

Noch nach der Synode war 1579 bei einem Verleger in Ingolstadt ein *Missale Constantiense* herausgekommen.[34] In seinem Einleitungsdekret, datiert auf den 28. Dezember 1578, hatte Kardinal Mark Sittich als Zweck der Neuausgabe erklärt, das Missale solle den Bestimmungen des Konzils so weit wie möglich angepasst

Rottenburger Jb. für Kirchengeschichte 5 (1986) 53-70; Das Bistum Konstanz, das Erzbistum Mainz, das Bistum St. Gallen, bearb. von *Franz Xaver Bischof [u.a.]*, red. von *Brigitte Degler-Spengler*, (HelSac 1,2,1), Basel 1996, 401-412. S. auch die älteren Arbeiten: *Johann Georg Sambeth*, Die Constanzer Synode vom Jahre 1567, in: Freiburger Diözesan-Archiv 21 (1890) 49-160 u. 22 (1892) 143-242; *Hermann Baier*, Zur Konstanzer Diözesansynode von 1567, in: Zs. für die Geschichte des Oberrheins N. F. 24 (1909) 553-574.

33 Vgl. *Hermann Tüchle*, Das Bistum Konstanz und das Konzil von Trient, in: *Schreiber* (Hg.), Weltkonzil (Anm. 12), 2, 171-191, hier 189f; *Alfred A. Strnad / Katherine Walsh*, »Sancte Ecclesie reformatoris lumen«. Carlo Borromeo und die Anfänge der katholischen Erneuerung in Vorarlberg, in: Hl. Karl Borromäus. Reformer – Heiliger – Vorbild. Katalog zur Ausstellung [zum 450. Geburtstag im gräflichen Palast zu Hohenems]. Schriftleitung: *Eberhard Tiefenthaler* in Zus. arb. mit *Paul Rachbauer*, Hohenems 1988, 41-71, hier 49. S. auch Das Bistum Konstanz (HelSac 1,2,1) (Anm. 32), 408 mit Anm. 98 u. 99.

34 Vgl. hierzu sowie zu den im Folgenden dargestellten Vorgängen *Tüchle*, Bistum Konstanz (Anm. 33), 189.

#Buch_RZ.indb 251 17.10.2010 18:04:52

und die Einheit der Liturgie in der Diözese hergestellt werden, womit er auch bei anderen Liturgiereformen gebrauchte Argumente benutzte. Im Widerspruch zu dieser Absichtserklärung blieb im reformierten Messbuch dann aber doch im Wesentlichen der Konstanzer Ritus erhalten. Daraufhin erklärte der Nuntius Paravicini 1588 das Messbuch genauso wie das Brevier als sehr reformbedürftig und schlug vor, einige Diözesanpriester mit der Revision zu beauftragen. Die in Aussicht genommene Lösung zielte auf einen Kompromiss ab: Neben der Anpassung an die neuen römischen Liturgiebücher sollten in größerem Umfang spezielle Zeremonien des Bistums beibehalten werden, damit der Klerus die neuen Bücher auch annehme. Kardinal Andreas von Österreich (1589-1600)[35] berichtete in seinem Statusbericht von 1595, dass er schon mit dem Ersatz des Konstanzer Messbuchs durch das *Missale Romanum* begonnen habe, und zwar mit Einschaltung der Diözesanpatrozinien.[36] Erst acht Jahre später erschien das neue Missale 1603 bei Nikolaus Kalt in Konstanz unter dem Titel: *Missale Constantiense ad Romani formam et normam revocatum atque a S. D. N. Clemente VIII. approbatum*. Es wurde – so die Vorrede des Bischofs Johann Georg von Hallwyl (1601-1604) – unter Aufhebung aller Privilegien allgemein vorgeschrieben.[37] Die späteren Propriumsmessen, für die noch keine römische Genehmigung einzuholen war, wurden entweder beigebunden oder separat publiziert.

Mark Sittich veröffentlichte 1575 auch das Konstanzer Brevier neu, das zuletzt 1516 von Bischof Hugo von Hohenlandenberg herausgegeben worden war.[38] Erst 1599 wurde die nachsynodale Ausgabe von 1575 zugunsten des *Breviarium Romanum* aufgegeben. »Zwar hatte noch 1588 Paravicini […] einigen Konstanzer Geistlichen den Gebrauch des Römischen auf ihre Bitten nur auf Reisen gestattet, sich aber 1591 für die Einführung des Römischen bei den Augustinerinnen in Inzigkofen bemüht. Im gleichen Jahr verpflichtete die bischöfliche Visitationscharta noch zum Beten des Konstanzer Breviers, aber 1599 ließ Kardinal Andreas ein *Breviarium Constantiense secundum Romanum ordinem restitutum* drucken – das Römische Brevier also mit Einschaltung der Offizien der Bistumsheiligen – und schrieb es dem gesamten Klerus vor. Separat wurden dann die *Officia propria sanctorum dioecesis Constantiensis* zugleich mit den neuen Offizien im Auftrag des Bischofs Johann von Prasberg 1652 gedruckt.«[39]

In einem weiteren Erneuerungsschritt wurden die Evangelienbücher (Perikopenbücher) neu bearbeitet; Bischof Jakob Fugger (1604-1626) gab sie 1606 heraus und erklärte sie für die Predigt als verbindlich. Der Gregorianische Kalender wurde zwei Jahre nach seiner Veröffentlichung, 1584, in der Diözese übernommen.[40]

Beim Rituale behielt die Diözese Konstanz ihre Eigenriten bei, wenngleich es im Laufe der Zeit zu Anpassungen an das *Rituale Romanum* kam. Doch wurde hier die vom Apostolischen Stuhl zugelassene Selbständigkeit der Diözesanausgabe weitgehend genutzt.[41]

#Buch_RZ.indb 252 17.10.2010 18:04:52

3.2 Tridentinische Liturgiereform im Bistum Chur

Anders verlief die Einführung der römischen Liturgie in der Diözese Chur.[42] Unter Bischof Peter Raschèr (1581-1601) erschienen für die Diözese Chur 1589, also 19 Jahre nach der Publikation des revidierten *Missale Romanum*, ein neuer Druck des Messbuchs und 1595 ein neues Brevier, das heißt 27 Jahre nach Veröffentlichung des *Breviarium Romanum*. Beide diözesanen Ausgaben blieben ohne Anpassungen an die römischen Bücher. Hinzu kam 1590 eine Agende, die hier außer Acht bleiben kann, weil das korrespondierende *Rituale Romanum* erst 1614 herauskam. Warum diözesaneigene Ausgaben zu einem Zeitpunkt, da die römischen Ausgaben schon lange vorlagen und hätten eingeführt sein sollen?

Raschèr wird gemeinhin als ein schwacher Bischof eingestuft, dem es sowohl an wissenschaftlicher Bildung als auch an charakterlicher Eignung für das Bischofsamt fehlte.[43] Während seines Episkopats wurde die tridentinische Reform nicht in der Diözese eingeführt und wurden auch keine Diözesansynoden im Dienst der Erneuerung abgehalten. Erst auf Druck der Nuntien, vor allem von Giovanni della Torre (1595-1606), kam es ab 1595 zu Visitationen, die der Bischof jedoch nicht selbst vornahm; dabei zeigte sich auf vielfältige Weise die Erneuerungsbedürftigkeit der Diözese und ihres Klerus.

Laut dem bischöflichen Vorwort zum Missale-Druck von 1589 ging es Bischof Raschèr darum, an der Churer Tradition festzuhalten und weiterhin vom Apostolischen Stuhl unabhängige Wege in der Liturgie zu beschreiten.[44] Die Übernahme des *Missale Romanum* hätte einen Bruch mit der Churer Eigentradition bedeutet. Bissig beschreibt den Sachverhalt folgendermaßen: »Das Missale Curiense 1589, das die Anpassung an das Reformmissale von Trient nicht vollzog, wird zu einem bezeichnenden Dokument der Churer Liturgie- und Diözesangeschichte. Die Entschlossenheit Raschèrs, nötigenfalls einen ›Anachronismus‹ auf sich zu nehmen, zeigt deutlich, daß er sich dem römischen Einfluß um jeden Preis entziehen wollte. In zeitlicher Hinsicht ist das Churer Missale von 1589 nachtridentinisch; inhaltlich dagegen muß es der Gruppe der vortridentinischen Druckmissalien zugewiesen werden.«[45]

35 Vgl. Das Bistum Konstanz (HelSac 1,2,1) (Anm. 32), 412-418.
36 Zur Neubearbeitung der liturgischen Bücher unter Andreas von Österreich vgl. ebd., 415 mit Anm. 46-48.
37 Neben *Tüchle*, Bistum Konstanz (Anm. 33), vgl. auch Das Bistum Konstanz (HelSac 1,2,1) (Anm. 32), 420.
38 Vgl. ebd., 133.
39 *Tüchle*, Bistum Konstanz (Anm. 33), 189f.
40 Vgl. Das Bistum Konstanz (HelSac 1,2,1) (Anm. 32), 408.
41 Vgl. *Alban Dold*, Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482-1721 (Liturgiegeschichtliche Quellen 5/6), Münster 1923; *Tüchle*, Bistum Konstanz (Anm. 33), 190; Das Bistum Konstanz (HelSac 1,2,1) (Anm. 32), 143. Auf einzelne der hier angesprochenen Fragen geht auch ein: *Klaus Peter Dannecker*, Taufe, Firmung und Erstkommunion in der ehemaligen Diözese Konstanz. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung der Initiationssakramente (LQF 92), Münster 2005.
42 Vgl. zum Folgenden vor allem *Bissig*, Churer Rituale (Anm. 9).
43 Vgl. ebd., 75.
44 Vgl. ebd., 71. 84.
45 Ebd., 84.

Das bischöfliche Vorwort zitiert wohl ausgiebig, allerdings ohne entsprechende Angabe, das Trienter Konzilsdekret über die Messe, jedoch ist sonst kein Einfluss des *Missale Romanum* von 1570 oder des Konzils von Trient in der Neuausgabe festzustellen. Stattdessen schreibt der Bischof, analog zum Vorgehen Pius' V. beim *Missale Romanum*,[46] den Gebrauch allein dieses Churer Missale verbindlich in der ganzen Diözese vor; jedoch hatte er damit keinen durchgreifenden Erfolg, wie aus Visitationsakten etwa bis Mitte des 17. Jahrhunderts hervorgeht.[47]

Ähnlich verhält es sich mit der Neuausgabe des Churer Breviers von 1595: Der Bischof ist zwar auf Druck der Nuntien zu gewissen liturgischen Reformen bereit und will für ein verbessertes Brevier in seiner Diözese sorgen, jedoch wiederum nicht die römische Ausgabe übernehmen. So ist der Neudruck von 1595 nichts anderes als ein Nachdruck der diözesanen Breviere von 1490 und 1520. Wie beim Messbuch schärft der Bischof in seinem Vorwort die Verpflichtung zur Verwendung des neuen Churer Breviers massiv ein.[48]

Raschèrs Entscheidungen sollten jedoch nicht lange Bestand haben. Abermals auf Druck des Nuntius erklärte sich das Kapitel der Kathedralkirche von Chur 1598 bereit, das römische Brevier und Messbuch einzuführen; der Nuntius hatte sich davon eine Modellwirkung in der übrigen Diözese versprochen.[49] Raschèrs Nachfolger, Bischof Johann V. Flugi, setzte den begonnenen Weg fort; in seinen »Decreta et constitutiones« vom 7. Juni 1605 verlangte er, dass an allen Orten seiner Diözese das römische Brevier und Missale eingeführt werden: »iustis et rationalibus causis«.[50] Für die von ihm präsidierte Pontifikalliturgie ist spätestens für 1607 auch die Benutzung eines *Pontificale Romanum* nachgewiesen.

Den 1582 promulgierten Gregorianischen Kalender führte der Bischof 1611 ein; allerdings sperrten sich dagegen zahlreiche meist reformierte Gemeinden in Graubünden; die letzten übernahmen den Kalender erst zwei Jahrhunderte später, nämlich 1810/11.[51]

46 Vgl. die Bulle »Quo primum«, Nr. [5]–[9], bei *Klöckener*, Bulle »Quo primum« (Anm. 21), 45-48.
47 Vgl. *Bissig*, Churer Rituale (Anm. 9), 86.
48 Vgl. ebd., 89 mit Anm. 86.
49 Vgl. ebd., 106.
50 Ebd., 107 mit Anm. 27.
51 Vgl. außer *Bissig*, Churer Rituale, die nach wie vor zu beachtende Studie von *Rudolf Thommen*, Die Einführung des gregorianischen Kalenders in der Schweizerischen Eidgenossenschaft, in: Festschrift zur 49. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Basel im Jahre 1907, Basel 1907, 279-294.
52 *Bissig*, Churer Rituale (Anm. 9), 108.
53 Ebd., 112.
54 Vgl. ebd., 113f.
55 Laut dem Klassiker der Breviergeschichte, *Suitbert Bäumer*, Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage. Mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen von *Angelus A. Häußling*. Reprograf. Ndr. d. Ausg. 1895, Bonn 2004, 459, wurde das *Breviarium Romanum* in Basel 1584 und in Sitten 1626 eingeführt. Zu Konstanz (1599) vgl. oben. S. auch *Bissig*, Churer Rituale (Anm. 9), 87.
56 Vgl. *Louis Waeber*, Deux épisodes de l'histoire du bréviaire de Lausanne, in: ZSKG 38 (1944) 81-107. 214-232. 241-258.
57 Vgl. *Joseph Leisibach*, Liturgie der alten Diözese Lausanne, in: *ders./Dousse* (Hg.), Liturgica Friburgensia (Anm. 5), 47-81, hier 51-55. – Zur letzten Ausgabe des Diözesanmissale von 1522 vgl. auch *Marius Besson*, L'Église et l'imprimerie dans les anciens diocèses de Lausanne et de Genève jusqu'en 1525, Genève 1937, Bd. 1, 247-273.

#Buch_RZ.indb 254 17.10.2010 18:04:52

Eine Sonderstellung in der Diözese Chur hatte das Kloster Disentis. Nachdem dort 1618 die römischen Liturgiebücher eingeführt worden waren, distanzierte man sich schon fünf Monate später von dem Beschluss. Nuntius Alexander Scappi verfügte 1623 einen Kompromiss, dass »der Chordienst nach dem Benediktinerbrevier und das Konventamt nach dem Missale Romanum zu halten sei«.[52]

In der Diözese Chur herrschte in den folgenden Jahrzehnten, nach Regionen und Orten verschieden, zum Teil ein Nebeneinander von römischen und diözesanen Liturgiebüchern, wobei etwa im Vintschgau, der damals zu Chur gehörte, auch noch Brixner Bücher eine wichtige Rolle spielten und in Vorarlberg außerdem Konstanzer Liturgie verbreitet war. Doch setzten sich, vor allem durch Interventionen bei Visitationen, die römischen Liturgiebücher mehr und mehr durch. Bischof Johann VI. Flugi drohte schließlich allen Zuwiderhandelnden, die nicht das römische Messbuch, Brevier und Rituale gebrauchten, Geldbußen an. »Während 1623 alle, 1639 noch vereinzelte Kirchen ein oder mehrere Churer Liturgiebücher besaßen, sind diese 1643 in den meisten Pfarreien nicht mehr in Gebrauch.«[53] Deshalb wird im Allgemeinen 1643 als Jahr der Einführung des römischen Ritus in der Diözese Chur genannt; Hans Bissig hat detailliert aufgezeigt, dass es sich dabei nicht um einen einmaligen Akt, sondern um einen Prozess handelte, den 1598 das Churer Kathedralkapitel eröffnete und der sich mit gewissen Schwankungen mehr als vier Jahrzehnte lang hinzog.

Abgesehen von einigen Reformverweigerern, die noch eine Zeitlang an den alten Büchern festhielten, wird das Churer Eigengut fortan in einem *Proprium Officii* überliefert, das erstmals 1646 erscheint, sowie im *Proprium Missae*, dessen erste Ausgabe 1677 gedruckt wird.[54]

Damit kann die römische Liturgie in der Diözese Chur Mitte des 17. Jahrhunderts als eingeführt gelten. Beim Rituale kehrt man allerdings – im Rahmen des Erlaubten – in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1732) zur Eigentradition zurück, aber dem brauchen wir an dieser Stelle nicht weiter nachzugehen. Auf jeden Fall hat die Diözese Chur im Vergleich zu anderen Schweizer Bistümern relativ spät die römische Liturgie in der nachtridentinischen Fassung übernommen.[55]

3.3 Tridentinische Liturgiereform im Bistum Lausanne

Bemerkenswert sind in unserem Zusammenhang die Vorgänge in der Diözese Lausanne. Deren nachtridentinische Breviergeschichte ist durch Louis Waeber gut untersucht.[56] Was das Missale betrifft, so stammt der letzte Lausanner Druck aus dem Jahr 1522; nach dem Konzil von Trient ist keine diözesane Ausgabe mehr erschienen.[57] Vom Rituale ist nach 1614 kein Druck belegt;[58] das

#Buch_RZ.indb 255 17.10.2010 18:04:52

Manuale Precum Liturgicarum, das zwischen 1841 und 1961 in mehreren Auflagen erschien, ist zwar mit dem Rituale verwandt, aber vom Buchtyp her kein Rituale im eigentlichen Sinn.[59]

Beim Brevier ist davon auszugehen, dass im Laufe des 16. Jahrhunderts die Druckausgaben, die zwischen 1478/79 und 1509 veranstaltet wurden,[60] so lange wie möglich vom Klerus der Diözese verwendet wurden, sicher über das Jahr 1568 hinaus. Ob in diesem Gebiet auch das Kreuzbrevier des Kardinals Quiñonez als moderne Alternative verbreitet war, ist nicht auszuschließen, aber bisher nicht sicher belegt. Wo man die Brevierausgaben vom Ende des 15./Anfang des 16. Jahrhunderts ersetzte, hat man nach 1568 offenbar in der Regel Ausgaben des *Breviarium Romanum* angeschafft. Dadurch kam es in der Diözese zu einem eher schleichenden Übergang zur römischen Liturgie, gleichzeitig jedoch auch zu einer großen Uneinheitlichkeit innerhalb des Bistums.[61] Der Päpstliche Nuntius Bonhomini verlangte in einem Schreiben vom 10. Januar 1580 an Peter Schneuwly, Propst von St. Nikolaus und Generalvikar des außerhalb der Diözese residierenden Bischofs, die Einführung des römischen Breviers in der ganzen Diözese; er wollte hingegen nicht gegen bestehende Widerstände vorgehen, sondern versuchte durch eine breit angelegte Argumentation zu überzeugen: das Lausanner Brevier enthalte zahlreiche Legenden, was seine Qualität mindere; es sei nicht mehr käuflich zu erwerben; ein Nachdruck habe im Blick auf die immensen Kosten keinen Sinn; im übrigen müsste es vor einem Nachdruck weitgehend korrigiert werden, was die Arbeit mehrerer Theologen über mehrere Monate hinweg verlange. All das spräche – so Bonhomini an Schneuwly – für den Verzicht auf das Lausanner Brevier und für die Einführung des *Breviarium Romanum*.[62]

Während sich trotz ausbleibender bischöflicher Erlasse das römische Brevier vermutlich vor allem aus pragmatischen Gründen (Verschleiß der alten Exemplare, moderne und kostengünstige Neuausgabe) im Klerus durchsetzte, gingen die Kanoniker der Freiburger Stiftskirche St. Nikolaus, der heutigen Kathedrale,

58 Vgl. unter anderem das Repertorium von *Manfred Probst*, Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben (LQF 74), Münster 1993, 46-48; die dort genannten Manualien sind keine Ritualien im eigentlichen Sinn.
59 Vgl. *Klöckener*, Manuale-Ausgaben (Anm. 10), 457-490.
60 Vgl. *Besson*, L'Église (Anm. 57), 80-134.
61 Vgl. ebd., 80-82; *Waeber*, Deux épisodes (Anm. 56), 81.
62 Vgl. ebd., 82. Ausführlich unter Berücksichtigung des Zeremoniale der Stiftskirche St. Nikolaus in Freiburg vgl. *Martin Klöckener*, Die Liturgie an St. Nikolaus auf Grundlage des Zeremoniale aus dem späten 16. Jahrhundert, in: Festschrift 500 Jahre Stiftskapitel St. Nikolaus, Abschnitt 4.3 (im Druck).
63 Vgl. *Waeber*, Deux épisodes (Anm. 56), 83.
64 Vgl. dazu *Klöckener*, Liturgie an St. Nikolaus (Anm. 62).
65 Vgl. Le diocèse de Lausanne (VI^{e} siècle-1821), de Lausanne et Genève (1821-1925) et de Lausanne, Genève et Fribourg (depuis 1925). Réd.: *Patrick Braun*, (HelSac 1,4), Basel/Frankfurt a.M. 1988, 165-167.
66 Vgl. *Francis Python*, Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg au temps du Sonderbund 1846-1856 (Etudes et recherches d'histoire contemporaine. Sér. historique 10), Fribourg 1987, bes. 217. 409; *Klöckener*, Manuale-Ausgaben (Anm. 10), 468f (mit weiterer Literatur).

#Buch_RZ.indb 256 17.10.2010 18:04:52

einen anderen Weg: Sie behielten trotz vielfacher Schwierigkeiten und historischer Wechselfälle das Lausanner Brevier noch lange bei, und durch ihre Initiative erlebte es 1787 sogar eine Renaissance in der ganzen Diözese. Wie kam es dazu?

Der Freiburger Pfarrer Sebastian Werro erbat anlässlich einer Audienz bei Papst Gregor XIII. in Frascati im Mai 1581 die Erlaubnis, an St. Nikolaus wenigstens für das Offizium im Chor das Lausanner Brevier beibehalten zu dürfen, was ihm der Papst gewährte. Daraufhin nahm auch der Päpstliche Legat Bonhomini eine andere Position ein als ein Jahr zuvor gegenüber Propst Schneuwly.

Widersprüchliche Haltungen innerhalb der Diözese wurden besonders 1602 offenkundig, als das Stiftskapitel von Solothurn, damals zum Bistum Lausanne gehörig, sich unter Bonhominis Einfluss für die Übernahme des römischen Breviers entschied. Der Lausanner Bischof Jean Doroz (1600-1607) hingegen plante zu dieser Zeit, das Lausanner Missale und Brevier abermals nachzudrucken, musste aber angesichts der Entwicklungen in Solothurn und unter dem Druck des Nuntius schließlich sein Vorhaben aufgeben.[63] Damit war zwar für die *Diözese* in der unmittelbaren posttridentinischen Epoche das Vorhaben, die Lausanner Eigenliturgie fortzuführen, gescheitert. Das *Freiburger Kapitel von St. Nikolaus* hingegen schaffte es gegen alle Widerstände, für sich das alte Brevier beizubehalten und es sogar moderat zu verbessern, wobei man auf bestimmte Elemente des römischen Breviers zurückgriff.[64]

Der letzte Druck des Lausanner Breviers erschien im Jahre 1787, also mehr als zwei Jahrhunderte nach dem Trienter Beschluss und den posttridentinischen Neuausgaben der betreffenden Liturgiebücher durch die römische Kurie, als vierbändige Ausgabe. Der einflussreiche Kanoniker und Liturgieforscher Aloyse Fontaine (1754-1834) war die treibende Kraft gewesen, und er hatte für das Projekt die Unterstützung seines Bischofs Emmanuel von Lenzburg (1782-1795) erreicht.[65] Das hatte zur Konsequenz, dass dieses Brevier nicht auf die Kanoniker von St. Nikolaus beschränkt blieb, sondern sogar zur Ausgabe für die ganze Diözese Lausanne erklärt wurde. Verschiedene Bemühungen um eine päpstliche Approbation blieben erfolglos; allerdings wurde das Eigenbrevier auch nicht verboten.

Diese Brevierausgabe blieb bis 1854 in der Diözese in Gebrauch, bis Bischof Etienne Marilley (1846-1879), der angesichts der politischen Auseinandersetzungen und des Kulturkampfes eine enge Anlehnung an den Apostolischen Stuhl suchte, den Übergang zum römischen Brevier verfügte. Bereits im Jahr seines Amtsantritts 1846 hatte Marilley auf einer Pastoralversammlung angeordnet, dass künftig das römische Brevier zu gebrauchen sei; darüber hinaus werde insgesamt die römische Liturgie eingeführt, und die zahlreichen liturgischen Sonderbräuche, die in der Diözese verbreitet waren, seien aufzugeben.[66] Ein entsprechendes Dekret ist allerdings erst auf den 29. Juni 1854 datiert. Wir bewegen uns damit aber längst nicht mehr in der Phase der un-

#Buch_RZ.indb 257 17.10.2010 18:04:52

mittelbaren Umsetzung der Trienter Konzilsbeschlüsse; vielmehr geht es hier um die Abkehr von der so genannten »neo-gallikanischen Liturgie«, die, von Frankreich herkommend, auch im gottesdienstlichen Leben der Diözese Lausanne Fuß gefasst hatte und die maßgeblich unter dem Einfluss des Abtes von Solesmes, Prosper Guéranger, bis 1875 von allen Bistümern abgeschafft wurde.[67] In großem zeitlichem Abstand vom Tridentinum und in einer ganz anderen Epoche der Kirchen- und Liturgiegeschichte wurde somit erst Mitte des 19. Jahrhunderts endgültig die römische Einheitsliturgie, wie sie dem post-tridentinischen Liturgiekonzept entsprach, umfassend in der Diözese Lausanne eingeführt.

3.4 Tridentinische Liturgiereform im Bistum Genf

Das nach der Reformation untergegangene Bistum Genf hatte den größten Teil des Bistumsgebietes im heutigen Frankreich, weshalb es ab 1801 den Namen »Chambéry et Genève« trug. Doch wurde die Kontinuität mit dem schweizerischen Anteil immer wach gehalten, was sich im Bistumsnamen zeigt: Seit 1819 hieß die westschweizerische Diözese »Lausanne et Genève«, seit 1925 dann »Lausanne-Genève-Fribourg«.

Der Übergang zur römischen Liturgie erfolgte im Bistum Genf nach den bekannten Quellen offensichtlich unproblematischer als in Chur. Die Diözese bestand nicht auf ihrer mehr als 200-jährigen Eigentradition; vielmehr erklärte Bischof Claude de Granier (1579-1602) auf der Diözesansynode von 1586 das *Breviarium Romanum* und das *Missale Romanum* für alle Kirchen seiner

67 Vgl. *Waldemar Trapp*, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet, Regensburg 1940, Ndr. Münster 1979, bes. 250-256; *Robert Le Gall*, À l'unisson des Pères. L'influence durable de Dom Guéranger sur la réforme liturgique, in: *Klöckener/Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen 2 (Anm. 28), 563-591; *Pierre Jounel*, Art. France (La Liturgie en –) II.2: Les liturgies diocésaines de France de 1685 à 1875. 3. La langue française dans la liturgie aux XVII^e^-XVIII^e^ siècles, in: Dictionnaire encyclopédique de la liturgie, edd. *Domenica Sartore/Achille M. Triacca*; adaptation française sous la dir. d'*Henri Delhougne*, vol. 1, Turnhout 1992, 476-480.

68 Vgl. *Lafrasse*, Liturgie de Genève (Anm. 8), 13.

69 Um welche Bücher es sich dabei handelt, bleibt unklar. Ein Verzeichnis der gedruckten Genfer Liturgiebücher bis 1525 bietet *Besson*, L'Église (Anm. 57), 1, 135-168 (Breviere). 273-318 (Missalien). 421-439 (Manualien bzw. Ritualien).

70 Vgl. den Text bei *Lafrasse*, Liturgie de Genève (Anm. 8), 501.

71 »Is preces officiaque ecclesiastica ad praescriptum Concilii Tridentini emendata in omnes dioecesis ecclesias suavissime pariter et efficacissime intulit.« Zitiert nach ebd., 13.

72 Vgl. ebd., 96f, mit Text des Calendarium ebd., 97-99.

73 Weit verbreitet und als »römisch« galten z. B. *Alberto Castellano*, Sacerdotale Romanum, mindestens 16 Auflagen zwischen 1497 und 1597; *Francesco Samarino*, Sacerdotale, Venedig 1587; *Julius Antonius Sanctorius*, Rituale Sacramentorum Romanum, Rom 1602.

74 Vgl. *Lafrasse*, Liturgie de Genève (Anm. 8), 490-492.

75 »Ab ea Ecclesia [Romana] omnia puriora, omnia meliora: illi consentire, cum Christo sentire est.« Zitiert nach ebd., 495.

#Buch_RZ.indb 258 17.10.2010 18:04:52

Diözese als verbindlich.[68] Über das Gelingen dieser Maßnahme ist wenig bekannt. Auf einer Diözesansynode von 1602 unter demselben Bischof wird wohl festgestellt, dass es immer noch Priester gäbe, die die alten Breviere mit Genfer Brauch benutzten. Der Bischof untersagt bei der Gelegenheit strikt alle Missalien, Breviere und Manualien,[69] die nicht auf das Konzil von Trient zurückgehen, und verhängt bei Zuwiderhandlungen eine beträchtliche Geldstrafe.[70] Der Nachfolger, François de Sales (Franz von Sales), lobt einige Jahre später diesbezüglich seinen Vorgänger, wenn er im Vorwort des Rituale von 1612 schreibt, dieser habe die gottesdienstlichen Feiern der Kirche gemäß der Vorschrift des Konzils von Trient verbessert und sie in allen Kirchen der Diözese mit Geschick und Erfolg eingeführt.[71]

Ein generelles Problem der universalkirchlichen Liturgiebücher war – so auch in Genf –, dass zahlreiche Heilige aus der eigenen Überlieferung nicht mehr im revidierten, stark verkürzten universalkirchlichen Kalender verzeichnet waren. Wie anfangs mit dem Eigengut verfahren und ob die entsprechenden Feste liturgisch weiter begangen wurden, ist nicht klar, aber zu vermuten. Auf der Diözesansynode vom 28. April 1610 unter Vorsitz von Bischof François de Sales (1602-1622) wird eine Liste der diözesanen Heiligen verabschiedet, die fortan im Bistum Genf weiter Verehrung genießen sollen. In dem zwei Jahre darauf erschienenen Diözesanrituale erklärt der Bischof sodann, er habe die diözesanen Feste in den universalkirchlichen Kalender eingefügt,[72] so dass von da an ein Eigenkalender der Diözese als Ergänzung zum universalkirchlichen Kalender bestand.

Im Jahre 1612, also zwei Jahre vor Veröffentlichung des revidierten *Rituale Romanum*, gibt Bischof François de Sales ein neues Genfer Diözesanrituale heraus. In seiner Vorrede informiert er darüber, dass es den Bräuchen der römischen Kirche folge, und nennt die Kriterien der Erneuerung. Wenn er von den römischen Vorlagen spricht, wäre genauer zu untersuchen, welche Werke, die später bei der Ausarbeitung des *Rituale Romanum* als Quelle dienten, er benutzt hat.[73] Vom älteren Genfer Eigengut, das aus einer Ausgabe vom Jahre 1500 bekannt ist, bleiben lediglich sechs Benediktionen erhalten; alles Weitere scheint neu aus der oder den römischen Quellen übernommen zu sein.[74]

Sein Bruder und Nachfolger als Bischof, Jean-François de Sales (1622-1635), kommt in einer Neuausgabe des Genfer Rituale vom Jahre 1628 auf die römische Ausgabe von 1614 zurück. In dem an die Priester gerichteten Vorwort unterstreicht er den Vorrang Roms vor den diözesanen Gebräuchen mit emphatischen Worten: Von der römischen Kirche sei alles reiner, alles besser; mit ihr übereinzustimmen, heiße, mit Christus zu fühlen.[75] Daraus wird die Einheit der Liturgie abgeleitet, die sich auch im Gebrauch des römischen Rituale niederschlagen müsse. Das Buch selbst bringt mit einer Ausnahme den vollständigen Text des *Rituale Romanum* von 1614; allerdings sind die Rubriken ins Französische übersetzt und bei gesungenen Elementen wird die Genfer Eigen-

#Buch_RZ.indb 259 17.10.2010 18:04:52

tradition erhalten. Außerdem verbleibt in einem knappen Anhang ein Rest des älteren Eigenguts der Diözese.[76]

Ähnlich wie in Chur entstehen in der Folge Tendenzen, auf das frühere Eigenrituale zurückzugreifen. Die nächste Rituale-Ausgabe, 1641 unter Bischof Juste Guérin (1639-1645) erschienen, schöpft auf Bitten der Pfarrer zu einem großen Teil aus der allerdings schon romanisierten Ausgabe des François de Sales von 1612. Lediglich bei den Sakramentenfeiern verfügt Guérin, dass man am römischen Rituale festhalte, offenbar um in den Kernriten des Rituale die Einheit innerhalb der römischen Kirche zu wahren, während bei den anderen Teilen und Feierordnungen Genfer Eigengut wiederaufgegriffen wird.[77]

3.5 Tridentinische Liturgiereform in schweizerischen Bistümern: Zusammenfassung

Die behandelten Diözesen Konstanz, Chur, Lausanne und Genf zeigen variierende Formen der Umsetzung der tridentinischen Liturgiereform:

- In Konstanz besteht – trotz der Probleme um die Residenz von Bischof Mark Sittich von Hohenems in seiner Diözese – Reformbereitschaft, was sich in der baldigen Revision der Liturgiebücher nach dem Tridentinum (Brevier 1575; Missale 1579) sowie in der schnellen Einführung des Gregorianischen Kalenders 1584 zeigt. Aber die Eigentradition sollte nicht völlig aufgegeben werden, weshalb es nur zu moderaten Anpassungen an den römischen Ritus kam. Erst in einem zweiten Schritt 1599 und 1603 werden das römische Brevier und Messbuch eingeführt.
- In Chur ist der Widerstand von Bischof Raschèr anfangs entscheidend; er weist die geforderten Reformen direkt zurück und lässt stattdessen nochmals in den 90er Jahren des 16. Jahrhunderts rein diözesane Liturgiebücher drucken. Erst unter seinen Nachfolgern kommt es schrittweise bis 1643 zur Einführung der römischen Liturgie.
- In der Diözese Lausanne bleiben die Verhältnisse lange ungeklärt, und neben den römischen Liturgiebüchern existieren solche verschiedener Provenienz offenbar nebeneinander. Mit dem Beharren auf der Eigentradition beim Brevier spielt das Stiftskapitel von St. Nikolaus in Freiburg eine Sonderrolle und erreicht 1787 sogar die Wiedereinführung des Lausanner Breviers in der ganzen Diözese, wobei die Einflüsse der »neo-gallikanischen« Liturgie aus Frankreich zu beachten sind.
- In Genf war das Vorgehen klarer: Das posttridentinische römische Missale und Brevier wurde relativ rasch eingeführt, beim Rituale hingegen behielt die teilkirchliche Tradition Vorrang, wenngleich im Laufe der Zeit römische Überlieferung und diözesane Eigentradition miteinander vermischt wurden.
- In den meisten Diözesen haben sich die Nuntien in die Vorgänge eingeschaltet und teils massiv für die Übernahme der römischen Liturgiebücher plädiert, mit unterschiedlichem Erfolg.

#Buch_RZ.indb 260 17.10.2010 18:04:52

◆ Unabhängig von den bischöflichen Entscheiden ist vielerorts mit einer schleichenden Implementierung des römischen Breviers und Messbuchs durch Kleriker zu rechnen: teils aus Kostengründen, teils weil Bücher der eigenen Tradition nicht mehr lieferbar waren, teils aber auch, um sich zur Reform zu bekennen und modern zu sein. Ergebnis ist vielerorts eine Zeitlang eine Koexistenz verschiedener Liturgietraditionen, darunter der römischen. Neben den genannten eher pragmatischen Gründen hat es auch echte Reformverweigerer gegeben, die die Eigentradition höher schätzten als die Einheitlichkeit in der römischen Kirche.

◆ Schwierigkeiten durch politischen Widerstand bereitet teilweise die Einführung des Gregorianischen Kalenders. Nicht nur in Chur, wo mancherorts die Einführung bis Anfang des 19. Jahrhunderts verzögert wird, sondern auch in Sitten scheitern mehrere Versuche, und die Annahme des Kalenders dauert immerhin bis 1656.[78]

◆ Während – mit den behandelten Ausnahmen – die römischen Liturgiebücher Missale, Brevier, Pontificale, Caeremoniale und Martyrologium in der Regel um die Mitte des 17. Jahrhunderts als akzeptiert gelten können, bleiben in den meisten schweizerischen Bistümern die Diözesanritualien erhalten, zwar mit Anpassungen an das *Rituale Romanum*, aber doch unter Sicherung der gewachsenen Eigentradition.

76 Vgl. ebd.
77 Vgl. ebd., 495f.
78 Zu den zum Teil widersprüchlichen Entscheidungen der aufeinanderfolgenden Bischöfe von Sitten zur Einführung des Kalenders vgl. *Bernard Andenmatten* u.a., Das Bistum Sitten. Le Diocèse de Sion. L'Archidiocèse de Tarentaise. Red.: *Patrick Braun* u.a. (HelSac 1,5), Basel 2001. Im Einzelnen heißt es dort: Hildebrand von Riedmatten (1565-1604): »Er drängt am 20.3.1582 vergebens auf die Einführung des neuen Kalenders […]« (ebd., 245). – Adrian (II.) von Riedmatten (1604-1613): »Als Oberhirte unternimmt er zahlreiche Visitationen, führt in seiner Diözese die römische Liturgie und das römische Brevier ein […]« (ebd., 246f). – Hildebrand Jost (1613-1638): Die Annahme des gregorianischen Kalenders scheitert gegen politischen Widerstand (ebd., 248). – Adrian (IV.) von Riedmatten (1646-1672): »1656 erreicht er, dass das Wallis den gregorianischen Kalender annimmt« (ebd., 252). – Weniger strittig scheint die Einführung der Reform in der Diözese Como (mit ihren Teilen des heutigen Bistums Lugano) verlaufen zu sein: Bischof Giovanni Antonio Volpe (Ulpius) (1559-1588) und sein Nachfolger Feliciano Ninguarda (1588-1595) setzten umgehend die Trienter Beschlüsse zur Liturgie um; vgl. La diocesi di Como, l'arcidiocesi di Gorizia, l'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano, l'arcidiocesi di Milano. Red.: *Patrick Braun / Hans-Jörg Gilomen* (HelSac 1,6), Basel / Frankfurt a.M. 1989, 187-190.

#Buch_RZ.indb 261 17.10.2010 18:04:52

4 Die Bedeutung des Karl Borromäus bei der Umsetzung der Liturgiereform

Welche Rolle hat bei den liturgischen Erneuerungsprozessen nach dem Konzil von Trient Karl Borromäus (1538-1584) gespielt?

4.1 Das liturgische Wirken des Karl Borromäus

Borromäus[79] hat sich als Erzbischof von Mailand sowie im Zusammenhang von Aufgaben, die ihm päpstlicherseits übertragen wurden, stark für liturgische Angelegenheiten interessiert und einen entscheidenden Anteil an der Durchführung der tridentinischen Liturgiereform gehabt.[80] Die Neuordnung der Liturgie, das Bemühen um eine qualitätsvolle Feier[81] und um Disziplin in der Liturgie gehörte mit zu seinem Reformprogramm. Mit Hilfe einer solchermaßen geordneten und gefeierten Liturgie sollten das moralische Verhalten verbessert sowie die vielfach beklagte Unwissenheit in Glaubensdingen und die rechtlichen Unklarheiten beseitigt werden. In seiner Diözese Mailand stand die Kathedrale im Mittelpunkt: Sie sollte liturgisches und geistliches Zentrum der Diözese, »Modellkirche«[82] sein, wo sich sowohl das Kapitel als auch das Volk Gottes regelmäßig zum Gottesdienst versammelte. Zahlreiche Reformschritte betreffs Struktur und Art der gottesdienstlichen Feier, der räumlichen Ausgestaltung und der liturgierechtlichen Regelung für Mailand zeugen davon.

Borromäus war darüber hinaus an der Vorbereitung des *Caeremoniale Episcoporum* beteiligt,[83] wenngleich dieses erst 1600, lange nach seinem Tod,

79 Vgl. zu Person und Zeit *Roger Mols*, Art. Charles Borromée, in: DHGE XII, 486-534; *Danilo Zardin / Marco Navoni / Amalia Barigozzi Brini / Giancarlo Santi*, Art. Borromeo, Carlo, santo (1538-1584), in: Dizionario della Chiesa ambrosiana. Dir.: *Angelo Majo*, vol. 1, Milano 1987, 457-472; *Giuseppe Alberigo*, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 55), Münster 1995, jedoch ohne Berücksichtigung der Liturgie.

80 Speziell zu seinem Einsatz für die Liturgie vgl. *Enrico Cattaneo*, San Carlo Borromeo e la liturgia, in: Ambrosius 42 (1966) [2]–[42]; *ders.*, Il restauro del culto cattolico, in: San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale nel IV centenario della morte, Milano, 21-26 maggio 1984, vol. 1, Roma 1986, 427-457; *Navoni*, Art. Borromeo (Anm. 79), 466-469; *ders.*, Art. Carlo Borromeo, santo (1538-1584), in: *Marco Navoni (Ed.)*, Dizionario di Liturgia ambrosiana, Milano 1996, 121-127

81 Mit einem modernen Schlagwort würde man von der »ars celebrandi« sprechen.

82 Der Begriff findet sich bei *Angelo Majo*, Der heilige Karl Borromäus, in: Hl. Karl Borromäus (Anm. 33), 13-40; zur Liturgie im Mailänder Dom und ihrer Reform unter Borromäus ebd., 23-25, für den zitierten Begriff: 25. S. auch *Enrico Cattaneo*, S. Carlo volle il Duomo cuore della preghiera liturgica diocesana, in: Archivio Ambrosiano 33 (1977) 142-163; *Navoni*, Borromeo (Anm. 79), 466f mit dem Satz: »[…] trasformare il Duomo nel centro liturgico e spirituale di tutta la diocesi […] di tutto il popolo di Dio« (467).

83 Vgl. *Pietro Borella*, San Carlo Borromeo e il Ceremoniale dei Vescovi, Varese 1937; *ders.*, De sancto Carolo Borromaeo eiusque adiutoribus in Caeremoniali Episcoporum componendo, in: EL 51 (1937) 64-80.

84 Vgl. *Cattaneo*, San Carlo Borromeo (Anm. 80), [6]–[12].

85 Vgl. *Cesare Alzati*, Ambrosianum Mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica (Archivio Ambrosiano 81), Milano 2000, 190-193, hier 191; *Cattaneo*, San Carlo Borromeo (Anm. 80), [12]–[17]; *Angelo Paredi*, Storia del rito ambrosiano (Collana »Saggi« 2), Milano 1990, 63-67.

#Buch_RZ.indb 262 17.10.2010 18:04:52

erschien; ebenso hat er auf die Herausgabe des *Martyrologium Romanum* und die Vorarbeiten für das *Rituale Romanum* Einfluss genommen.[84] Für Mailand hat er den Fortbestand des ambrosianischen Ritus gesichert, trotz aller römischen Uniformisierungsbestrebungen; dabei plädierte er für eine Pluralität der Riten innerhalb der katholischen Einheit und wies auf das Alter, die Nützlichkeit für Kirche und Glauben und die Verwandtschaft des ambrosianischen Ritus zum Ritus der griechischen Kirchen hin.[85] Zugleich veranlasste er die Reform des Ritus in tridentinischem Geist, so dass Neuausgaben des Breviers (1582), nach seinem Tod des Missale (1594) und des Rituale (1589) im ambrosianischen Ritus erschienen.[86] Ein ebenfalls unter seiner Beteiligung vorbereitetes Processionale ist später nicht publiziert worden. In Briefwechseln mit mehreren Kardinälen (Paleotti, Sirleto, Santori, Caraffa u. a.) werden immer wieder Fragen der Liturgie thematisiert. Vor allem die Mailänder 11 Diözesansynoden und 6 Provinzialkonzilien, an denen teilweise auch Kleriker aus den schweizerischen Gebieten teilnahmen,[87] dienten ihm als Mittel, die liturgischen Reformen in der Diözese und Kirchenprovinz durchzusetzen, wie die *Acta Ecclesiae Mediolanensis* eindrucksvoll zeigen. Weit über Mailand hinaus einflussreich war zudem seine 1577 erschienene Schrift *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae libri duo* über den Bau, die Einrichtung und Ausstattung von Kirchen.[88]

Der frühe Tod des Karl Borromäus 1584 liegt zeitlich vor den oben genannten Initiativen zur Einführung der tridentinischen Liturgie in den schweizerischen Diözesen. Dennoch hat Borromäus Einfluss auf die liturgische Erneuerung im Gebiet der heutigen Schweiz ausgeübt, vor allem durch seine Visitationen.

86 Vgl. *Pietro Borella*, Il rito ambrosiano (Biblioteca di scienze religiose, Sez. III: La liturgia), Brescia 1964, La liturgia) 133f; *Cattaneo*, Il restauro (Anm. 80), 438-448.

87 Vgl. *Heinrich Reinhardt*, Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeos. Nach des Verfassers Tode fortges. u. hg. von *Franz Steffens*, Stans 1911, 248-251 für die Diözesansynode von 1568.

88 Vgl. *Pietro Borella*, Art. Borromeus, H. Carolus, in: *Brinkhoff* u.a. (Hg.), Liturgisch Woordenboek (Anm. 1), 1 (1958-1962), 310f. – Die *Instructiones* über den Bau und die Ausstattung von Kirchen sind zuletzt erschienen in: *Paola Barocchi*, Trattati d'arte del Cinquecento fra manierismo e controriforma, Bd. 3, Bari 1962, 3-113. Eine englische Übersetzung mit Kommentar legte vor: *Evelyn Carole Voelker*, Charles Borromeo's *Instructiones Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae*, 1577: A Translation with Commentary and Analysis, Ph.D., Syracuse University 1977. Vgl. *dies.*, Borromeo's Influence on Sacred Art and Architecture, in: *John M. Headley / John B. Tomaro* (Hg.), San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century, Washington / London 1988, 172-187; *James F. White*, Roman Catholic Worship. Trent to Today, Collegeville, Minnesota ²2003, 4f. Die *Instructiones* wurden außerdem intensiv untersucht von *Maria Luisa Gatti Perer*. Aus ihren zahlreichen Beiträgen nennen wir: Progetto e destino dell'edificio sacro dopo s. Carlo, in: San Carlo e il suo tempo (Anm. 80), 1, 611-631; *dies.*, Lo spazio sacro nelle »Istruzioni« de san Carlo e nei nuovi ordini religiosi nel Cinquecento, in: Atti della giornata di studi storici sull'architettura cappuccina. Trento, 28 maggio 1993, Trento 1995, 25-65. S. auch *Costantino Gilardi*, Le modèle borroméen de l'espace liturgique, in: La Maison-Dieu 193 (1993) 91-109; ebd., 85-90 ein Auszug (in französischer Übersetzung) der wichtigsten Abschnitte der *Instructiones*. Weiterführende Bibliographie bei *Alzati*, Ambrosianum Mysterium (Anm. 85), 197. Zu den Auswirkungen auf den Kirchenbau in der Schweiz vgl. *Heinz Horat*, Die Bauanweisungen des hl. Karl Borromäus und die schweizerische Architektur nach dem Tridentinum, in: *Bernhard Anderes* u. a. (Hg.), Kunst um Karl Borromäus, Luzern [1980], 135-155.

#Buch_RZ.indb 263 17.10.2010 18:04:52

4.2 Liturgische Erneuerung durch Karl Borromäus im Gebiet der heutigen Schweiz

Ab 1567 sind fünf Visitationen in den Tessiner Tre Valli belegt, die damals zum Mailänder Bistumsgebiet gehörten und in denen der ambrosianische Ritus in Gebrauch war.[89] In den Akten tauchen regelmäßig liturgische Themen auf.[90] Vielfach spiegeln sie die Mailänder Provinzialkonzilien und Diözesansynoden wider und setzen deren Beschlüsse um. Dabei geht es nicht – wie anderwärts – um die Einführung der römischen Liturgiebücher, wohl aber um die liturgische Disziplinierung, um bestimmte sachlich begründete Vereinheitlichungen und auch um theologische Akzente. Betreffs der Ausstattung der liturgischen Räume greift Borromäus ab Ende der 70er Jahre des 16. Jahrhunderts ebenfalls auf seine *Instructiones* zum Kirchenbau von 1577 zurück, wobei er aber auch vor deren Erscheinen ähnliche Konzept verfolgt. Seine Kritik am Lebenswandel und seelsorglichen Engagement der Kleriker sowie am Zustand der Kirchen ist oft scharf, entsprechend streng sind die Anweisungen zur Verbesserung. Exemplarisch seien die Visitationsakten seines ersten Besuchs in den Tre Valli (15.-30. Oktober 1567) hinsichtlich liturgischer Fragen ausgewertet.

Die Akten bieten zunächst jeweils eine Zustandsbeschreibung des Kirchenraums, der pastoralen und liturgischen Verhältnisse sowie des Lebenswandels der Kleriker. Darin fließen zum Teil schon Wertungen ein, aus denen das reformerische Bemühen hervorgeht. Am Ende stehen in der Regel Beschlüsse und Anordnungen zur Verbesserung.

Beim Besuch am 16./17.10.1567 in Airolo und den zugehörigen Filialkirchen[91] wird – neben der nüchternen Feststellung des Vorhandenen – unter anderem kritisch festgehalten, dass es keine Sakramentsbruderschaft gebe und dass die Eucharistie Kranken ohne Baldachin – und damit ungeschützt – überbracht werde. Die Gefäße für die heiligen Öle seien schlecht erhalten. Sowohl der Tauf-

89 Vgl. *Reinhardt*, Studien (Anm. 85), 220-227; *Eduard Wymann*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft, Stans 1910, 155-173; *Isabella Superti Furga*, Rapporti con i cantoni svizzeri: le »tre valli« diocesi di Milano, in: San Carlo e il suo tempo (Anm. 80), 1, 741-782; *Claudia di Filippo Bareggi*, San Carlo e la Riforma cattolica, in: *Ferdinando Citterio/Luciano Vaccaro* (Hg.), Storia religiosa della Svizzera (Europa ricerche 3), Milano 1996, 193-246 (reich dokumentiert). – Die Visitationsmethode ist gut beschrieben bei *Ambrogio Palestra*, Le Visite Pastorali di san Carlo, in: Ambrosius 42 (1966) [43]-[91]; der Beitrag bezieht sich zwar auf Mailand und die unmittelbare Umgebung, doch ging Borromäus in den Schweizer Gebieten analog vor.

90 Vgl. *Paolo D'Alessandri*, Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e suoi Territorii. Documenti raccolti dalle visite pastorali dalla Corrispondenza e dalle Testimonianze nei processi di Canonizzazzione, Locarno 1909.

91 Vgl. ebd., 19-21.

92 Vgl. ebd., 21-24.

93 Vgl. ebd., 26-29.

94 Neben den schon genannten Pfarreien vgl. z. B. auch für Giornico ebd., 32-36. Die Einrichtung und Förderung von Sakramentsbruderschaften gehörte in der Diözese und der gesamten Kirchenprovinz Mailand zum Reformprogramm des Bischofs; vgl. *Majo*, Karl Borromäus (Anm. 82), 25f.

95 So etwa ausdrücklich in den »Ordinazioni generali per le tre Tre Valli« in der Fassung von Cresciano, 29.10.1567, wo es heißt, dass jeder Pfarrer, Kaplan oder sonstige Benefiziat verpflichtet ist »di dire il nostro officio all'Ambrosiana« (*D'Alessandri*, Atti [Anm. 90] 58, Nr. 8); ähnlich

brunnen als auch das Sacrarium verfügten über keine Abdeckung. Den Priestern der Pfarrei fehlten teilweise die nötigen liturgischen Bücher. Kritischer noch ist die Situation in der Filialkirche am Gotthard. Dort ist die Altarausstattung unvollständig; es gibt keine Sakristei. Es werden lediglich zwei sehr alte handschriftliche Missalien benutzt, die mehrere Präfationen enthalten, die sich in gedruckten Messbüchern nicht finden. Während Borromäus hier selbst finanzielle Mittel für die Beschaffung von Paramenten und Kirchenausstattung bereitstellt, weist er für Airolo an, dass ein neuer hölzerner Tabernakel angeschafft und auf dem Hauptaltar aufgestellt wird. Eine Sakramentsbruderschaft ist sofort zu errichten, ein großes Kreuz hoch im Kirchenschiff aufzuhängen. Für die Priester sind Betschemel herzustellen; ebenfalls sind zwei Beichtstühle anzufertigen.

Ähnlich sehen die Weisungen für Quinto aus. Dort werden außerdem noch diverse Baumaßnahmen in der Sakristei verlangt. Nur saubere Korporalien und Purifikatorien dürfen verwendet werden. Einem Priester wird die Durchführung von Exorzismen verboten.[92]

Für die Kirchen von Mairenco und Faido, wo zahlreiche zu behebende Mängel festgestellt werden, wird abschließend einem Priester vorgeschrieben, auf eigene Kosten eine silberne Pyxis für die Aufbewahrung der Eucharistie herstellen zu lassen. Ein weiterer Priester wird verpflichtet, entgegen seiner Gewohnheit das Offizium und die Messe im ambrosianischen Ritus zu halten; dazu muss er – wie auch andere Priester – die erforderlichen Bücher anschaffen.[93]

Das hier in Bezug auf die erste Visitation einiger weniger Orte im Jahre 1567 Geschilderte, das durch weitere ähnliche Beispiele angereichert werden könnte, ist charakteristisch für das Reformbemühen insgesamt: Abgesehen von bestimmten lokal gebundenen Weisungen begegnen Themen, die den liturgischen Raum und seine adäquate Ausstattung betreffen. Konsequent ordnet Borromäus die Aufstellung eines würdigen hölzernen, mitunter auch silbernen Tabernakels auf dem Zelebrationsaltar und damit in der Achse der Kirche an, nicht mehr, wie es bis dahin üblich war, in anderen Behältnissen, an der Seite oder in einem Seitenschiff. Er verlangt die Anschaffung bzw. Pflege von Gefäßen für die Aufbewahrung der Eucharistie, der heiligen Öle und für Reliquien der Heiligen. Falls nicht vorhanden, ist ein Baptisterium aufzustellen und mit einer geeigneten Abdeckung zu versehen. Ein verschließbares Sacrarium soll eingerichtet werden, wo dies fehlt. Auch sollen alle Kirchen über eine Sakristei mit einer angemessenen Möglichkeit zur Aufbewahrung der Paramente verfügen; notfalls ist eine Sakristei zu errichten. Oft tritt die Aufstellung von Beichtstühlen hinzu.

Im Zuge der Förderung der eucharistischen Frömmigkeit ordnet Borromäus fast immer die Errichtung einer Sakramentsbruderschaft an.[94] Verschiedentlich thematisiert wird in den Tre Valli die getreue Befolgung der liturgischen Bücher des ambrosianischen Ritus, beispielsweise beim Stundengebet oder bei der Taufe;[95] dazu kann auch die Forderung kommen, die Taufe

im ambrosianischen Ritus durch Immersion zu spenden.[96] Die Pfarrer sollen sich um Ministranten kümmern, die bei der Messe und anderen Gottesdiensten mitwirken, denen gegenüber sie aber auch einen Bildungs- und Erziehungsauftrag haben.[97] Ebenfalls werden die Priester angewiesen, an den Festen und an jedem Samstag die Vesper in ihrer Kirche zu singen, dazu dort alle vorgeschriebenen Vigilien zu halten.[98] Viele weitere Details ließen sich ergänzen, die den Rahmen dieser Studie sprengen. Spätere Visitationsakten aus denselben Pfarreien und Kirchen zeigen, dass die Anordnungen in der Regel erfolgreich umgesetzt wurden und es zu einer Verbesserung der liturgischen Situation kam.

Bei den Visitationen im schweizerischen Gebiet nördlich der Alpen, vor allem bei der Reise von 1570, war die Liturgie offenbar weniger intensiv Gegenstand der Verhandlungen. Wohl notieren die Reisebeschreibungen immer wieder, dass Borromäus die Messe gehalten hat, meist mit großer Beteiligung des Volkes, auch die Firmung vollzog, als Betender in Erscheinung trat;[99] wenn man an seine Maßnahmen in Mailand denkt, wird Karl sich des Vorbildcharakters solcher Gottesdienste bewusst gewesen sein. Darüber hinaus werden im Zusammenhang der Bemühungen um die Verbesserung der Lebensführung des Klerus auch liturgische Fragen thematisiert worden sein. Borromäus vermerkt in seinen Beobachtungen im Anschluss an die Schweizerreise positiv, er habe ein Volk kennengelernt, »das es insbesondere ernst nimmt mit seiner Religion, das Ehrfurcht hat vor dem Heiligen, gesittet und würdig in der Kirche sich benimmt, ja in inbrünstiger Andacht zu beten vermag – ein Volk, das innig verbunden sich fühlt mit seinen Heimgegangenen, ihrer in Gebet und Opfer gedenkt und ihre Ruhestätten pietätvoll pflegt – ganz anders als manche oberflächliche, gedankenlose, frivole Italiener zu tun gewohnt waren.«[100]

Doch notiert er gleichzeitig, dass der Klerus, auch im Kontext der Liturgie, bei Weitem nicht den Erwartungen entsprochen habe. Heinrich Reinhardt referiert Borromäus folgendermaßen: »Keine Würde im Auftreten, keine Sorgfalt in der Behandlung heiliger Dinge, keine innere Reinheit; diese weltlich gekleideten Menschen, die das Heiligtum verkommen lassen, und es wagen, befleckten, schuldbeladenen Herzens zum Altare des Herrn zu treten […].«[101]

In solchen Fällen hat Borromäus offensichtlich, wie schon im Tessin, auf die Verbesserung der Verhältnisse gedrängt.

Zur Förderung einer neuen Kirchendisziplin, die sich auf das Konzil von Trient berufen konnte und die – verbunden mit theologischen Grundanliegen – die Liturgie betraf, hat Karl Borromäus somit nicht nur in seiner eigenen Diözese, sondern auch in anderen Gebieten der Schweiz entscheidend beigetragen. Er hatte den Zusammenhang von Kirche und Liturgie, von Ekklesiologie und liturgischer Theologie gesehen. Erneuerung der Kirche war ohne Erneuerung der Liturgie nicht möglich. Kirchendisziplin und theologische Akzente in der Liturgie gehörten für ihn untrennbar zusammen. Dass es bis zu

#Buch_RZ.indb 266 17.10.2010 18:04:52

einer flächendeckenden Verbesserung der kirchlichen Verhältnisse dennoch ein jahrzehntelanger Weg war, ist ebenfalls bekannt. Zwar war Borromäus an der Ausarbeitung einiger der tridentinischen Liturgiebücher beteiligt; da ihre Implementierung nördlich der Alpen aber erst nach seinem Tod erfolgte, hat er auf ihre Verbreitung keinen Einfluss mehr gehabt.

5 Liturgiereform des Tridentinum und des Zweiten Vatikanischen Konzils: Gemeinsamkeiten und Differenzen

Abschließend soll – auf Wunsch der Herausgeber dieses Bandes – in wenigen Thesen ein Ausblick auf die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils versucht werden – bei aller Schwierigkeit, die ein solcher Vergleich über 400 Jahre zeitlicher Distanz in einer ganz anderen kirchlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Situation bedeutet.

Das Konzil von Trient diente der inneren Neuausrichtung und Festigung der katholischen Kirche nach der Reformation und zugleich der Abgrenzung gegen reformatorische Positionen; in diesem Kontext hatten die liturgischen Reformen ihren Platz und werden teilweise erst dadurch verständlich. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Liturgie – in einem unpolemischen Kontext – eine weitaus höhere Wertschätzung erfahren als auf dem Trienter Konzil; das Konzil selbst befasste sich eindringlich mit dem Wesen und Vollzug der Liturgie an sich. Eine eigene Konstitution über die Liturgie in ihrer ganzen Erstreckung (nicht nur über Messe und Brevier), die das Konzil zudem als seine erste Konstitution unter dem Titel »Sacrosanctum Concilium« (4.12.1963) verabschiedete, zeugt davon. Die jahrzehntelange Vorbereitung durch die Liturgische Bewegung, durch solide liturgiehistorische Studien und liturgietheologische Reflexion auf hohem Niveau (z. B. die von Odo Casel entwickelte »Mysterientheologie«), dazu Erneuerungsschritte sowohl seitens der kirchlichen Autoritäten als auch in Pfarreien, Vereinen und Gruppen, dies alles breit verankert im Bewusstsein der Gläubigen, hatte eine entsprechend günstige Situation für eine schnelle und umfassende Durchführung und Rezeption der

bei der dritten Visitation bei der Vollversammlung der Tre Valli am 10.12.1577, Nr. 1 (ebd., 229). Vgl. auch *Superti Furga*, Rapporti (Anm. 89), 758.

96 So in den »Ordinazioni« für Cresciano vom 7.8.1570: »Il curato usi nel battezzare l'immersione secondo il rito universale ambrosiano« (*D'Alessandri*, Atti [Anm. 90], 127).

97 Beispielsweise in den »Ordinazioni generali« von 1570, Nr. 28 (ebd., 163).

98 Vgl. in den »Ordinazioni generali per le Tre Valli« von 1567 (Anm. 90), Nr. 10 (ebd., 58).

99 Vgl. z. B. *Wymann*, Kardinal Karl Borromeo (Anm. 89), 174-243 mit zahlreichen Belegen.

100 *Reinhardt*, Studien (Anm. 85), 324-326; vgl. auch *Franz Steffens / Heinrich Reinhardt*, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581. Documente, Bd. 1, Solothurn 1906, 4-17, Aktenstück Nr. 2; dazu ebd., S. XXVII. – Zu Borromeos Gewohnheit, Rosenkränze an die Gläubigen zu verteilen, vgl. *Wymann*, Kardinal Karl Borromeo (Anm. 89), 229f.

101 *Reinhardt*, Studien (Anm. 85), 327.

#Buch_RZ.indb 267 17.10.2010 18:04:52

Reform geschaffen, und zwar nicht nur im Klerus, sondern beim ganzen Volk Gottes.[102] Wenngleich in der Schweiz die Liturgische Bewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht besonders Fuß gefasst hatte,[103] gibt es doch genügend Zeugnisse, dass man auch in diesem Land die Entwicklungen verfolgt und daran teilgenommen hat, so dass die Situation hier ähnlich günstig für die Aufnahme der Reform wie in anderen Ländern war.[104]

Die leitenden Kriterien der Liturgiereformen des Konzils von Trient und des Zweiten Vatikanischen Konzils decken sich nur begrenzt. Beide sehen sich in die Tradition der Kirche eingebunden. Trient möchte im Zuge der umfassenden Kirchenreform zur vermeintlich verlorengegangenen gesunden Tradition der Väter zurückkehren, ohne aber je zu klären, was man in der Liturgie darunter versteht; tatsächlich kommt man dabei im Wesentlichen bis zum Hochmittelalter. Das Zweite Vatikanische Konzil möchte eine organische Entwicklung der Liturgie, die auf der Tradition fußt (SC 23), aber auch echten Fortschritt, Anpassung an die Zeitverhältnisse kennt, dabei vor allem die Vertiefung des christlichen Lebens der Gläubigen, die Förderung der Ökumene und die Ausprägung des missionarischen Charakters der Liturgie (vgl. markant schon in SC 1, dem ersten Satz des Konzils).[105] Demnach haben die beiden Liturgiereformen ganz andere Ziele und sind völlig anders konzipiert: Geht es in Trient vorrangig um die Erneuerung der Liturgie durch die streng verpflichtende Einführung der revidierten römischen Bücher, die in der damaligen Situation allein den Klerus angehen, so betrifft in den Augen des Zweiten Vatikanischen Konzils Liturgie und damit auch ihre Reform den ganzen Leib der Kirche, das Volk Gottes insgesamt. Nicht mehr Ordination, sondern Taufe (und Firmung) befähigen zur umfassenden Teilnahme an der Liturgie, zur »par-

102 Aus der reichen Literatur zur Liturgiereform vgl. *Annibale Bugnini*, Die Liturgiereform 1948-1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. von *Johannes Wagner* unter Mitarb. von *François Raas*, Freiburg/Br. 1988; *Pierre Jounel/Reiner Kaczynski/Gottardo Pasqualetti* (Hg.), Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70.compleanno (BEL.S 26), Roma 1982; *Klöckener/Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen 2 (Anm. 28), 751-1016 (Beiträge verschiedener Autoren); *Martin Klöckener/Benedikt Kranemann* (Hg.), Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg/Schweiz 2006.
103 Vgl. *Guido Muff*, Inexistenz einer Schweizer Liturgischen Bewegung?, in: *Bürki/Klöckener* (Hg.), Liturgie in Bewegung (Anm. 10), 130-139.
104 Vgl. verschiedene Beiträge in dem vorgenannten Sammelwerk Liturgie in Bewegung.
105 Vgl. *Martin Klöckener*, Die Vision einer lebendigen Liturgie, in: *ders./Eduard Nagel/Hans-Gerd Wirtz* (Hg.), Gottes Volk feiert … Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, Trier 2002, 9-36.
106 Vgl. für die Schweiz etwa *Walter von Arx*, Nachkonziliare Liturgiereform in der deutschsprachigen Schweiz, in: *Klöckener/Kranemann* (Hg.), Liturgiereformen 2 (Anm. 28), 847-860; *Martin Klöckener*, Erwartungsvoller Aufbruch. Die Anfänge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils im Spiegel der »Schweizerischen Kirchenzeitung«, in: *ders./Arnaud Join-Lambert* (Hg.), Liturgia et Unitas (Anm. 10), 319-354.
107 Vgl. *ders.*, Freiheit und Ordnung im Gottesdienst – Ein altes Problem mit neuer Brisanz, in: FZPhTh 43 (1996) 388-419; *ders.*, Tradition, Form und Ordnung versus Aktualitätsbezug, Kreativität und Experiment. Zu einer strittigen Gratwanderung in der Liturgie, in: *Michael Durst/Hans Münk* (Hg.), Liturgie und Gegenwartskultur. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen, Zürich 2010 (Theol. Berichte 33; im Druck).

#Buch_RZ.indb 268 17.10.2010 18:04:52

ticipatio actuosa« (SC 14 und öfter). Die andersartigen liturgietheologischen und in deren Rahmen ekklesiologischen Konzepte der beiden Konzilien haben notwendigerweise auch eine andere Gestalt der Liturgie zur Folge.

Das Konzil von Trient strebt angesichts der zeitgeschichtlichen Situation einen liturgischen Zentralismus und eine sich an Rom orientierende Gestalt der Liturgie an, eine Tendenz, die im Zuge der Durchführung in den Jahrzehnten nach dem Tridentinum, nicht zuletzt durch die Schaffung der Ritenkongregation 1588, noch verstärkt wird. Das Zweite Vatikanische Konzil hält daran fest, dass das Recht zur Ordnung der Liturgie primär dem Apostolischen Stuhl zukommt, weist aber den Bischofskonferenzen und Bischöfen neue Kompetenzen bei der Herausgabe der liturgischen Bücher zu (SC 22). Diese beziehen sich – das ist liturgiegeschichtlich etwas Neues, das man in seiner Bedeutung kaum überschätzen kann – auf die Liturgiebücher in den Muttersprachen (CIC 1983, can. 838). Daneben wird die Inkulturation der Liturgie als Erfordernis liturgischen Lebens in der Universalkirche anerkannt (SC 37-40). Dahinter steht eine Neuorientierung in der Ekklesiologie und in der Sicht des Bischofsamtes. Die Bischofskonferenzen, auch im Gebiet der Schweiz, haben diese Aufgaben erkannt und sie in der Regel in verhältnismäßig kurzen Zeiträumen in ihren Gebieten gut umgesetzt; dass nicht immer alles in gleicher Weise gelungen ist und dass es auch zu Ablehnung und Widerspruch kam, verwundert bei der Größe und Bedeutung eines solchen Reformwerks nicht.[106]

Die Einführung der Reform nach Trient verlief stockend und mit vielen Widerständen. Zumeist verteidigten Bischöfe oder andere Diözesanverantwortliche ihre Eigentraditionen gegen römische Vorgaben. Anders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Vor dem Hintergrund einer engen, durch die Art der Priesterausbildung vielfach immer noch rubrizistisch gesinnten Grundhaltung wurden die neuen Wege der Liturgie weit überwiegend als Befreiung empfunden, auch als Zeichen einer zu ständiger Erneuerung bereiten Kirche, was fast überall mit großer Zustimmung aufgenommen wurde. Der Umgang mit der neuen Freiheit, die auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine Beliebigkeit sein wollte und sein darf, sondern Freiheit in sachgerechter Bindung, musste und muss teilweise immer noch erlernt werden, und zwar sowohl bei den primär für die Liturgie Verantwortlichen, das heißt den Priestern, den Diakonen, den hauptamtlich im kirchlichen Dienst tätigen Laien, manchmal auch bei den Bischöfen, als auch bei den Laien, die aufgrund ihrer Taufe Träger der Liturgie sind und die gerade in mehreren Schweizer Diözesen sehr weitreichenden Anteil am Leitungsdienst in der Kirche inne haben. Hierin liegt zweifellos eine der größten Herausforderungen für die Kirche in der Schweiz.[107] Verstöße gegen den Sinngehalt und die nach wie vor normierte Feiergestalt rechtfertigen aber nicht eine Infragestellung der Liturgiereform des Konzils in ihrem Wesen und ihren Zielen, schon gar nicht eine anachronistische Rückkehr zu einer Gestalt der Liturgie, die das Zweite Vatikanische

#Buch_RZ.indb 269 17.10.2010 18:04:52

Konzil vor bald 50 Jahren schon nicht mehr für zeitgemäß hielt, und zwar nicht nur aus äußeren gestalterischen, sondern auch aus tieferliegenden theologischen Gründen.[108]

Schließlich kommen die beiden Liturgiereformen darin überein, dass sie je auf ihre Weise eine eigene Dynamik in sich getragen haben. Beide Konzilien haben der Liturgiereform die Richtung gewiesen, das Zweite Vatikanische Konzil viel deutlicher als das Tridentinum, aber der Konzilsbeschluss allein konnte längst nicht alle Fragen, Aufgaben und Entwicklungen voraussehen und formulieren, die sich im Laufe der Arbeit ergeben würden. Es steht außer Frage, dass eine solche Eigendynamik je neu anhand ihrer Grundlagen überprüft und mitunter auch korrigiert werden muss. Gleichzeitig wäre es aber ungeschichtlich zu glauben, die Situation von 1568, 1570 oder 1614 beziehungsweise jene von 1963, 1970 oder 1978, je nachdem welche Etappe der Liturgiereform man in den Blick nimmt, sei einzufrieren und nicht mehr weiter zu entwickeln.

Liturgiereform – theologisch fundiert, der Tradition der Kirche verbunden, aber auch Mensch, Zeit und Gesellschaft im Blick tragend – ist eine bleibende Aufgabe, die man nicht durch Repristinierung lösen kann. Letztlich geht es darum, dem Programm des Konzils treu zu bleiben: »das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen« (SC 1). Liturgie als Grundlage des christlichen Lebens und christlicher Spiritualität, das alles mit Rücksicht auf die zeitgeschichtlichen Kontexte des gottesdienstlichen Handelns, gleichzeitig im Dienst der immer dringender werdenden Ökumene und unter Entfaltung des missionarischen Charakters, den die Liturgie in sich trägt: Eine solche Liturgie wird im Vertrauen auf Gottes Geist je neu im Heute für das Morgen ihren Platz haben.

108 Vgl. *Andrea Grillo*, La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni, Brescia 2007; *ders.*, Riflessioni e domande. Il motu proprio di Benedetto XVI »Summorum pontificum« e la sua recezione, in: Il Regno 14 (2007) 434-439; dt.: Ende der Liturgiereform? Das Motuproprio »Summorum pontificum«, in: StZ Bd. 225. Jg. 132 (2007) 730-740; *Albert Gerhards*, »Die Sorge der Päpste«. Das Motu Proprio Benedikts XVI. zur Wiederzulassung der alten Liturgie, in: HerKorr 61 (2007) 398-403; *Peter D'Haese*, Terug naar Trente? Gedachten bij hat Motu Proprio omtrent de voormalige misritus, in: Tijdschrift voor Liturgie 92 (2008) 29-39; *Winfried Haunerland*, Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeier nach dem Motu Proprio »Summorum Pontificum«, in: LJ 58 (2008) 179-203; *Albert Gerhards* (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie, Freiburg/Br. 2008 (Theologie kontrovers); *Martin Klöckener*, Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio »Summorum Pontificum« Papst Benedikts XVI., in: *ders./Benedikt Kranemann/Angelus A. Häußling* (Hg.), Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft, Freiburg/Schweiz 2008 = ALw 50 (2008) 268-305.

#Buch_RZ.indb 270 17.10.2010 18:04:53

Zusammenfassung
Der Beitrag stellt kurz die Forschungslage zur Reform der Liturgie in der Schweiz nach dem Konzil von Trient vor und legt die Grundanliegen dieser Reform dar. Anschließend wird ihre Umsetzung in ausgewählten Diözesen (Konstanz, Chur, Lausanne, Genf) behandelt, die Gebiete auf dem Territorium der heutigen Schweiz hatten. Die Grundhaltung des Karl Borromäus zur Trienter Liturgiereform, sein Mitwirken an bestimmten universalkirchlich relevanten Reformarbeiten, aber auch sein Einsatz für die Erneuerung des kirchlichen und besonders des liturgischen Lebens in den Schweizer Gebieten wird ausführlicher präsentiert. Das letzte Kapitel vergleicht in Grundzügen die Liturgiereformen nach dem Tridentinum und nach dem Vaticanum II und zeigt gewisse Gemeinsamkeiten, vor allem aber die erheblichen Differenzen zwischen beiden Liturgie- und Kirchenreformen auf.

Abstract
The contribution briefly presents the state of research on the reform of the liturgy in Switzerland following the Council of Trent and explains the fundamental concerns of this reform. Then it treats the implementation of the reform in selected dioceses (Constance, Chur, Lausanne, Geneva) which had areas in the territory of present-day Switzerland. The contribution presents in detail the basic stance of Charles Borromeo with respect to the liturgy reform of the Council of Trent, his contribution to certain reform works which were relevant to the universal church, but also his commitment to the renewal of church life and in particular liturgical life in the Swiss regions. The last chapter broadly compares the liturgy reforms after the Council of Trent and the Second Vatican Council and points out certain similarities, but above all the considerable differences between the two liturgical and church reforms.

#Buch_RZ.indb 271 17.10.2010 18:04:53

#Buch_RZ.indb 272 17.10.2010 18:04:53

II
Karl Borromäus im historischen Gedächtnis

#Buch_RZ.indb 273 17.10.2010 18:04:53

Krieg um die Erinnerungs-Hoheit –

Die Heiligsprechung Carlo Borromeos

von Volker Reinhardt

In einem auf Kontinuität gegründeten System wie der römischen Kurie ist memoria ein Politikum, ja ein Herrschafts- und Selbstbehauptungsmittel allerersten Ranges.[1] Die Erinnerung an einen Statusbegründer zu zelebrieren, ist daher in der Frühen Neuzeit eine prioritäre Strategie der das Papsttum und seinen Apparat dominierenden Oligarchie. In diesem Zusammenhang sind sogar Thesen von einer regelrechten Geblütsheiligkeit[2] aufgekommen, und zwar, genealogisch betrachtet, nicht ohne Grund. Sind doch die meisten Papstfamilien zwischen dem 15. und 18. Jh. vielfach miteinander verschwägert und verwandt – mit der unvermeidlichen Folge, dass spätere Päpste frühere Päpste in ihrem Stammbaum aufführen konnten. Diese enge Verflechtung wiederum ist eine Folge der politischen Ausrichtung des frühneuzeitlichen Papsttums, das Nepotismus durchgehend zur zentralen, über lange Zeit vorrangigen und in manchen Pontifikaten sogar alleinigen Herrschaftsausrichtung erhob – mit der Konsequenz, dass zwischen 1471 und 1676, also in gut zweihundert Jahren, von sehr wenigen Ausnahmen wie der Regierungszeit Pius' V. abgesehen, keine politische Entscheidung von Bedeutung ohne wesentliche Mitberücksichtigung von Familieninteressen getroffen wurde.[3] Die in den höchsten römischen und italienischen Adel empor katapultierten Nepoten aber wurden von der etablierten römischen Baronalaristokratie, ungeachtet aller sich des überwältigenden Nutzens wegen aufdrängenden Zweckheiraten während des betreffenden Pontifikats, nicht dauerhaft als wirklich gleichrangig akzeptiert, waren also zu einer Nepotenfamilien-Endogamie gezwungen und bildeten

1 Siehe dazu als Standardreferenz die aus dem Requiem-Projekt hervorgegangenen Publikationen: *Horst Bredekamp / Volker Reinhardt* (Hg.), Totenkult und Wille zur Macht. Die unruhigen Ruhestätten der Päpste in St. Peter, Darmstadt 2004; *Arne Karsten / Philipp Zitzlsperger* (Hg.), Tod und Verklärung. Grabmalskultur in der Frühen Neuzeit, Köln / Weimar / Wien 2004.

2 *Christoph Weber*, Senatus divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. / Berlin / Bern 1996.

3 Zur Erforschung des frühneuzeitlichen römischen Nepotismus siehe den Überblick bei: *Volker Reinhardt*, Nepotismus, Papstfinanz und römische Elitenverflechtung – Einführung, in: Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard, Berlin 2002, 173-178; *ders.*, Normenkonkurrenz an der frühneuzeitlichen Kurie, in: *Günther Wassilowsky / Hubert Wolf* (Hg.), Werte und Symbole im frühneuzeitlichen Rom, Münster 2005, 51-65.

#Buch_RZ.indb 275 17.10.2010 18:04:53

so ein eigentümliches Elitensegment sui generis: Durchweg materiell überreich ausgestattet, im Besitz der Filetstücke der römischen Campagna-Lehen und an der Kurie entsprechend einflussreich, doch was Sozialprestige betraf, eben doch eine blockierte Sekundärelite. Dieses Manko durch einen Kult der Herkunft aus möglichst vielen ineinander verschränkten Papstfamilien zu kompensieren, lag nahe, doch gelang es nie, diese Abstammung als Ruhmestitel im Wertekanon einer breiteren Öffentlichkeit zu verankern. Im Gegenteil: Parallel zum extremen Nepotismus der Neuzeit entwickelte sich an der Kurie immer auch eine nepotismuskritische Strömung, die schließlich nach den Exzessen der Borghese, Barberini und vor allem Pamphili im 17. Jh. die breite europäische Öffentlichkeit amüsierte beziehungsweise empörte.[4] Zu diesem Zeitpunkt war die extreme Verwandtenförderung eines Innozenz X. nicht nur Salongespräch in Paris oder Madrid, sondern sogar ein Instrumentum Regni für die Einwirkung von außen – so erlaubte es seine intime Kenntnis des Systems Nepotismus dem französischen Kardinalminister Mazarin in den 1640er und 50er Jahren, das Papsttum diplomatisch, ökonomisch und militärisch auszumanövrieren und propagandistisch mit irreparablen Schäden bloßzustellen.

Vor diesem Hintergrund wird der Kampf um die Erinnerungshoheit über Kardinal Carlo Borromeo an verschiedenen, nicht selten schief zueinander stehenden Fronten ausgetragen. Zum einen geht es um pro oder contra katholische Reform. Wenn die Orientierung pro lautet, dann ist damit noch nicht Übereinstimmung hergestellt, im Gegenteil. Dann stellen sich Gegensätze ein zwischen der Option für eine durchgreifendere oder eine gemäßigte, eine von Rom oder von Mailand ausgehende Reform. Aufs engste damit verknüpft nochmals ein entweder – oder, und zwar die für die Instrumentalisierung der memoria und damit die Heiligsprechung Borromeos

4 *Arne Karsten*, »Nepotismum discussurus« – Die Korsenaffäre 1662 und ihre Auswirkungen auf die Nepotismus-Diskussion an der Kurie, in: Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag am 10. April 2002, Berlin 2002, 263-290; *Marzio Bernasconi*, Il cuore irrequieto dei papi. Percezione e valutazione ideologica del nepotismo sulla base dei dibattiti curiali del XVII secolo, Bern 2004.
5 Grundlegend dazu: *Julia Zunckel*, Das schwere Erbe San Carlos oder: Von der Übererfüllung der Norm. Der Mailänder Kardinalerzbischof Federico Borromeo (1564-1631), in: *Arne Karsten* (Hg.), Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom, Göttingen 2004, 69-87.
6 Zur Heiligsprechung selbst: *Angelo Turchini*, La fabbrica di un Santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma, Casale Monferrato 1984.
7 Siehe *Giuseppe Alberigo*, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Münster 1995; *Franco Buzzi / Danilo Zardin* (Hg.), Carlo Borromeo e l'opera della grande riforma. Cultura, religione e ceti del governo nella Milano del pieno Cinquecento, Milano 1997.
8 Siehe *Volker Reinhardt*, Der unheimliche Papst. Alexander VI. Borgia (1431-1503), München 2005, 42-51.

#Buch_RZ.indb 276 17.10.2010 18:04:53

bedeutsamste Frage: pro oder contra Nepotismus beziehungsweise für oder wider welchen Nepotismus in welchen Formen und mit welchen Grenzen. Mit anderen Worten: Die zugleich gesteuerte und in divergierende Bahnen gelenkte Erinnerung an Carlo Borromeo war zu einem Politikum von aller höchster Relevanz, ja zu einem Kampfinstrument rivalisierender ideologischer Richtungen, Familien, Interessengruppen, ja selbst Regionen geworden.[5] In diesem Ringen ging es darum, wer sich das Exemplum Borromeo zunutze zu machen verstand, also sich rechtfertigen und die anderen damit delegitimieren würde. Noch präziser: Welche Erinnerung an welche Aspekte des Wirkens Borromeos würde welchem Papsttum und welchen Parteien und Familien an der Kurie ganz unmittelbar zugute kommen? In dieser komplexen, nicht selten verschlungenen Auseinandersetzung, die schon zu Lebzeiten Borromeos begann, nach seinem Tod mit der Seligsprechung 1602 fortgesetzt wurde und mit der Kanonisation[6] am 1. November 1610 kumulierte, vermischen sich somit sehr unterschiedliche Motive und Ziele. Nur die Hauptlinien sollen im Folgenden nachgezeichnet werden.

Beim Amtsantritt Pius' IV. 1559 21 Jahre alt, wurde Carlo Borromeo als Sohn einer Papstschwester postwendend Kardinalnepot.[7] Damit war eine Rolle vorgegeben, die seit Sixtus IV. inner- wie außerhalb der Kurie höchst umstritten war. Dieser ehemalige Franziskanergeneral hatte nicht nur pausenlos Kriege für die Eroberung eines Familienstaats geführt und dafür sogar Gebiete der Kirche veräußert, sondern in seinem dreizehn Jahre dauernden Pontifikat auch sechs Familienmitglieder zu Kardinälen erhoben, unter denen Giuliano della Rovere, der spätere Julius II., als Haupt figurierte.[8] Dem Kardinalnepoten fiel in dieser Zeit vorrangig die Wahrnehmung der Familieninteressen, also in der Regel die territoriale Expansion zwecks Nepotenstaatsgründung, und damit ein großer Teil der weltlichen, das heißt politischen Amtsgeschäfte zu. Noch unter Paul III. hatten die Farnese durch die konsequente Ausrichtung des Pontifikats auf diesen Hauptzweck das Herzogtum Parma und Piacenza gewinnen können. Durch das Konzil von Trient war allerdings ab 1545 der Streit über die Erlaubtheit solcher Praktiken offen ausgebrochen und auch nicht mehr ohne weiteres beizulegen. Mit anderen Worten: Für reformorientierte Kreise gab es anno 1559, nachdem der Radikal- oder besser: Brachialreformer Paul IV. Carafa seinen Nepoten zuerst zu schrankenloser Macht verholfen hatte, um sie danach wegen deren Missbrauch selbst zu stürzen, nur noch eine Alternative: Abschaffung des längst institutionalisierten Amtes des Kardinalnepoten als Regent des Kirchenstaats und Oberdiplomat oder aber zumindest eine durchgreifende Umdeutung und Umfunktionierung dieser skandalös gewordenen Position. Zu dieser Neudefinition kam es unter Pius IV. und durch Carlo Borromeo, und zwar auf unterschiedliche, doch koordinierte Weise. Zum einen wurde der »alte« Nepotismus blutig delegitimiert. Pius IV. ließ den Kardinalnepoten

#Buch_RZ.indb 277 17.10.2010 18:04:53

Pauls IV., Carlo Carafa, und dessen herzoglichen Bruder verhaften und wegen Hochverrats hinrichten.[9] Mit anderen Worten: während der junge Carlo Borromeo seines Amtes als neuer Kardinalnepot waltete, wurde sein Vorgänger in der Engelsburg vom Henker erwürgt. Doch damit war dieser Prozess nicht zu Ende. Ausgerechnet der strengste aller Reformer, Pius V., ließ wenige Jahre danach die beiden exekutierten Ex-Nepoten formell rehabilitieren, delegitimierte also seinen Vorgänger auf die schroffest mögliche Art.

Parallel zu dieser Abrechnung mit dem Nepotismus alten Stils ging Carlo Borromeo daran, dieses anrüchige Amt mit neuem Sinn zu erfüllen. Seine riesenhaften Einnahmen wurden ostentativ für amtskonforme, in hohem Maße karitative Zwecke und zur Förderung von Kirchen und Klöstern verwendet. Seinen maßgeblichen politischen Einfluss verwandte der junge Kardinalnepot konsequent auf die Förderung von Reformern und Reformen. Dabei gab er dem Amt des Kardinalnepoten insgesamt eine profunde geistliche Note, die neue Regeln des diplomatischen Umgangs, ja geradezu eine neue Semiotik am römischen Hof erforderlich machte. Dessen ungeachtet blieb auch der Kardinalnepot Carlo Borromeo Chef eines weit verzweigten Netzwerks, das notwendigerweise auch den Interessen von Familie, Freunden und Kreaturen zu dienen hatte. Schließlich war der Pontifikat seines Onkels alles andere als entschieden reformorientiert oder auch nur in seiner Außenwirkung geistlich angelegt. Im Gegenteil: Pius IV. ließ bekanntlich im Damasushof des Vatikans glänzende Ritterturniere veranstalten, bei denen die adeligen Lanzenbrecher von der Crème der römischen Damenwelt auf den Tribünen akklamiert wurden. Und selbstverständlich plante auch Pius IV., seine Blutsverwandten auf Dauer in den höchsten Rängen der römischen und mailändischen Aristokratie zu etablieren. Zu diesem Zweck nahm er sogar eine eigentümliche Namens- bzw. Wappen-Kamouflage vor. Mit Familiennamen Medici, doch aus dem mittleren mailändischen Patriziat gebürtig und mit den florentinischen Namensvettern mitnichten verwandt, ließ sich der Papst von diesen deren Wappensymbole, die berühmten Kugeln, verleihen, spiegelte also eine gemeinsame Ahnenreihe vor.

Diese stark nepotistische und insgesamt sehr weltliche Regierungsführung war bekanntlich nicht Carlo Borromeos Sache. Ja, als Zeichen seiner Ablehnung entschloss er sich zu einem ungewöhnlichen, in der Geschichte des Kardinalnepoten-Amts einzig dastehenden und dieses zudem in Frage

9 *Ludwig von Pastor*, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Band VII Pius IV., Freiburg i. Br. [13]1957; die komplexe Affäre um die Carafa-Nepoten würde eine grundlegende Neubearbeitung und Neudeutung verdienen.

10 *Paolo Prodi*, Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 1982; *Paolo Prodi / Wolfgang Reinhard* (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne, Berlin 2001.

11 Siehe *Julia Zunckel*, Handlungsspielräume eines Mailänder Erzbischofs. Federico Borromeo und Rom, in: *Wolfgang Reinhard* (Hg.), Römische Mikropolitik im spanischen Mittelmeerraum unter Papst Paul V. Borghese 1605-1621, Tübingen 2004; *Massimo Marcocchi / Cesare Pasini* (Hg.), Federico Borromeo. Fonti e storiografia, Milano 2001.

#Buch_RZ.indb 278 17.10.2010 18:04:53

stellenden Schritt: Er begab sich gegen Ende der Regierung seines Onkels Pius' IV. 1565 von Rom in sein Erzbistum Mailand, um sich dort der Rekatholisierung im lombardisch-eidgenössischen Grenzgebiet zu widmen. Dieser Wegzug aber war nicht nur eine Absage an das problematische Amt, sondern auch an ein Papsttum, das paradoxerweise gerade sein Onkel und Förderer verkörperte. Ja, man musste in Rom diesen Akt der Distanzierung sogar noch radikaler interpretieren: Das Amt des Kardinalnepoten auszuüben und sein Seelenheil zu sichern, schloss sich aus. Entweder – oder lauteten stattdessen die Möglichkeiten.

Für den durch den ausschlaggebenden Einfluss Borromeos gewählten Nachfolger Pius V. war das kein Problem. Er ernannte zwar einen Verwandten zum Kardinal, doch spielte dieser an der römischen Kurie keine wesentliche Rolle. Das aber änderte sich schon mit dem nächsten Pontifikat. Gregor XIII. förderte nicht nur einen leiblichen Sohn, sondern die ganze Familie Boncompagni auf höchstem finanziellen und politischen Niveau, was sich unter Sixtus V., Gregor XIV., Clemens VIII. und vor allem Paul V. Borghese bis 1621 in einem stetigen Crescendo fortsetzte. In den Augen der Reformer war die katholische Reform um 1600 zu Ende; davon zeugen viele, auch sehr persönliche Notizen aus dem Lager der Bellarmin, Paleotto, Tarugi und Baronio.[10] Gerade weil seine Versuche zur dauerhaften Neuausrichtung der Kurie und damit auch des Kardinalnepoten-Amts de facto gescheitert waren, wurde Carlo Borromeo jetzt im Zeichen der Wende, das heißt der Wiederhinwendung zu einem sehr höfischen, mondänen und vor allem nepotistischen Herrschaftsstil der Kurie zur alles beherrschenden und damit auch umstrittenen Erinnerungsfigur. Für die zur Minorität, ja einer ebenso verlorenen wie geschworenen Gemeinschaft geschrumpfte Reformpartei war Carlo Borromeo dadurch Rechtfertigung, Fanal und Anklage zugleich. Wortführer und Exponent dieser Gruppierung war, über die genannten Kardinäle hinaus, vor allem Federico Borromeo, der 1564 geborene Sohn einer Tante Carlo Borromeos.[11] Unter dem Einfluss Carlos erzogen und ausgebildet, verstand sich der 1587, im Alter von 23 Jahren, zum Kardinal erhobene Federico Borromeo in mehrfacher Hinsicht als Nachlassverwalter und vor allem Erinnerungshüter seines Cousins.

Doch diese Erbschaft war komplex und problematisch zugleich. Das betraf zum einen die Familie Borromeo selbst. In ausgeprägtem Gegensatz zu ihren beiden Kardinälen war deren Image insgesamt nicht das beste. Sie war hochgradig untereinander und mit wichtigen anderen Mailänder Adelsfamilien zerstritten und stand im Ruf chronischer Unfriedfertigkeit. Noch zu Lebzeiten Carlos war es im engsten Verwandtschaftskreis zu einem aufsehenerregenden Mordfall gekommen, der sehr an die Carafa erinnerte. Solche Vorkommnisse kontrastierten aufs unschönste mit dem Versuch Carlos und später Federicos, sich generationenübergreifend als Motor der katholischen Reform, nicht nur in Mailand, zu profilieren. Und gerade weil das Bild der Familie überwiegend

#Buch_RZ.indb 279 17.10.2010 18:04:53

negativ geprägt war, mussten die Chefs des Hauses um so intensiver darum bemüht sein, die Erinnerung an den Erzbischof Carlo dagegen auszuspielen, also Reputation und memoria der Borromeo durch ihn und nicht durch die gewalttätigen Familienmitglieder zu bestimmen.

Die Rolle der Reformer spielten Carlo und Federico so konsequent, dass daraus wiederum neue Feindschaften und Gefährdungen für einflussreiche Kräfte inner- wie außerhalb der Kirche hervorgingen. Feinde[12] machten sich die Borromeo durch ihre durchgreifende Reformtätigkeit zum einen im Mailänder Adel selbst, der durch die strenge Neuordnung von Pfründenwesen, Ausbildung und Lebensstil selbstverständliche Gewohnheiten und Privilegien bedroht sah. Mindestens ebenso viel Ärgernis unter der Führungsschicht erregte der moralische und damit ipso facto auch soziale und politische Führungsanspruch der Borromeo. Noch heftiger aber legten sich die beiden Borromeo-Kardinäle in ihrem Streit für die Rechte der Kirche, wie sie sie verstanden, mit den spanischen Gouverneuren von Mailand an. Hier kam es zu einer nicht mehr abreißenden Kette von Kämpfen um Kompetenzen, die das Verhältnis von weltlicher und kirchlicher Obrigkeit jahrzehntelang äußerst konfliktträchtig gestalteten.

Doch der Hauptgrund für den Kampf um die memoria und damit um die Heiligsprechung Carlo Borromeos lag, wie konnte es anders sein, in Rom. Dass dieser den Kampf für die Erneuerung der Kirche beziehungsweise gegen die Protestanten von Rom nach Mailand verlegt hatte, wurde immer mehr zu einem Stachel im Fleisch des Papsttums. Zum einen hatte er, wie umrissen, uneinlösbare Vorgaben für die künftige Ausübung des Kardinalnepoten-Amts gemacht, die den barocken Großnepotismus an seiner Entfaltung ideologisch wie praktisch und organisatorisch aufs gravierendste behindern mussten. Und zum anderen hatte er durch die Schwerpunktverlagerung der Reform vom Zentrum an die Peripherie den Führungsanspruch des nachtridentinischen Papsttums an der Wurzel getroffen. Wenn sich durch Carlo Borromeos memoria der Eindruck festsetzte, dass der Erzbischof von Mailand und nicht der Pontifex maximus die Erneuerung der katholischen Kirche und ihre Abgrenzung gegen den Protestantismus betrieb, dann war es um den römischen Führungsanspruch geschehen.

Wer bestimmte also die Erinnerung, in welche Kanäle wurde sie zu welchem Zweck gelenkt? Diese entscheidende Frage stand zur Beantwortung

12 Siehe *Giuseppe de Luca*, «Havendo perduta la vergogna verso Dio» Un' indagine su alcuni gruppi di opposizione a Carlo Borromeo, in: Società e Storia 59 (1993) 35-69; *Danilo Zardin*, Riforma cattolica e reistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo, Milano 1983.

13 Siehe *Zunckel*, Das schwere Erbe San Carlos (Anm. 5), 81.

14 Der Pontifikat Pauls V. ist die am besten erforschte Regierungszeit der Frühen Neuzeit. Überblick dazu bei *Reinhard*, Römische Mikropolitik (Anm. 11).

15 Siehe *Volker Reinhardt*, Kardinal Scipione Borghese. Vermögen, Finanzen und sozialer Aufstieg eines Papstnepoten, Tübingen 1984.

#Buch_RZ.indb 280 17.10.2010 18:04:53

an, als Federico Borromeo, der Gralshüter der memoria, 1591 eine Biographie seines Cousins zu veröffentlichen plante, in der kein Blatt vor den Mund genommen wurde – die Konflikte mit den spanischen Behörden wie auch die Divergenzen mit der römischen Zentrale wurden hier offen angesprochen. Bezeichnenderweise gab der damals regierende Papst Gregor XIV. Sfondrato, selbst aus Mailand stammend, doch kein Alliierter der Borromeo, das Plazet zur Publizierung dieser Lebensgeschichte nicht. Trotz aller Versuche Federico Borromeos, die Drucklegung zu ermöglichen, erwiesen sich die Widerstände als unüberwindlich.[13]

Spätestens zu diesem Zeitpunkt dürfte die Gegen-Strategie der Kurie festgestanden haben: Wir müssen Carlo Borromeo kanonisieren, um ihn uns im Kampf um die memoria anzueignen und die anderen entsprechend zu enteignen. War er erst einmal kanonisiert, dann war der Gegenpartei die schärfste Waffe entwunden und die Bedrohung von Nepotismus und römischer Führungsstellung zugleich beseitigt. So aber kam es zu einer bizarren Verkehrung von pressure groups, Interessenausrichtungen und daraus resultierenden Bestrebungen. Obwohl eine Heiligsprechung an sich für eine katholische Familie der Frühen Neuzeit einen immensen Prestigegewinn und damit eine nachhaltige Erhöhung ihres Status zur Folge hatte, konnte Federico Borromeo mit dieser ganz spezifischen Form und Zweckausrichtung der Kanonisation seines Cousins keineswegs einverstanden sein, ja er meldete ebenso heftig wie vergeblich Protest gegen diese Indienststellung an.

Unaufhaltsam wurde der Prozess der Kanonisation unter dem Pontifikat Pauls V. Borghese, der von 1605 bis 1621 regierte. In dieser Regierungszeit wurde der Habitus des Seicento-Papsttums vollends festgelegt und sanktioniert.[14] Geprägt war dieser Habitus von einem weiter gesteigerten, zunehmend die innere wie die äußere Politik des Papsttums durchdringenden und nicht selten beherrschenden Nepotismus, der als solcher nach außen jedoch nicht hervortreten, sondern mit den Zwecken der Kirche und der Reform gerechtfertigt werden sollte. Für diese Bestrebungen war die Aneignung der memoria Carlo Borromeos von höchster, ja ausschlaggebender Relevanz. Und diese Aneignung vollzog sich konsequenterweise parallel auf verschiedenen, doch miteinander eng verbundenen Ebenen. Zum einen wurde durch den Vollzug der Heiligsprechung im Jahre 1610 eine familiäre, ja geradezu persönliche Verknüpfung hergestellt, die natürlich als Würdigkeits-Gemeinschaft konzipiert war und als solche auch propagandistisch zelebriert wurde – so integrierten die Borghese Reliquien und Erinnerungen an den Heiligsprechungsprozess in ihre auf Staatskosten errichtete Familien-Prunkkapelle in S. Maria Maggiore.[15]

Doch gab es noch viel direktere Verbindungen zwischen den Interessen der Borghese und der Heiligsprechung Carlo Borromeos. Im Zusammenhang mit der Kanonisation des Mailänder Erzbischofs hatten die Borghese enge Beziehungen zu führenden Geschlechtern der Mailänder Metropole her-

#Buch_RZ.indb 281 17.10.2010 18:04:53

gestellt, denen eine solche entschärfte, das heißt entpolitisierte memoria des unbequemen Reformers ebenfalls am Herzen lag. Diese Verflechtungen wurden parallel dazu für den Kardinalnepoten Scipione Borghese, also einen Amtsnachfolger Carlo Borromeos, mit größtem merkantilem und kommerziellem Geschick nutzbar gemacht. Mit anderen Worten: Federico Borromeo, der sich als Nachfolger Carlos im Geiste und in der praktischen Reformpolitik verstand, musste ohnmächtig, ja zähneknirschend zusehen, wie für den Kardinalnepoten Scipione Borghese eine Pfründenhäufung ohnegleichen in der Lombardei organisiert wurde – und das gewissermaßen unter Berufung auf Carlo Borromeo, den Verächter solcher Bereicherungsaktionen zum alleinigen Wohle der Familie. In 28 Kardinalats-Jahren bezog Scipione Borghese aus seinen Kommendatar-Abteien in der näheren Umgebung Mailands insgesamt 476'669 scudi und 29 baiocchi.[16] Das entsprach etwa zehntausend römischen Handwerker-Jahresgehältern, nach heutiger Umrechnung also etwa 800 Millionen Schweizer Franken. Von dieser Summe floss nicht nur nichts zurück, sondern wurde auch wenig genug für karitative Zwecke ausgegeben – im selben Zeitraum wurde nicht einmal ein Viertel dieses Betrags für Almosen und Ähnliches aufgewendet, wobei zu berücksichtigen ist, dass diese Beträge nur etwa ein Siebtel von Borgheses Gesamteinnahmen aus allen seinen Pfründen und Scheinämtern bildeten. In denselben Jahren, als diese Riesensummen aus dem Mailändischen auf Borgheses Konto eingingen, lebten die wenigen in den italienischen Kommenden verbliebenen Mönche kümmerlich genug von der Hand in den Mund – die teilweise riesenhaften Einkünfte, die den Abteien in der Vergangenheit aus frommen Stiftungen zugeflossen waren, gelangten zu nahezu 100% an den Kommendatarabt Borghese in Rom. Lebende Klosterinsassen störten da nur; eine nutzorientierte Bewirtschaftung der Kommenden zielte daher auf ihr Verschwinden ab.

Dieser nüchterne Vergleich soll nicht der Anklage oder auch nur einer moralischen Bewertung dienen. Er soll aber zeigen, dass sich die Prioritäten des Papsttums nach einer sehr kurzen Reformzeit wieder in Richtung intensiver Familienförderung verschoben. Ebenso nüchtern, vielleicht für manche auch ernüchternd betrachtet, hatte die Heiligsprechung Carlo Borromeos in dieser Zeit eine ausgeprägte, ja mehrfache Alibi- und Verschleierungsfunktion. Zum einen wurde eine Kontinuität des Kardinalnepotenamts und damit des Papsttums vorgespiegelt, die die in der historischen Wirklichkeit unübersehbaren Brüche überdecken sollte. Nicht zuletzt sollte damit eine Fortsetzung der Reformära vor Augen geführt werden, die de facto zu Ende war. Mehr noch: Es galt eine Wiederzurückverlagerung von Mailand nach Rom zu feiern, und zwar mit der expliziten Botschaft: Carlo Borromeo war von Rom ausgesandt,

16 *Reinhardt*, Kardinal Scipione Borghese (Anm. 15), 96.

#Buch_RZ.indb 282 17.10.2010 18:04:53

transportierte römischen Reformgeist an die nördliche Front zur Häresie; er wie seine Mission waren immer Geist vom römischen Geist, vom Geist der Kurie und des Papsttums. So betrachtet, wurde mit der Heiligsprechung Carlo Borromeos die definitive Deutungs- und Durchführungshoheit zur Reform nach Rom zurückgeholt – um dort, so sahen es die letzten verbliebenen Reformer selbst, jeglichen Ansatz zur durchgreifenden Neuerung einschlafen zu lassen. Zu diesem Zweck musste eine Breitband-Harmonisierung Carlo Borromeos mit den vorherrschenden Tendenzen der Gegenwart hergestellt werden, was nur möglich war, wenn man ernsthaften Dissens zu den Mächten der Vergangenheit leugnete. So ist es kein Zufall, dass unter den Promotern der sehr teuren Heiligsprechung auch der spanische König Philipp III. figurierte. Mit den Stellvertretern von dessen Vater und Vorgänger Philipp II. hatte der neue Heilige in Mailand so manchen heftigen Strauß ausgefochten – auch diese Erinnerung sollte durch die neue, durch die Heiligsprechung versiegelte Erinnerung getilgt werden.

Doch diese Versiegelung bedeutete nicht, dass die umgekehrte, die unbequeme Erinnerung wirklich ausgelöscht wurde. Im Gegenteil: Gerade durch das offiziell entschärfte Bild des Heiligen lebte sie fort und löste in der Folgezeit immer wieder Prozesse der Rückbesinnung und Reform aus.

Zusammenfassung
Im Zentrum des Beitrags steht die Frage nach dem »Cui bono?« der Heiligsprechung Carlo Borromeos im Jahre 1610. Dabei schälen sich auf den ersten Blick paradox anmutende Frontstellungen heraus. Ganz summarisch sind die Mächte und Institutionen, die die Kanonisation mit Hochdruck betreiben, bestrebt, die Konflikte Borromeos mit kirchlichen wie weltlichen Obrigkeiten, mit anderen Worten: zwischen dem unbequemen Erzbischof von Mailand und dem »unangepassten« Kurienkardinal auszublenden, ja zu verdrängen. Demgegenüber versucht sein Vetter Federico Borromeo gerade die memoria des positiven Normenbrechers und Setzers neuer Normen zu bewahren und steht daher den Bemühungen der Kurie, Carlo Borromeo durch die Heiligsprechung als normenkonform auszuweisen, kritisch gegenüber. Am Ende – so die Schlussthese – dient die Heiligsprechung des aus dem Rahmen fallenden Kardinalnepoten Carlo Borromeo der moralischen und politischen Sanktionierung des päpstlichen Nepotismus im Barockzeitalter.

Abstract
Carlo Borromeo was beatified in 1610 and this paper focuses on the question »cui bono?« The opposing positions which are at first apparent seem paradoxical. Basically, the powers and institutions which energetically promoted his

beatification were concerned to divert attention away from, and even suppress from memory the conflicts Borromeo had with both religious and lay authorities, and specifically with the inconvenient Archbishop of Milan, a Cardinal and unadjusted member of the Roman Curia. In opposition to this, his cousin Federico Borromeo wanted to preserve the *memoria* of a successful reformer who had both challenged existing norms and also set up new ones. Federico was therefore opposed to the efforts of the Roman Curia to beatify Carlo Borromeo in order to make him seem more of a conformist figure. In fact the beatification of Borromeo, an exceptionally nepotistic Cardinal, helped to provide moral and political support for papal nepotism in the baroque period.

#Buch_RZ.indb 284 17.10.2010 18:04:53

Sakralisierung und Historisierung –

Borromeo in der katholischen Geschichtsschreibung der Schweiz des 19. und 20. Jahrhunderts

von Franziska Metzger

In der Einführung zu seiner Edition eines Teils der Korrespondenz von Borromeo, die 1897, 1898 und 1899 in der Zeitschrift des historischen Vereins der fünf Orte, dem *Geschichtsfreund*, sowie 1903 als separate Schrift erschien, hielt der Theologe, Historiker und Urner Staatsarchivar Eduard Wymann fest: »Die borromäische Correspondenz gleicht in der That dem menschlichen Blutumlauf. Der hl. Karl war der Mittel- und Sammelpunkt eines bewegten, religiös-politischen Lebens und von ihm gingen wie von einem Herzen wieder nach allen Seiten die mächtigsten Impulse aus.«[1] Sämtliche Briefe würden »wie von einem höhern Lichte verklärt und als Glieder eines grossen Ganzen« erscheinen. »Die Correspondenz macht in ihrer Gesammtheit einen überaus günstigen Eindruck und lässt den Eifer und die Bestrebungen des hl. Karl in einem hohen Lichte erscheinen. Selbst jene Briefe, die schlimme Berichte enthalten, vermögen diesen Eindruck nicht zu verwischen, denn sie klagen ja nicht den hl. Karl an, sondern verherrlichen ihn, weil wir wissen, dass sie in ihm ebenso viele Gegenreaktionen hervorgerufen haben.«

Seine Schrift *Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft* zum Jubiläumsjahr der Heiligsprechung von Borromeo 1910 schloss Eduard Wymann mit den Sätzen: »Seine wenigen sterblichen Überreste ruhen tief unten in der engen Kammer der Krypta, aber der ganze Dom wölbt sich darüber als ein Grabmal, wie selbst die Mächtigsten der Erde sich ein würdigeres nicht wünschen könnten. Doch wird dieses Denkmal an Grösse und Herrlichkeit noch übertroffen von dem geistigen Monument, das er auf Erden hinterlassen. Dieses letztere ragt nämlich viel höher als die Spitze des Domes, es reicht hinan bis zum Himmel und hinein in die Ewigkeit, denn durch

1 *Eduard Wymann*, Aus der schweizerischen Correspondenz mit Cardinal Carl Borromeo Erzbischof von Mailand. Bibliotheca Ambrosiana F135-F175. 1576-1584, in: Der Geschichtsfreund 52 (1897) 263-305, 53 (1898) 3-99 sowie 54 (1899) 3-116, zit. hier und im Folgenden: 52 (1897) 269-270. Siehe auch die separate Schrift: *ders.*, Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus den Jahren 1576-1584 (Ambrosiana F135-F175) nebst Beiträgen zur Geschichte der Wirksamkeit und Verehrung des Heiligen in der Schweiz, Stans 1903.

#Buch_RZ.indb 285 17.10.2010 18:04:53

die Aufnahme unter die Zahl der Heiligen am 1. November 1610, setzte Papst Paul V. dem Lebenswerk Borromeo's die Krone auf und umgab es dauernd mit überirdischer Verklärung.«[2]

Die beiden zitierten Passagen spiegeln zentrale Diskursstränge, Mechanismen und narrativ-rhetorische Strategien der Konstruktion Borromeos als Erinnerungsfigur in der katholischen Geschichtsschreibung der Schweiz der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wobei die Produktion in den 1880er bis 1940er Jahre und besonders um die Jahrhundertwende von 1900 sowie in den Jahren um das dreihundertjährige Jubiläum der Heiligsprechung am stärksten war. Mit Blick auf die diskursive Schaffung des Heiligen und seine Verschränkung mit der Schweiz, auf Mechanismen und narrative Inszenierungen[3] lassen sich, aufbauend auf einer diskurs- und semantikgeschichtlichen Analyse der Quelleneditionen zu Borromäus – so von Eduard Wymann, Paolo D'Alessandri, Heinrich Reinhardt und Franz Steffens – , der Schriften und Aufsätze von Eduard Wymann, Giovanni Galbiati, Hans Dommann, Theodor von Liebenau, Gion Cahannes und anderen sowie durch die Analyse der Präsenz Borromeos in zeitgenössischen Gesamtdarstellungen zur Schweizer- und Kirchengeschichte wie jenen von Johann Baptist Marty, Joseph Hürbin, Jakobus Stammler, Ludwig Suter, Theodor Schwegler, Iso Müller und Sigmund Widmer, die folgenden Thesen formulieren:

1 Vergleicht man die historische Produktion zu Borromäus als Heiligen des »konfessionellen Zeitalters« mit der katholischen Geschichtsschreibung im Allgemeinen und besonders zur Reformation und katholische Reform, so zeigt sich in den historischen Narrativen zu Borromäus die Verschränkung mit geschichtsphilosophischen und -theologischen Konzeptionen, ja die Reproduktion und Umsetzung entsprechender selbstreflexiver Diskurse der katholischen (Kirchen)geschichtsschreibung besonders ausgeprägt. Die Verschränkung von

2 *Eduard Wymann*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft. Gedenkblätter zur dritten Jahrhundertfeier seiner Heiligsprechung, Stans 1910, 245.

3 Für einen historiographiegeschichtlichen Blick auf die diskursive Konstruktion von Wirklichkeiten, auf Mechanismen bzw. Regelhaftigkeit von Diskursen und die narrative Inszenierung derselben als methodologische Grundlagen anschlussfähig: *Michel Foucault*, Die Ordnung des Diskurses [1970], Frankfurt a. M. ⁹2003; Beiträge in: *Dirk Tänzler / Hubert Knoblauch / Hans-Georg Soeffner* (Hg.), Neue Perspektiven der Wissenssoziologie, Konstanz 2006; *Reiner Keller / Andreas Hirseland / Werner Schneider / Willy Viehöver* (Hg.), Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung, Konstanz 2005; *Rudolf Schlögl / Bernhard Giesen / Jürgen Osterhammel* (Hg.), Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften, Konstanz 2004; *Niklas Luhmann*, Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung, in: *Henk de Berg / Matthias Prangel* (Hg.), Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, Tübingen 1995, 9-35; *Armin Nassehi*, Die Differenz der Kommunikation und die Kommunikation der Differenz. Über die kommunikationstheoretischen Grundlagen von Luhmanns Gesellschaftstheorie, in: *Hans-Joachim Giegel / Uwe Schimank* (Hg.), Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns »Die Gesellschaft der Gesellschaft«, Frankfurt a. M. 2003, 21-41; *Stephen Bann*, Analysing the Discourse of History, in: Dalhousie Review 64 (1984) 376-400; *Robert F. Berkhofer*, Beyond the Great Story. History as Text and Discourse, Cambridge MA / London 1995.

#Buch_RZ.indb 286 17.10.2010 18:04:53

Historisierung und Sakralisierung, welche als zentraler Metadiskurs der katholischen Geschichtsschreibung der zweiten Hälfte des 19. und bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus bezeichnet werden kann, zeigte sich in den Narrativen zu Borromäus in komprimierter und akzentuierter Weise.

2 Borromäus wurde zu einer Symbolfigur, in welcher die übernatürlich-transzendente, heilsgeschichtlich begründete Perspektive auf die Geschichte der Kirche mit der innerweltlich-historischen aufs Engste verbunden, ja in welcher diese Verschränkung ganz eigentlich veranschaulicht wurde. Expliziter als in anderen Instanzen der katholischen Geschichtsschreibung wurde der Diesseits-Jenseitsbezug explizit gemacht und Borromäus ein providentieller Charakter für seine eigene Zeit wie für die daraus fließende – damals zukünftige – Kirchen- und Weltgeschichte eingeschrieben.

3 Sakralisiert und mit dem explizit transzendenten Bezug verbunden wurde in der schweizerischen katholischen Geschichtsschreibung zu Borromäus nicht nur die auf sein Leben und damit den innerreligiösen Bereich bezogene Dimension, sondern darüber hinaus auch die Verschränkung des religiösen mit dem nationalen Diskursfeld. Das auf das 16. und 17. Jahrhundert zurückprojizierte ultramontane Kirchenbild wurde durch Erneuerungs- und Rekatholisierungsdiskurse ebenso wie durch eine Amalgamierung nationaler und konfessioneller Erinnerungsebenen – so mit Bruder Klaus – geschaffen. Ein zentraler Modus war hier die Aneignung des Universalen, auf die katholische Kirche bezogenen, durch das, was als Nation konstruiert und in die frühe Neuzeit zurückprojiziert wurde. Damit wurde auch der nationalen Dimension eine transzendente Bedeutung eingeschrieben. Auch dies zeigte sich in den Geschichtsdiskursen zu Borromäus in akzentuierter Weise.

4 Zugleich wurde das Überlagerungsverhältnis mit der transzendenten Ebene auch in auf die Methoden bezogenen Diskursen hinsichtlich der quellenbasierten Produktion historischer Narrative zu Borromäus geschaffen. Gerade auch über den durch den Code »wahr/unwahr« geschaffenen Wissenschaftlichkeitsdiskurs mit Bezug auf Quellenbasiertheit und Objektivität, der die Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert zunehmend bestimmte und den die katholische (Kirchen)geschichtsschreibung in ihr Geschichtsverständnis integrierte, wurden die historischen Diskurse zu Borromäus sakralisiert, wurden Sakralisierung und Historisierung – im Sinne des Wissenschaftlichkeitsdiskurses – verbunden.

5 In Bezug auf beide Dimensionen, die religiöse wie jene, die darüber hinaus den Bezug zur Nation schuf, ist ein Komplex zusammenwirkender Mechanismen festzustellen, über welche die historischen Diskurse kommunikativ umgesetzt wurden: Personalisierung und Charismatisierung, Ritualisierung, Enttemporalisierung und räumliche Entgrenzung. Deren Umsetzung geschah nicht zuletzt durch verschiedene narrativ-rhetorische Strategien, so jene der Wiederholung, der Präsentmachung oder Appräsentation und der

#Buch_RZ.indb 287 17.10.2010 18:04:53

metaphorischen Verschränkung verschiedener semantischer Felder. Gerade diese Tiefenanalyse der Mechanismen und rhetorischen Strategien der Inszenierung bringt zum Vorschein, dass sich in der katholischen Geschichtsschreibung zu Borromäus besonders ausgeprägte Überschneidungen mit anderen Ebenen und Genres der katholischen Erinnerungskultur zeigten.

1 Katholische Geschichtsschreibung zum Reformationszeitalter: Definition von Demarkationslinien, Übertragung von Konfliktlinien, Einbettung in die Erinnerungskultur

Geschichtsschreibung verstanden als kulturelle Konstruktion vergangener Wirklichkeiten lässt sich als Schaffung eines Deutungssystems beschreiben, das auf die Selbstpositionierung einer Symbol- und Kommunikationsgemeinschaft in der modernen Gesellschaft ausgerichtet ist.[4] Im Verhältnis der katholischen zur national-liberalen Geschichtsschreibung in der Schweiz stellte die Konstruktion historischer Narrative zur Reformation und katholischen Reform – abgesehen von den damals zeitgeschichtlichen Narrativen zur Nationsbildungs-, Sonderbunds- und Kulturkampfzeit – das zentrale Feld dar, in welchem in Bezug auf Religion und Nation identitätskonstituierende Diskurse geschaffen wurden.[5] Erstens ließen sich in historischen Diskursen zur Reformation und zur Konfessionalisierung Demarkationslinien des Eigenen und Fremden im religiös-konfessionellen wie in Verbindung mit dem nationalen Bereich und damit konfessionell codierte Deutungen der Nation schaffen. Zweitens überlagerten sich in der Perspektive der katholischen Geschichtsschreibung die internen katholischen wie auch die externen gesellschaftlich-politischen Konfliktlinien des 16. und 17. Jahrhunderts mit den zeitgenössischen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, mit der Politisierung von Religion, der Konfessionalisierung der Politik und der Ultramontanisierung

4 Siehe *Franziska Metzger*, Religion – Geschichte – Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven, Stuttgart 2010. Zur katholischen Symbolgemeinschaft und zu deren Verhältnis zu Nation und Gesellschaft siehe aus der neusten Literatur u. a.: *Michael Geyer / Hartmut Lehmann* (Hg.), Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004; *Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche* (Hg.), Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2004; *Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche* (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a. M. 2001; *Lucian Hölscher* (Hg.), Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Göttingen 2007; *Friedrich Wilhelm Graf / Klaus Große Kracht* (Hg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln 2007; *Urs Altermatt / Franziska Metzger* (Hg.), Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007.

5 Zu dieser These siehe auch: *Franziska Metzger*, Identitätskonstruktion zwischen Nation und Konfession. Die Reformation in der katholischen (Kirchen-)Geschichtsschreibung der Schweiz, in: *Kerstin Armborst-Weihs / Stefanie Wiehl* (Hg.), Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiöser und konfessioneller Toleranz und Identitätsfindung, Göttingen 2010, 153-176; *dies.*, Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften, in: *Haupt / Langewiesche* (Hg.), Nation und Religion in Europa (Anm. 4), 64-98. Zur Rolle des religiösen Faktors in der

#Buch_RZ.indb 288 17.10.2010 18:04:53

des Katholizismus. Entsprechend ausgeprägt ist die Institutionalisierung der katholischen Geschichtsschreibung, die mit direktem Bezug zur Geschichtsschreibung zur Reformation und katholischen Reform festgestellt werden kann.

Für den ultramontanen Katholizismus war die Konstruktion einer Erinnerungsgemeinschaft zentral, an welcher verschiedene Gedächtnismodi von der Geschichtsschreibung über Jubiläen bis hin zu religiösen Praktiken beteiligt waren.[6] Dabei wirkten die Historisierung und Rückprojektion ultramontaner Frömmigkeit und die Verbindung religiöser und nationaler Deutungskategorien in der Geschichtsschreibung dort am eindringlichsten zusammen, wo sie personalisiert und in eine breitere Erinnerungskultur überführt werden konnten, in welcher Wallfahrten und eine popularisierte Verehrung konkrete, ritualisierte Handlungszusammenhänge schufen.[7] Hierfür stellten katholische Heilige des »konfessionellen Zeitalters« einen eigentlichen Angelpunkt dar, indem sie nicht zuletzt den in der reformierten und national-liberalen Geschichtsschreibung vermittelten Figuren wie Zwingli und den darauf aufbauenden Interpretationsmodellen einer nationalen Kultur und staatlich-ordnungspolitischen Legitimierung entgegengestellt werden konnten.

2 Sakralisierung, Historisierung und Verschränkung dreier Wahrheitsdiskurse

Das ambivalente Verhältnis von Sakralisierung und Historisierung im Sinne eines Diskurses der Verwissenschaftlichung in Bezug auf die Produktion historischer Narrative, auf das Aleida Assmann im Zusammenhang mit der (Wissenschafts)Kultur des 19. Jahrhunderts hingewiesen hat[8], steht nicht so sehr als Spannungsfeld, als vielmehr als Verschränkung sich überlagernder Mechanismen im Zentrum der historischen Selbstreflexion zum katholischen

Konstruktion von Masternarrativen der Nation siehe auch die Beiträge in: *Stefan Berger/Chris Lorenz* (Hg.), The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories, London 2008, darin besonders: *James C. Kennedy*, Religion, Nation and European Representations of the Past, 104-134.

6 Ich lege hier eine Konzeption von Erinnerung als Gebrauch von Gedächtnis zugrunde. Siehe ähnlich: *Elena Esposito*, Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002; *Alois Hahn*, Erinnerung und Prognose. Zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft, Eichstätt-Ingolstadt 2003.

7 Siehe in Bezug auf die Konfessionalisierung des Niklaus von Flüe in der Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts: *Urs Altermatt*, Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 81 (1987) 51-82; *ders.*, Religion, Nation und Gedächtnis im Schweizer Katholizismus – Das Beispiel von Klaus von Flüe als polyvalente Erinnerungsfigur, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 100 (2006) 31-44. Zum Bonifatius-Kult in Deutschland siehe: *Siegfried Weichlein*, Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert, in: *Olaf Blaschke* (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, 155-179.

8 *Aleida Assmann*, Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee, Frankfurt a. M. 1993, 58. Zur Sakralisierung im Zusammenhang von Religion und Nation siehe: *Hartmut Lehmann*, Die Säkularisie-

(Kirchen)geschichtsbegriff, wie er seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend konzeptionell definiert und fixiert wurde.[9] Sakralisierung der Geschichte und Historisierung des Sakralen stellten in der katholischen Geschichtstheorie sich überlagernde Mechanismen dar. Der Begriff der Geschichte selbst wurde über den heilsgeschichtlichen letzten Sinnbezug sakralisiert. In der konkreten Geschichtsschreibung setzte der Mechanismus der Sakralisierung den für die ultramontane Selbst- und Gesellschaftsbeschreibung zentralen Diesseits-Jenseits-Bezug um. Zugleich war die Historisierung des übernatürlichen Wahrheitsanspruches Teil und Ausdruck der ultramontanen Selbstkonzeption, welche sich auf die Geschichtsdiskurse in Bezug auf das religiöse wie auf das darüber hinausgehende gesellschaftliche Feld niederschlug, so etwa in der Sakralisierung von Narrativen der Nation im Sinne eines Konfessionalisierungsdiskurses.

Die Sakralisierung der Geschichte war Ausdruck des heilsgeschichtlichen Bezugs, aus welchem heraus seit Mitte des 19. Jahrhunderts in kirchlichen Lexika und Handbüchern der Kirchengeschichte die geschichtstheoretischen und -theologischen Konzeptionen und Charakteristika der Kirchengeschichte als »kritisch«, »religiös«, »pragmatisch«, »quellenbasiert«, »wahrheitsliebend« und »unparteilich« festgeschrieben und in ihrer Gesamtheit als »wissenschaftlich« definiert wurden.[10] In dem heilsgeschichtlichen Diskurs, der hinter diesem additiven Wissenschaftlichkeitsbegriff stand, verbanden sich ein auf der göttlichen Vorsehung beruhender und ein innerweltlicher Geschichtsbegriff: Quellenkritik und teleologische Perspektive. Georg Hüffer formulierte diese Verbindung in einem programmatischen Artikel des *Historischen Jahrbuches* 1880. Die »Geschichte der Menschheit« definiere sich als »die unter dem Zusammenwirken der göttlichen Vorsehung und des menschlichen freien Willens sich vollziehende Entwicklung der Bestimmung des Menschengeschlechtes«.[11]

rung der Religion und die Sakralisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation, in: *Christian Maner / Martin Schulze Wessel* (Hg.), Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918-1939, Stuttgart 2002, 13-27; *Friedrich Wilhelm Graf*, Die Nation – von Gott »erfunden«? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: *Gerd Krumeich / Hartmut Lehmann* (Hg.), »Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, 285-317.

9 Siehe hierzu: *Franziska Metzger*, Religion und Geschichte. Transformationen einer Verhältnisgeschichte, in: Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte, Problem Schweizergeschichte? / Y a-t-il un problème avec l'histoire suisse?, hg. von *Irène Herrmann* und *Thomas Maissen*, 59.1 (2009) 32-55; *dies.*, Religione, storia, modernità. Discorsi cattolici sulla storiografia comme scienza attorno al 1900, in: *Michele Nicoletti / Otto Weiss* (Hg.), Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo, Bologna 2010, 255-280. Für eine Auseinandersetzung mit selbstreflexiven Diskursen der katholischen Kirchengeschichtsschreibung siehe auch: *Bernhard Steinhauf*, Die Wahrheit der Geschichte. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus, Frankfurt a. M. 1999; *Siegfried Weichlein*, »Meine Peitsche ist die Feder.« Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Wolfgang Hardtwig / Erhard Schütz* (Hg.), Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2005, 227-257.

10 Siehe etwa: *Johannes Alzog*, Universalgeschichte der christlichen Kirche, Lehrbuch für akademische Vorlesungen, 2 Bde., Mainz 1840, [9]1872; *ders.*, Handbuch der Universal-Kirchengeschichte, Bd. 1, Mainz 1841, [8]1866; *Carl Joseph von Hefele*, Art. Kirchengeschichte, in: Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer

#Buch_RZ.indb 290 17.10.2010 18:04:53

In expliziter Unterscheidung zum Historismus wurde das Endziel der Geschichte als nicht in der Geschichte selbst, sondern in Gott liegend formuliert.[12] In *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* von 1891 fasste Alois Knöpfler die Zielsetzung der Kirchengeschichte als Darstellung des »Verlaufs des göttlichen Reiches auf Erden«.[13] Diese habe dem „verborgenen Weltplan Gottes» nachzugehen. Weltgeschichte und Weltgericht, Menschheitsgeschichte und göttliche Vorsehung, Heilsgeschichte als Universalgeschichte wurden unmittelbar zusammen gedacht und die ahistorischen und historischen Geschichtsbegriffe nicht als Gegensatz gesehen, sondern einander gegenseitig eingeschrieben.

Diesem Komplex von Metanarrativen der katholischen Geschichtsschreibung lagen drei Schichten von Wahrheitsdiskursen zugrunde, die das eigentlich bestimmende Element des Verhältnisses von Religion und Geschichte darstellten. Aufbauend auf dem heilsgeschichtlichen Diskurs kann als erste Ebene jene eines absoluten Wahrheitsdiskurses festgestellt werden, welche über den Anspruch der universalen Gültigkeit der christlichen Offenbarung und der Kirche als innerweltliche Repräsentation derselben auf die Geschichtsschreibung an sich übertragen wurde. Heinrich Brück formulierte diesen übernatürlichen Wahrheitsbezug folgendermaßen: »Er [der Kirchenhistoriker, FM] […] muss ferner den inneren Zusammenhang der einzelnen Ereignisse darstellen und endlich muss er aus den Thatsachen der Geschichte im Lichte des Glaubens die höhere göttliche Leitung der Kirche nachweisen.«[14] Der übernatürliche Wahrheitsbegriff schloss göttliche Vorsehung und teleologische Perspektive unmittelbar mit ein und war in sich statisch und ahistorisch. Dabei ist der Verweischarakter zwischen dem »Menschlich-Beschränkten« und dem »Göttlich-Absoluten« zentral für die Bestimmung des Verhältnisses der übernatürlichen und der beiden anderen Wahrheitsebenen.[15]

Hilfswissenschaften, hg. von *Heinrich Joseph Wetzer* und *Benedikt Welte*, Bd. 6, Freiburg i. Br. 1851, 130-158; *Joseph Hergenröther*, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Bd. 1: Freiburg i. Br. 1876, Bd. 2: Freiburg i. Br. 1877; *Alois Knöpfler*, Art. Kirchengeschichte, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften, hg. von *Joseph Hergenröther* und *Franz Kaulen*, Bd. 7, Freiburg i. Br. ²1891, 529-577; *Alois Knöpfler*, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Auf Grund der akademischen Vorlesungen von Karl Joseph von Hefele, Freiburg i. Br. 1895; *Joseph Marx*, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Trier 1903, ⁹1929.

11 *Georg Hüffer*, Zur Orientierung, in: Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1 (1880) 11-22, hier 19-20. Siehe auch etwa: Art. Geschichte, in: Realencyclopädie oder Conversationslexicon für das katholische Deutschland, hg. von *Wilhelm Binder*, Bd. 4, Regensburg 1847, 740-755.

12 Siehe etwa: *Hergenröther*, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (Anm. 10); *Ferdinand Stiefelhagen*, Kirchengeschichte in Lebensbildern. Für Schule und Familie, Freiburg i. Br. ²1869, ³1893.

13 *Knöpfler*, Art. Kirchengeschichte (Anm. 10), 529. In Wetzer und Welte's Kirchen-Lexikon von 1851 formulierte Carl Joseph Hefele diesen heilsgeschichtlichen Bezug unter dem als »religiös« bezeichneten Charakteristikum der Kirchengeschichte wie folgt: »Religiös aber ist sie [die Kirchengeschichte], wenn sie Alles auf den absoluten Urgrund, auf Gott bezieht.« (132).

14 *Heinrich Brück*, Lehrbuch der Kirchengeschichte für academische Vorlesungen und zum Selbststudium, Mainz 1872, 1-2.

15 Siehe etwa: *Richard von Kralik/Raimund Friedrich Kaindl/Ernst Laslowski*, Art. Geschichte, Geschichtswissenschaft, in: Staatslexikon, hg. von *Hermann Sacher*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1927, 574-589, bes. 597; *Meinrad Bader*, Lehrbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche in Schulen und zum Selbstunterricht, Innsbruck 1904, 1-3.

#Buch_RZ.indb 291 17.10.2010 18:04:53

Ebenfalls statisch und in der Tendenz ahistorisch war die zweite Dimension von Wahrheitsdiskursen, welche die kirchliche, aber auch die gesellschaftliche, so die nationale Ebene betraf. Franz Xaver Kraus sprach in Unterscheidung zur göttlichen Wahrheit von dem Begriff des »Geistes der Wahrheit«, der sich in der Kirche als gesellschaftliche Organisation zeige, während er auf die übernatürliche Ebene bezogen die Kirche als unveränderlich und damit außerhalb der Geschichte darstellte.[16] Die weltliche wurde jedoch auf die göttliche, die historische auf die übernatürliche Ebene bezogen und erhielt von daher ihren Sinn und Interpretationsrahmen. Diese zweite Ebene könnte als Wahrheitsebene der Legitimierung bezeichnet werden. Ein Unterschied zum ersten, absoluten Wahrheitsdiskurs liegt darin, dass der zweiten Wahrheitsebene ein historisches Entwicklungsnarrativ eingeschrieben und damit die potentielle Ahistorizität dynamisiert werden konnte.

Der dritte Wahrheitsbegriff betraf die Methoden. Der Code »wahr/unwahr«, der seit dem 19. Jahrhundert den zentralen Code »wissenschaftlicher« Kommunikation schlechthin darstellt[17], diente auch der katholischen Geschichtsschreibung der Abgrenzung gegenüber einer als nicht wissenschaftlich betrachteten Beschäftigung mit Geschichte. Er bestimmte die Konzeption jener Begriffe, die die Kirchengeschichte systematisierten, besonders jene der Kritik und der Objektivität, und wurde seinerseits unmittelbar aus dem heilsgeschichtlichen Bezug heraus definiert.[18] So wurde 1927 im *Staatslexikon* unter dem Geschichtsbegriff festgehalten: »Die Einstellung des Katholizismus zur Geschichte ist von der Glaubensgrundlage her eindeutig und unverrückbar gegeben. Danach unterliegen alle historischen Erscheinungen in ihrer Bewertung ausnahmslos den Normen der absoluten dogmatischen und ethischen Wahrheit. Diese Feststellung bedeutet natürlich keine Beeinträchtigung der historischen Methode. Die Tatsachenforschung folgt ihren eigenen wissenschaftslogischen Gesetzen.«[19] Die Quellenbasiertheit der Geschichtsschreibung

16 *Franz Xaver Kraus*, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, Trier [4]1896, 6.
17 Siehe dazu: *Rudolf Stichweh*, Die Autopoiesis der Wissenschaft, in: *Dirk Baecker/Jürgen Markowitz/ders./Hartmut Tyrell/Helmut Willke* (Hg.), Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1987, 447-481.
18 Siehe *Alzog*, Handbuch der Universal-Kirchengeschichte (Anm. 10), 4; *Kraus*, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Anm. 16), 3; *Hergenröther*, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (Anm. 10), 5-6.
19 *von Kralik/Friedrich Kaindl/Laslowski*, Art. Geschichte (Anm. 15), 587.
20 Siehe etwa: *Knöpfler*, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Anm. 10); *Hermann Rolfus*, Leitfaden der allgemeinen Weltgeschichte, ergänzt und erläutert durch Anmerkungen. Für erweiterte Schulanstalten und zum Selbstunterricht, Freiburg i. Br. 1896. Der Pragmatismus stellte in der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts verschiedener geschichtsphilosophischer Richtungen einen zentralen Diskurs dar. Siehe *Heiko Feldner*, The new scientificity in historical writing around 1800, in: *Stefan Berger/ders./Kevin Passmore* (Hg.), Writing History. Theory & Practice, London 2003, 3-23.
21 Siehe *Kraus*, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Anm. 16); *Hergenröther*, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (Anm. 10).
22 *Giovanni Galbiati*, La cultura di San Carlo Borromeo, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 51 (1957) 36-44, hier 36.

#Buch_RZ.indb 292 17.10.2010 18:04:54

wurde als methodologischer Wahrheitsdiskurs in die katholische Geschichtstheorie bzw. die Theorie der Kirchengeschichte integriert. Die teleologische Ausrichtung dieser Perspektive hatte eindeutig einen pragmatischen Fokus.[20] Geschichtsschreibung als quellenbasierte, kritische Disziplin erhielt in Bezug auf die erste Wahrheitsebene die Aufgabe, die übernatürliche Wahrheit erkennbar zu machen, in Bezug auf die zweite jene, die Frömmigkeit und Verbundenheit der Menschen mit der Kirche zu fördern.[21]

Der Komplex von Wahrheitsdiskursen kann als grundlegendes Metanarrativ der katholischen geschichtstheoretischen Diskurse bezeichnet werden, als jene Ebene also, die die Sinnhaftigkeit der Geschichte und ihre Sakralität in der Konzeption katholischer Historiker bestimmte. Der Überlagerung der drei Wahrheitsebenen als wesentlicher Motor der Sakralisierung der Geschichtsdiskurse um Borromäus soll im Folgenden nachgegangen werden.

3 Borromäus als Symbol der Verschränkung übernatürlich-transzendenter und innerkirchlicher Wahrheitsdiskurse

Die Überlagerung der drei Wahrheitsebenen zeigte sich in der schweizerischen Reformationsgeschichtsschreibung ganz allgemein und besonders in der Geschichtsschreibung zu Borromäus als Heiligem sowohl in Diskursen mit Bezug auf den innerreligiösen Raum wie auch in Verknüpfung mit Projektionen auf die Konstruktion nationaler Identität. Es ist denn gerade der Übergang von der institutionell-weltlichen zur übernatürlichen Sphäre der Kirche, die sich – beidseitig gerichtet im Sinne einer Schnittstelle – in der Produktion des Heiligen zeigt, indem der transzendente Bezug immer schon da ist – so wird auch durchgehend ahistorisch bereits in Bezug auf die Lebenszeit Borromeos vom »heiligen Borromeo« gesprochen – und die Geschichte providentiell aufgeladen wird. Die teleologische Orientierung ist damit nicht nur innerzeitlich zukunftsgerichtet mit Blick auf die zeitgenössische religiös-kirchliche Situation, sondern überzeitlich. Dieser Masterdiskurs hielt bis in die 1950er Jahre an, so etwa bei Giovanni Galbiati, der die transzendent-überzeitliche Bedeutung von Borromäus mit der »Provvidenza governatrice« begründete, über welche er eine unvergleichbare Bedeutung für die Geschichte der Kirche erhalten hätte: »[…] che difficilmente ci sarebbe dato di trovare un altro pastore d'anime, nel lungo corso della storia die secli cristiani.«[22] Die Wechselwirkung zwischen innerweltlicher und transzendenter Sphäre durch den Heiligen als Mediator stellt in den schweizerischen Geschichtsdiskursen zu Borromäus sodann ein Spezifikum im Vergleich zu anderen historischen Diskursen dar, wobei sie, wohl implizit als geschichtsphilosophischer Metadiskurs durchgehend präsent, vergleichbar am ehesten – jedoch in einem eindeutig geringeren Ausmaß – bei der national und

#Buch_RZ.indb 293 17.10.2010 18:04:54

konfessionell exklusiven Konstruktion Bruder Klausens zu finden ist. Während sich die Amalgamierung von Religion und Nation in der Geschichtsschreibung zu Niklaus von Flüe besonders ausgeprägt zeigte und damit eine Sakralisierung des nationalen Bezugs geschaffen wurde, stellte die transzendente Vermittlung im Vergleich zu Borromäus einen weniger dominanten Diskurs dar.

Borromäus ist in der Geschichtsschreibung des späten 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts letztlich Ausdruck, Beispiel und Symbolgestalt des Wirkens der göttlichen Providenz. Dieser Diskurs ist in Bezug auf verschiedene Narrative präsent: mit Bezug auf die kirchliche Erneuerung und die vorausgegangene Zerfallsgeschichte, bezüglich deren Auswirkungen auf die »größere« Kirchengeschichte ebenso wie auf den regionalen Raum sowie hinsichtlich der Verbindung mit der eidgenössischen Geschichte und damit der Rolle der katholischen Orte.

Sehr explizit und beispielhaft zum Vorschein kommt die Verschränkung der beiden Dimensionen der Kirche – der innerweltlichen und der transzendenten – in der Figur des Borromäus in der selbstreflexiven Einleitung der über 400seitigen Quellenedition von Paolo d'Alessandri aus dem Jahr 1909. D'Alessandri hält darin fest, dass die Übel, die in den schweizerischen Regionen zu Beginn des 16. Jahrhunderts geherrscht hätten weder skandalisiert noch als erstaunlich taxiert werden sollten. Vielmehr stellt er die innerweltliche Situation der Kirche der übernatürlichen, auf die Ewigkeit und Heiligkeit hin bezogenen Dimension entgegen und verbindet in der Figur des Borromeo die heilsgeschichtliche und die historische Ebene, jene der göttlichen Providenz und jene der menschlichen Geschichte, indem er Borromäus beschreibt als »L'Uomo provvidenziale del tempo, che riassumendo in sè le aspirazioni di tutte le anime sante d'allora, […] seppe superare ogni ostacolo per applicare le riforme tridentine«.[23] Borromäus wurde quasi als Verkörperung der göttlichen Vorsehung in Bezug auf die Ewigkeit der Kirche dargestellt, vor deren Hintergrund die innere Geschichte der Kirche noch so krisenhaft verlaufen konnte – die Auflösung der Krise war notwendig und determiniert.

Zwar sind selbstreflexive Bezüge hinsichtlich der Scharnierfunktion Borromeos selten, doch wurde dieser gerade über die zahlreichen detaillierten Lebensbeschreibungen explizit in den größeren Kirchenraum hineingetragen und

23 *Paolo D'Alessandri*, Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e suoi Territori. Documenti raccolti dalle Visite Pastorali dalla Corrispondenza e dalle Testimonianze nei processi di Canonizzazione in occasione del terzo centenario della canonizzazione del Beato 1610-1910, Locarno 1909, VII.

24 Dies ist neben den spezifischen Schriften zu Borromäus nicht zuletzt in den Gesamtdarstellungen zur allgemeinen Schweizer- bzw. zur Kirchengeschichte der Schweiz festzustellen. Siehe *Johann Baptist Marty*, Illustrierte Geschichte für Schule und Haus, Einsiedeln 1880, [7]1896; *Joseph Hürbin*, Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd. 2: Vom Eintritt von Basel und Schaffhausen in den Bund der Eidgenossenschaft 1501 bis zur Bundesverfassung des Jahres 1874, Stans 1908; *Jakobus Stammler*, Kirchengeschichte für höhere Schulen, Einsiedeln 1910; *Ludwig Suter*, Schweizer Geschichte für Schule und Haus, Einsiedeln/Waldshut/Köln 1912; *Theodor Schwegler*, Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart,

#Buch_RZ.indb 294 17.10.2010 18:04:54

wurde über die Lebenserzählung seine transzendente Wirkung begründet.[24] Damit setzte die katholische Geschichtsschreibung zu Borromäus ein zentrales Charakteristikum der ultramontanen Konzeption von Kirchengeschichte um, welche Zeitliches und Nichtzeitliches vor dem Hintergrund des heilsgeschichtlichen Letztzieles miteinander verband. Borromäus wurde als Heiliger zur Symbolfigur dieser notwendigen Verschränkung.[25] Die Personifizierung der providentiellen Wirkung ist ein zentraler und sehr präsenter Diskurs. Sie konnte über die engere Lebensdarstellung hinaus mit verschiedenen Diskursfeldern in Verbindung gebracht werden, so mit dem auf die kirchlichen Reformen bezogenen wie mit einem mit der nationalen Diskursebene verschränkten Narrativ.

So sind Narrative des dynamisch-historischen kirchlich-innerweltlichen Bereiches zu finden, welche Ausdruck eines religiösen Fortschrittsdiskurses sind, insofern als die providentielle Wirkung von Borromäus auf die Kirche als Institution demonstriert wird. Dies kommt in der schweizerischen katholischen Geschichtsproduktion insbesondere mit Blick auf die so genannt »geistige Erneuerung« der katholischen Eidgenossenschaft zum Ausdruck. Dieser Diskursstrang stand in den Gesamtdarstellungen zur Kirchen- und Schweizergeschichte von Theodor Schwegler, Joseph Hürbin, Ludwig Suter, Iso Müller und anderen eindeutig im Vordergrund. Unterschiedlich stark wurde die Reform als Rückführung zur Tradition bzw. als Erneuerung im Sinne einer Weiterentwicklung, als eine Überwindung von Verderben und damit als Fortschritts- oder Aufstiegsnarrativ der katholischen Kirche und letztlich auch der katholischen Eidgenossenschaft dargestellt.[26] In den Schriften, die die Rolle von Borromäus weniger stark in den Vordergrund rückten, ist die Traditionsanknüpfung größer. So kommt die Kontinuitätskonstruktion von der alten Eidgenossenschaft bis in die Kulturkampfzeit in einer stärker national-autarken, den internationalen Einfluss tendenziell minimierenden Erzählung, wie sie etwa Hans Dommanns Schrift »Das Gemeinschaftsbewusstsein der V Orte in der Alten Eidgenossenschaft« von 1943 schuf, besonders explizit zum Ausdruck[27], während Borromäus in den Narrativen, die einen Fortschrittsdiskurs in Bezug auf die Kirche verfolgten – diese stellten eindeutig die Mehrheit dar – eine zentrale Rolle zugeschrieben wurde.

Stans 1935 sowie 1943; *Iso Müller*, Benzigers Illustrierte Weltgeschichte, Bd. 3: Von der Entdeckung Amerikas bis zum Frieden von Versailles, Einsiedeln 1939; *ders.*, Geschichte des Abendlandes, Bd. 2: Von der Entdeckung Amerikas bis zum Ende des zweiten Weltkrieges, Einsiedeln ^{3}1949; *Sigmund Widmer*, Illustrierte Geschichte der Schweiz, Bd. 2: Entstehung, Wachstum und Untergang der Alten Eidgenossenschaft, Einsiedeln 1960.

25 So immer wieder sehr zentral in: *Wymann*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (Anm. 2).

26 Siehe u. a. auch: *Wymann*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (Anm. 2).

27 *Hans Dommann*, Das Gemeinschaftsbewusstsein der V Orte in der Alten Eidgenossenschaft, in: Festschrift zur Hundertjahr-Feier des Historischen Vereins der V Orte 1943. Der Geschichtsfreund 96 (1943) 115-228.

#Buch_RZ.indb 295 17.10.2010 18:04:54

Was die Semantik betrifft, mit welcher von der religiösen Erneuerung gesprochen wurde, so ist ein Blick auf die Gesamtdarstellungen interessant, in welchen ein Spektrum von Begriffen für das durchgehend als Verschränkung beschriebene Verhältnis von Erneuerung und Bewahrung festgestellt werden kann. Theodor Schwegler sprach von dem Reformwillen, der in der Eidgenossenschaft »teils geweckt, teils gestärkt und gehoben« worden sei, womit er einen externen Einfluss mit einem internen, bereits bestehenden Reformwillen verknüpfte.[28] Verschiedentlich gibt eine Metaphorik der »Heilung« – so spricht etwa Jakob Stammler vom »heilsamen Einfluss« Borromeos[29] – und der »Wiedergeburt« – so Iso Müller und Sigmund Widmer[30] – den Rahmen vor, innerhalb dessen sich die Erneuerungssemantik der kirchen- und schweizergeschichtlichen Werke aus den 1880er bis 1940er bzw. 1960er Jahre bewegte. Dabei fluktuiert die Begrifflichkeit im gesamten Zeitraum zwischen Reform[31], Regeneration[32], Restauration[33] und Rekatholisierung – gerichtet gegen[34] oder verwendet im Verbund mit der Begrifflichkeit der Reformation[35]. Zeigt sich der transzendente Bezug der Sakralisierung in diesen Narrativen nur indirekt, so ist umgekehrt der Diskurs der Konfessionalisierung, welcher bis in die zeitgenössische Gegenwart des ultramontanen Katholizismus gezogen werden konnte, sehr bedeutend. Durch diesen teleologischen – geschichtsdeterministischen – und damit ebenfalls in der Tendenz ahistorischen Mechanismus wurde zugleich eine Sakralisierung der Geschichte und ein in der Essenz transzendentaler Bezug geschaffen.

28 *Schwegler*, Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz, 1935 (Anm. 24), 143; 1943, 203.
29 *Stammler*, Kirchengeschichte für höhere Schulen (Anm. 24), 139.
30 *Müller*, Benzigers Illustrierte Weltgeschichte, Bd. 3 (Anm. 24), 61; *Widmer*, Illustrierte Geschichte der Schweiz, Bd. 2 (Anm. 24), 174.
31 Siehe auch: *Ludwig Pastor*, Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI. Jahrhunderts. Ignatius von Loyola. Teresa de Jesús, Filippo Neri, Carlo Borromeo, Freiburg i. Br. 1924, 105-135. Jakobus Stammler spricht in der Überschrift des entsprechenden Kapitels von »Kirchen-Verbesserung« (Kirchengeschichte für höhere Schulen [Anm. 24], 138).
32 So *Hürbin*, Handbuch der Schweizer Geschichte (Anm. 24), 223.
33 So *Müller*, Benzigers Illustrierte Weltgeschichte (Anm. 24), 61.
34 So *Müller*, Benzigers Illustrierte Weltgeschichte (Anm. 24), 64; *Müller*, Geschichte des Abendlandes, Bd. 2 (Anm. 24), 70.
35 So *Schwegler*, Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz, 1935 (Anm. 24), 139; 1943, 200. *Sigmund Widmer* bezeichnet Borromäus als »katholischen Reformator« (Illustrierte Geschichte der Schweiz [Anm. 24], 174), ein Begriff, den schon *Ludwig Pastor* verwendete: Charakterbilder katholischer Reformatoren (Anm. 31).

#Buch_RZ.indb 296 17.10.2010 18:04:54

4 Borromäus als eidgenössischer Patron: Sakralisierung, Konfessionalisierung, Nationalisierung

Die providentielle Ebene, die Borromäus als Symbolfigur eingeschrieben war, wurde immer wieder direkt auf die Schweiz bezogen und mit unterschiedlichen Raumdimensionen – national und regional – verschränkt. So begründete Eduard Wymann in seiner um die Jahrhundertwende von 1900 erschienenen Aktenedition die Verbindung Borromeos mit der Schweiz mit der providentiellen Ebene und sprach von der »Vorsehung durch die mannigfachsten Fäden«, mit denen Borromäus »mit den Geschicken unseres Vaterlandes verknüpft« sei.[36] Die Konfessionalisierung der nationalen Geschichte wurde als Ausdruck und Ausfluss der göttlichen Vorsehung verstanden. Dabei wurde die Verschränkung von Religion und Nation in den Diskursen zu Borromäus durchgehend vom religiösen Faktor her bestimmt und ausgehend von einer Retro- wie von einer Zukunftsprojektion der katholischen Eidgenossenschaft und von deren Erneuerung die religiöse Erneuerung als Schlüsselfaktor der nationalen Identitätsbegründung zugrunde gelegt. Religion bestimmte die Narrative im nationalen Diskursfeld.

Die Verbindung zur Schweiz wurde immer wieder, so etwa bei Theodor von Liebenau, genealogisch und essentialisierend begründet, indem eine lange Tradition der Beziehung – verwandtschaftlich und freundschaftlich – hergestellt wurde.[37] So wurde auch immer wieder der Diskurs einer »Wesensvertrautheit« konstruiert[38], der klare essentialisierende Elemente enthielt und die Diskursfelder von Religion und Nation unmittelbar miteinander verband. In der Beschreibung der Reise von Borromäus zum Nidwaldner Ritter Melchior Lussy – einer Schlüsselstelle in Wymanns Jubiläumsschrift von 1910 –, wird eine idyllische, klischierte Landschaft – Wymann selber spricht von einem »gigantischen Landschaftsgemälde« –, eine eigentliche Heroisierung der Landschaft als pars pro toto für die katholische Eidgenossenschaft präsentiert[39], ein Diskurs, der in unmittelbarer expliziter Verbindung mit Gedächtnis-

36 *Wymann*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (Anm. 2), 12.

37 *Theodor von Liebenau*, Der hl. Carl Borromeo und die Schweizer, Luzern 1884.

38 Siehe etwa: *Wymann*, Aus der schweizerischen Correspondenz (Anm. 1), 299. Ähnlich spricht Eduard Wymann andernorts von »Herzensbündnissen« (Spuren Karl Borromeo's in Uri, in: Schweizerische Rundschau 6 (1905/1906) 346-353, hier 347).

39 *Wymann*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (Anm. 2), 198-201. »Um den Mythenstein biegend, zeigte der regierende nidwaldnerische Landammann mit einem wahren Hochgefühl seinem Gaste die engere Heimat, welche lichtumstrahlt, im reichsten Sommerschmucke prangend, nur stückweise ihre Schönheiten dem Kirchenfürsten und seinem Gefolge enthüllte. […] Am nahen Ufer ertönte da und dort das heimelige Läuten einer grasenden Heimkuh und der rhythmische Tonfall des Wetzens der Sense; denn der Bauer fällte eben jetzt unter den fruchtbehangenen Bäumen das Emd und grüsste mit einem frohen Jodler, der weit über Land und See dahinschallte, das Ohr des Kardinals oder es sandte ihm mit heller Glockenstimme das bescheidene St. Heinrichskirchlein zu Beckenried, halbversteckt hinter dem weitausladenden Astwerk eines grossen Nussbaumes, den Willkommensgruss im Namen des Landes Nidwalden entgegen.«

beständen von Winkelried bis Bruder Klaus stand und der alteidgenössischen Geschichte in Kopplung mit der geographischen Schlüsselstellung quasi providentiellen Charakter – durch Historisierung und Rückgriff auf heroische Vergangenheit – einschrieb. Die Verschränkung dieser nationalen Gedächtnisbestände mit der Heiligkeit des Borromäus musste – so der Subtext dieser Passage – als ideal, ja als notwendig erscheinen.

Zu dem Diskurs der engen, seit langem bestehenden Beziehung gehörten immer wieder zu findende Narrative betreffend das enge Vertrauensverhältnis zwischen Borromäus und Ritter Lussy. Verschiedentlich wurde Lussy in der Verbindung mit Borromäus quasi zu einem heiligmäßigen Mann erhoben, so in dem Aufsatz Eduard Wymanns »Der Hl. Karl Borromäus als Protektor der katholischen Schweiz«, der 1910 in der »Schweizer Rundschau« erschien: »[…] die Gleichmässigkeit der Gesinnung und des Strebens, namentlich ihr heiliger Eifer für die kirchliche Reform, welcher beide Männer in ähnlich hohem Grade beseelte, schloss um sie, ungeachtet mancher Unterschiede in Herkunft, Alter und Charakter, ein immer engeres Band unverbrüchlicher Freundschaft, welche über das Grab hinausgriff in ihren köstlichen Früchten die Lebenstage dieser zwei zeitgenössischen Koryphäen um Jahrhunderte überdauerte.«[40] Über Borromäus wurde auch Lussy providentieller Charakter eingeschrieben, wurde eine Geschichtswirksamkeit des Ritters für die katholische Kirche und die Eidgenossenschaft über seinen Tod hinaus konstruiert. In Bezug auf das Wirken der Vorsehung ist in diesen Narrativen die Verschränkung des Borromäus mit den weltlichen Exponenten der katholischen Orte zentral, deren Frömmigkeit und Einsatz für die Erneuerung des Katholizismus zusammen mit Borromäus im Zentrum steht. Die Verbindung der geistlichen und weltlichen Ebene in Bezug auf den Rekatholisierungsdiskurs war für den ultramontanen Katholizismus äußerst anschlussfähig, konnte er doch als Spiegelbild des Elitekatholizismus ultramontaner Ausrichtung dienen.[41]

Indem die katholische Tradition als durch die Geschlossenheit der fünf Orte bewahrt dargestellt wurde, ja von einem eigentlichen »Schutzwall gegen das Eindringen der Häresie in Italien« und damit einer Schlüsselstellung der katholischen Eidgenossenschaft gesprochen wurde[42], wurde ein Diskurs der Kontinuität

40 *Eduard Wymann*, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz, in: Schweizerische Rundschau 11 (1910/1911) 161-166, hier 165.
41 Die enge Zusammenarbeit laikaler und klerikaler ultramontaner Eliten in der Schweiz betont insbesondere *Urs Altermatt*. Siehe *ders.*, L'engagement des intellectuels catholiques suisses au sein de l'Internationale noire, in: *Emiel Lamberts* (Hg.), The Black International 1870-1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe, Leuven 2002, 409-426; *ders.*, Le catholicisme au Québec et en Suisse: parallèles étonnants, in: *Claude Hauser / Yvan Lamonde* (Hg.), Regards croisés entre le Jura, la Suisse romande et le Québec, Saint-Nicolas (Québec)/Porrentruy 2002, 203-222.
42 *Wymann*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (Anm. 2), 83; ebenfalls: *ders.*, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (Anm. 40), 164.
43 *Wymann*, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (Anm. 40), 164.
44 Siehe besonders: *Eduard Wymann*, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe

#Buch_RZ.indb 298 17.10.2010 18:04:54

ebenso wie der Auserwähltheit der katholischen Eidgenossenschaft geschaffen. Genau hier, in einem Konfessionalisierung und Nationalisierung amalgamierenden Diskurs, wie er für die katholische Geschichtsschreibung zur Reformationszeit, aber auch zur jüngsten Zeitgeschichte des 19. Jahrhunderts bezeichnend war, wurde im Zusammenhang mit Borromäus wiederum unmittelbar ein Bezug auf die göttliche Vorsehung geschaffen, so wenn für Eduard Wymann durch die Providenz Borromäus als »Schild und Hort des katholischen Glaubens an die Pforten Italiens und an die Grenzmark dreier Nationen hingestellt« worden war.[43]

Die Geschichte der katholischen Reform konnte für die Katholiken zu einer Triumphgeschichte in Bezug auf ihre Vergangenheit und darüber hinaus werden, insofern sich darauf aufbauend die Geschichte einer religiösen und kulturellen Kontinuität vom »konfessionellen Zeitalter« bis in die zeitgenössische Gegenwart konstruieren ließ. Die Rekatholisierungsdiskurse konnten sich auf die Überlagerung von transzendent-providentieller und innerweltlicher Perspektive abstützen. Dabei überlagerten sich in Borromäus – wie bei Bruder Klaus – der regionale und nationale Bezug ebenso wie die internationale (universale) Tradition der katholischen Kirche. Borromeos räumlicher Bezug war – ähnlich wie der zeitliche – mehrschichtig und unterschiedlich fokussierbar.

Immer wieder wurden Religion und Nation in Zusammenhang mit Borromäus über die Gedächtnisebene, über die Benennung und Beschreibung von Erinnerungsorten und Andenken miteinander verschränkt, so ganz besonders in Verbindung mit Bruder Klaus[44], in verschiedenen Schriften jedoch auch über die Bezugnahme auf die Verehrung, die Präsenz von Bildern, Reliquien und Dokumenten von Borromäus in der Schweiz.[45] Gerade auch in diesem Zusammenhang zeigte sich eine starke Verschränkung mit der übernatürlichen Dimension, wohl jene, die sich auch narrativ am wirkmächtigsten umsetzen ließ. In Bezug auf das Verhältnis von Bruder Klaus und Borromäus ist die quasi als notwendig dargestellte Verflechtung der beiden Heilig- bzw. Seligsprechungsprozesse zentral. In den verschiedensten Schriften wurde der Segensspruch von Borromäus über Bruder Klaus abgedruckt[46] und dem Besuch von Borromäus am Grabe von Bruder Klaus entsprechend wirkungsmächtige Bedeutung zugeschrieben. Dabei zeigt sich hier ein besonders aus-

des sel. Nikolaus von Flüe, in: Der Geschichtsfreund 71 (1916) 235-256.

45 Siehe etwa: *Eduard Wymann*, Das erste Bild des heiligen Karl in Luzern, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 4 (1910) 298-300; *ders.*, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (Anm. 40), 134-135; *ders.*, Spuren Karl Borromeo's in Uri (Anm. 38), 550-553; *ders.*, Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen (Anm. 1), 283-259; *ders.*, Kardinal Friedrich Borromeo erhält 1625 ein Bild des seligen Nikolaus von Flüe, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 29 (1935) 61-65; in Bezug auf das Karlstor St. Gallen: *Joseph Müller*, Karl Borromeo und das Stift St. Gallen, Freiburg/Schweiz 1921, ebenfalls abgedruckt in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 14 (1920) 81-297, hier 282-285.

46 Siehe etwa: *Wymann*, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (Anm. 40), 140; *ders.*, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe (Anm. 44), 236.

#Buch_RZ.indb 299 17.10.2010 18:04:54

drücklicher providentieller Bezug mit Blick auf die konfessionelle wie die nationale Dimension der Eidgenossenschaft, so etwa in einem Beitrag von Eduard Wymann von 1916: »Zwei Patrone des katholischen Schweizerlandes haben also in der alten Sachslerkirche einander begrüsst und sind dadurch zum Schauspiel für die Welt und die Engel geworden.«[47] Diesseits und Jenseits wurden in dieser Gedächtnisszene der Verbindung zweier Heiliger mit übernatürlichem Verweisungscharakter verschränkt. Der providentielle Charakter für die Schweiz mit Verweis in die Gegenwart und Zukunft, die Verbindung von Religion und Nation, von Geschichte und übernatürlicher Sinngebung, wie er expliziter als in Heiligen- bzw. Heiligungsdiskursen nicht zum Ausdruck kommen könnte, zeigt sich auch darin, dass Wymann von der »einzigen und unvergesslichen irdischen Begegnung, die zum unlösbaren überirdischen Segensbunde für die katholische Schweiz geworden« sei, spricht.[48] Ein Segensbund, der in die Ewigkeit hinein reicht.

5 Methodendiskurse zur Legitimierung der Sakralisierung

Eine Sakralisierung der historischen Narrative um Borromäus wurde gerade auch durch den expliziten Bezug auf Elemente des katholischen kirchenhistorischen Wissenschaftlichkeitsdiskurses, so besonders die quellenbasierte Arbeitsweise, die Schaffung einer Art Archiv und den Pragmatismus der Kirchengeschichte geschaffen. Dies geschah über verschiedene Mechanismen.

Zentral war dabei direkt oder indirekt immer ein Diskurs der Abgrenzung zu nicht historischen Schriften, wobei genau jene Genres als negative Referenz verwendet wurden, welche für eine Darstellung von Heiligen am naheliegendsten gewesen wären: hagiographische Lebensdarstellungen, Legenden, Erbauungsschriften. Diesen wurde von der katholischen Geschichtsschreibung die »historische Wahrheit« als oberstes Ziel entgegengestellt. So wollte etwa Theodor von Liebenau aufzeigen, dass es nicht entscheidend sei, wie dominant

47 *Wymann*, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe (Anm. 44), 235. Siehe weiter: *ders.*, Karl Borromeo und Peter Canisius über den seligen Nikolaus von Fllüe, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 11 (1917) 55-60.

48 *Wymann*, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe (Anm. 44), 235.

49 *Liebenau*, Der hl. Carl Borromeo und die Schweizer (Anm. 37). Siehe ähnlich: *Siegfried Wind*, Der hl. Karl Borromäus und die Einführung der Kapuziner in der Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 24 (1935) 213-219.

50 Siehe besonders: *Wymann*, Aus der schweizerischen Correspondenz (Anm. 1); *Heinrich Reinhardt / Franz Steffens*, Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeo's, Stans 1911; *D'Alessandri*, Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera (Anm. 22). Heinrich Reinhardt und Franz Steffens leiteten die von ihnen herausgegebenen Nuntiaturberichte aus der Schweiz mit einem über 400seitigen Band ein, in welchem sie erklärtermaßen auf die Zeit von Borromäus zurückgriffen und detail- und quellenreich insbesondere dessen Schweizreise beschrieben.

51 Siehe auch etwa: Vorwort, in: Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte 1 (1868) V; *Theodor von Liebenau*, Cysats Bericht

#Buch_RZ.indb 300 17.10.2010 18:04:54

Borromeos Beteiligung an der Etablierung des Collegium Helveticum oder wie zentral sein Anstoß für die Berufung der Kapuziner und die Etablierung der Nuntiatur in der Eidgenossenschaft gewesen sei.[49] Aus dem Impetus heraus, einen möglichst kompletten Quellenbestand zu schaffen, liefen die Detaildarstellungen zu Borromäus dem Diskurs gerade auch der Gesamtdarstellungen zur schweizerischen (Kirchen)geschichte zumindest teilweise entgegen.

Indem sich die Geschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ganz wesentlich auf die quelleneditorische Tätigkeit stützte, wurden Editionen von Quellen selbst zu einem Teil der Produktion von Erinnerung.[50] Auch auf dieser scheinbar unabhängigsten Ebene historischer Konstruktion zeigte sich eine Verschränkung der verschiedenen Wahrheitsebenen. Betonten gerade Quelleneditionen die Schaffung einer Art Archiv von bis anhin unedierten Quellen, so legten sie die Selektionsmechanismus häufig offen dar. Die Erstellung von Archiven der Reformationsgeschichte als katholischen Orten des Gedächtnisses wurde gerade dadurch wissenschaftlich legitimiert, als die Einseitigkeit der Geschichtsschreibung, die der protestantischen Reformationsgeschichtsschreibung vorgeworfen wurde, aufgehoben werden sollte.[51] Der transzendente Bezug wurde auch hier in Zusammenhang mit Borromäus wiederum expliziter als in anderen Instanzen zum Vorschein gebracht. Eduard Wymanns Formulierung der Hauptziele seiner Aktenedition als Würdigung der Verdienste des Borromäus[52], ist Ausdruck davon, wie über die Detail- bzw. Archivanlage der Edition auf die Schaffung, Inszenierung und Fixierung eines höheren Sinns abgezielt wurde.

Neben den Editionen von Quellen stellten Detailstudien, die an einem kleinen Quellenbestand orientiert waren und bei welchen die Selektion natürlich weit stärker zum Tragen kam als bei den großen Editionsunternehmen, einen weiteren, den Wissenschaftlichkeitsdiskurs repräsentierenden Typus historischer Produktion dar. Sie waren in Bezug auf Borromeos Präsenz in einzelnen Regionen der Schweiz, so besonders in Graubünden, dem Tessin und der Ostschweiz stark vertreten.[53] Gion Cahannes etwa begründete seinen Artikel zur

über das Wirken der Jesuiten in Luzern, in: Archiv für die Schweizerische Reformations-Geschichte 1 (1868). Zu Gedächtnis als Archiv und Archiv als Gedächtnis siehe: *Jacques Derrida*, Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression, Berlin 1997. Siehe auch: *Peter Csendes*, Vom Speicher des Gedächtnisses zum Gedächtnisort – Historische Vereine, in: *Moritz Csáky / Peter Stachel* (Hg.), Speicher des Gedächtnisses. Bibliotheken, Museen, Archive, Bd. 2: Die Erfindung des Ursprungs. Die Systematisierung der Zeit, Wien 2001, 103-116.

52 *Wymann*, Aus der schweizerischen Correspondenz (Anm. 1), 305.

53 Siehe etwa: *Aldo Bassetti*, Le relazioni di S. Carlo (Borromeo) coi Grigioni italiani, in: Bollettino storico della Svizzera italiana, Separatdruck 1941; *Johann Georg Mayer*, Der hl. Karl Borromeo und das Veltlin, in: Schweizerische Rundschau 1 (1900/1901) 466-472; *Müller*, Karl Borromeo und das Stift St. Gallen (Anm. 45); *Gion Cahannes*, Die Pilgerreise Carlo Borromeo's nach Disentis im August 1581, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 18 (1924) 137; *Ignaz Hess*, Das Kloster Engelberg und der Heilige Karl Borromäus, in: *Giovanni Galbiati* (Hg.), Scritti su S. Carlo Borromeo, Milano 1941, 35-41; *Wymann*, Spuren Karl Borromeo's in Uri (Anm. 38).

#Buch_RZ.indb 301 17.10.2010 18:04:54

Reise Borromeos nach Disentis deshalb als für würdig, veröffentlicht zu werden, da die Einzelheiten in Borromeos Leben unmittelbar auf eine »allgemeine Bedeutung« verweisen würden. Auch aus diesen Akten »leuchte« die »Kraft und Tiefe der religiösen Überzeugung Karl Borromeos« hervor.[54] So wurde Borromeo auch in solchen Beiträgen ganz explizit zu einer Symbolfigur. Vor dem Hintergrund der hagiographischen Gesamterzählung erhält jede Einzelheit, jedes kleinste historische Ereignis seinen Sinn, verleiht die teleologische Orientierung den kleinsten Details ihren heilsgeschichtlichen Letztbezug. Dabei wurde in den Editionen und Detailstudien Heiligung nicht zuletzt über Komplexitätssteigerung geschaffen, über den Zuzug immer weiterer Quellen, mit welchen letztlich immer das Ziel verfolgt wurde die Heiligkeit des Borromäus noch zusätzlich zu erheben, zu plausibilisieren.

Die gerade quellenmäßig zum Ausdruck kommende Detailbezogenheit und die kleinräumige Bearbeitung der Quellen zu Borromäus ist Ausdruck jenes kulturgeschichtlichen Bezugs, welcher die selbstreflexiven Texte zur Kirchengeschichte mit dem so genannt »innersten« Bereich derselben bezeichneten.[55] Gerade über den Begriff der Kulturgeschichte wurde nicht zuletzt der übernatürlich-religiöse Bezug hergestellt, so etwa im »Archiv für schweizerische Reformations-Geschichte«, wo festgehalten wurde, dass die Kulturgeschichte denn nicht so sehr in den »die Basis der profanen Geschichte bildenden äußern Umständen lebe«, als vielmehr »im Reiche der Ideen und des Herzens«.[56] Diese Konzeption von Kulturgeschichte hatte unmittelbaren religiös-identitätsbildenden Bezug.

Ein wichtiger Begründungsmechanismus der detailbezogenen Darstellungen zu Borromäus war der Diskurs des Neuigkeitswertes bestimmter Quellen in Verknüpfung mit der daraus resultierenden Erhabenheit Borromeos, wodurch deren Abdruck bzw. Verarbeitung legitimiert wurde. So schrieb Theodor von Liebenau 1884, dass er nicht in »blossen Lobeserhebungen und Aufzählungen der Verdienste des Heiligen« sich begnügen wolle, sondern »neue Beiträge zur Kenntnis des Lebens und der Denkungsart des grossen Heiligen« veröffentlichen wolle.[57] Dabei wurde der Diskurs der Neuigkeit zumeist mit anderen Diskursfeldern verbunden, so mit jenem des Staunens, des Erstauntseins, was uns bereits näher zum semantischen Feld des Heiligen, der Verehrung

54 *Cahannes*, Die Pilgerreise Carlo Borromeo's nach Disentis (Anm. 53), 137. Ähnlich: *Müller*, Karl Borromeo und das Stift St. Gallen (Anm. 45), 98.
55 Siehe bereits: Art. Geschichte, in: Realencyclopädie (Anm. 11). Siehe weiter: *Arnold Rademacher*, Art. Kultur, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. 1934, 291-294; *Franz Keller*, Art. Kultur, in: Staatslexikon, hg. von *Hermann Sacher*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1929, 665-672; *Joseph Pohle*, Art. Kultur, in: Staatslexikon, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1910, 538-562. Siehe für die Schweiz auch: *Albert Büchi*, Die Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung in der Schweiz. Vortrag, gehalten in der historischen Sektion des schweizerischen Katholikentages in Luzern, Separatabdruck aus »Neue Zürcher Nachrichten«, Nr. 8, 9 und 11, 1905; *Oskar Vasella*, Von der Bedeutung der katholischen Geschichtsschreibung, in: Academia Friburgensis. Hochschul-Nachrichten 7 (1948/49) 7-8.

#Buch_RZ.indb 302 17.10.2010 18:04:54

und Ritualisierung führt. Auch schrieb Wymann in seiner Aktenedition zum Collegium Helveticum: »Die Liebe, die Karl diesem Unternehmen entgegengebracht, kann geradezu eine verschwenderische genannt werden und die Unsumme von Zeit und Mühe, die er für diese Stiftung geopfert, setzt uns in Staunen.«[58] In diesem Staunen lagen für Wymann der Hauptmehrwert und das Haupterkenntnisinteresse der Quellenarbeit. In der Verschränkung verschiedener semantischer Felder zeigten sich hier – auf der selbstreflexiven Ebene – bereits der transzendente Bezug und die Verschränkung der methodologischen und übernatürlichen Wahrheitsdiskurse. Den gleichen Neuigkeitsdiskurs verfolgte Paolo d'Alessandri in seiner Quellenedition, mit welcher er die minutiöse Nachverfolgung der Präsenz von Borromäus in der Schweiz und im speziellen im Tessin aufzuzeichnen beabsichtigte, denn daraus »risultarono molte ed importanti notizie finora sconosciute«.[59] Eine klassische Zielsetzung der Edition von Quellen also, wiederum verbunden wie bei Wymann mit dem Aspekt der Erhabenheit und Heiligkeit, denn die Edition sollte die »prodigiosa attività di S. Carlo Borromeo« aufzeigen. Die Quellen sollten sodann Beweis und Veranschaulichung, ja direkter Spiegel der Heiligkeit Borromeos sein.

Durch die Besonderheit bestimmter Quellen sollten – vor allem in separaten Zeitschriftenartikeln oder Schriften – besonders stichhaltige Beweise für die Heiligkeit Borromeos geliefert werden. So etwa über den Bericht seines Kammerdieners Fornero, den Eduard Wymann im Hinblick darauf las, dass dieser durch den Plan der Vorsehung die Aufgabe gehabt habe – scheinbar seine wichtigste – »in hervorragender Weise wiederholt als Zeuge zu Gunsten dieses auserwählten Dieners Gottes aufzutreten«.[60] Der Begriff »Zeuge« verweist gerade auf die Unmittelbarkeit der Übermittlung der Wahrheit durch die Schrift Forneros und indirekt zugleich auf die Rolle desselben beim Heiligsprechungsprozess. Hier verschränkt Wymann ganz beispielhaft die transzendente und die quellenbezogene, methodologische Wahrheitsebene miteinander.

Ähnlich, ja hinsichtlich des Stichhaltigkeitsdiskurses noch eindringlicher sind zwei Beiträge Wymanns von 1902/3 und 1910, in welchen er sich auf Quellen aus der Zeit Borromeos stützt, mit welchen er vermeintlicherweise der Wahrheit näher zu kommen hofft.[61] So stützt er sich etwa auf das Reisetagebuch des Frei-

56 Vorwort, in: Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte 4 (1876). Siehe in der Schweiz auch etwa: *Hürbin*, Handbuch der Schweizer Geschichte (Anm. 24), VIII; Vorwort, in: Der Geschichtsfreund 1 (1843) X-XI.
57 *Liebenau*, Der hl. Carl Borromeo und die Schweizer (Anm. 37), 1.
58 *Wymann*, Aus der schweizerischen Correspondenz (Anm. 1), 294.
59 *D'Alessandri*, Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera (Anm. 23), V.
60 *Wymann*, Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz (Anm. 40), 49. Siehe auch: *ders.*, Karl Borromeo und sein Kammerdiener Ambros Fornero von Freiburg, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 5 (1911) 81-104.
61 Siehe *Eduard Wymann*, Karl Borromeo beim Amtsantritte Pius IV., in: Schweizerische Rundschau 3 (1902/03) 457-461; *ders.*, Ein schweizerischer Besuch bei Kardinal Karl Borromeo im Mai 1583, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 4 (1910) 65-73.

#Buch_RZ.indb 303 17.10.2010 18:04:54

burger Stadtpfarrers Werro. Dabei geht es ihm letztlich wiederum um die charismatische Produktion von Borromeo als Heiligen, indem er in einer Art Retroprojektion quellenmäßig als wahrheitsgetreu belegen will, »welche hohe Achtung Karl Borromeo schon zu Lebzeiten, ohne den offiziellen Nimbus der Heiligkeit, bei seinen Zeitgenossen und namentlich auch bei den katholischen Schweizern« gehabt habe.[62] Er hebt damit die unvergleichbar größere Glaubwürdigkeit – er spricht in einer anderen Schrift von »unparteiischer« – entsprechender Quellen hervor.[63]

6 Inszenierung der Heiligkeit: Diskursive Mechanismen und narrativ-rhetorische Strategien

Die Inszenierung der Heiligkeit und die Sakralisierung der Diskurse zu Borromäus, so auch der Verschränkung von konfessionellen und auf die Nation bezogenen Elementen, geschah ganz wesentlich über eine Reihe diskursiver Mechanismen und narrativ-rhetorischer Strategien, mit welchen die Geschichtsdiskurse als Gedächtnismodi in der katholischen Erinnerungsgemeinschaft kommunikativ umgesetzt und wirksam gemacht wurden. Dabei handelt es sich um Mechanismen und rhetorische Strategien, die auch für andere Gedächtnismodi wie etwa für Wallfahrten und religiöse Riten bedeutend waren.

Vor dem Hintergrund dessen, dass sämtliche Quellen, welche die katholische Geschichtsschreibung zwischen den 1880er und den 1940er Jahren zu Borromäus zusammenstellte, edierte, beschrieb und narrativ umsetzte mehrheitlich im Hinblick auf die Person Borromäus gelesen wurden, ist insgesamt von einer Personalisierung als wesentlichem Mechanismus zu sprechen – auch dort, wo andere Figuren im Zentrum standen wie im Falle Lussys. Die Kategorien, nach welchen die Autoren vorgingen, gerade auch, wenn sie an die Quellen herantraten und diese einordneten und beschrieben bzw. nacherzählten, sind

62 *Wymann*, Ein schweizerischer Besuch (Anm. 61), 65.
63 *Eduard Wymann*, Karl Borromeo und seine Metropole im Jahre 1581, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 1 (1907) 130-137, zit. 132.
64 Siehe *Burkhard Gladigow*, Symbole und Symboldkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion, in: *Schlögl/Giesen/Osterhammel* (Hg.), Die Wirklichkeit der Symbole (Anm. 3), 159-172.
65 Siehe *Thomas Macho*, Das zeremonielle Tier. Rituale, Feste, Zeiten zwischen den Zeiten, St. Stephan 2004; *Hans-Georg Soeffner*, Zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: *Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast* (Hg.), Das Symbol – Brücke des Verstehens, Stuttgart 1991, 63-81.
66 Siehe zum Konzept der Appräsentation auch: *Hans-Georg Soeffner*, Protosoziologische Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: *Schlögl/Giesen/Osterhammel* (Hg.), Die Wirklichkeit der Symbole (Anm. 3), 41-72, bes. 61-72. Siehe auch: *ders.*, Zur Soziologie des Symbols und des Rituals (Anm. 65).
67 Siehe besonders: *Wymann*, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe (Anm. 44).

#Buch_RZ.indb 304 17.10.2010 18:04:54

durchgehend von den Borromäus zugeschriebenen persönlichen Charaktereigenschaften und den seinem Wirken zugeschriebenen Eigenschaften, letztlich immer von seiner Heiligkeit her geprägt. Das, was aufgezeigt werden sollte, war letztlich dasselbe, was auch in den ganz eindeutig darauf hinzielenden, offen pragmatisch orientierten Schriften über Borromeos Leben unmittelbar auf der Oberfläche ersichtlich wurde.

Borromäus Inszenierung als Symbolfigur geschah wesentlich über Charismatisierungs- und Ritualisierungsmechanismen. Ähnlich wie im Papstkult der Pianischen Epoche transzendierte immer wieder die Person quasi zur Institution der Kirche bzw. setzte den Verweischarakter der innerweltlichen auf die übernatürliche Ebene der Kirche um. Hierfür sind verschiedene Beispiele genannt worden. Für die Umsetzung von Diskursen und Symbolen in einer überzeitlichen Struktur war der Mechanismus der Ritualisierung wichtig, der Zuschreibungen von Bedeutungen in einem sozialen Kommunikationszusammenhang fixiert und damit komplexitätsreduzierend wirkt.[64] Im Zusammenhang von Erinnerung und Geschichtsschreibung stellt Ritualisierung – so kann in Anlehnung an Thomas Macho festgehalten werden – einen Mechanismus dar, der das Unsichtbare sichtbar und sinnlich erfahrbar macht.[65] Sie macht Vergangenes räumlich wie zeitlich präsent und überlagert Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftserwartung. Dies ist äußerst relevant im Zusammenhang mit der historischen Produktion zu Borromäus, in welcher der omnipräsente Transzendenzbezug fassbar gemacht werden musste. Dabei kann von einer Ritualisierung der hagiographischen wie der biographisch-historisierenden, quellenbasierten Seite der historischen Narrative gesprochen werden.

Ritualisierung wird indirekt über die Andenkensthematik und narrativ-rhetorische Strategien wie Wiederholung und Appräsentation im Sinne von Präsentmachung des Nichtanwesenden in Bezug auf die zeitliche und räumliche Dimension geschaffen.[66] In der Verbindung von Borromäus und Bruder Klaus, wie sie immer wieder hergestellt wurde, zeigte sich die narrative-rhetorische Strategie der Appräsentation bzw. Präsentmachung besonders klar: Das Faktum, dass Borromäus selber ein Verehrer von Bruder Klaus gewesen sei, wie auch die Präsenz von Bildnissen und Reliquien Borromeos in der Kapelle des Bruder Klaus, welche – im Sinne einer eigentlichen Präsentmachung – narrativ immer wieder betont wurden, wirkten in der Verschränkung der beiden Erinnerungsfiguren im Sinne einer Verstärkung der nationalen Erinnerung des Borromäus wie auch der Heiligung und des transzendenten Bezuges Bruder Klausens.[67]

Unmittelbar mit dem diskursiven Mechanismus der Ritualisierung verbunden ist die narrativ-rhetorische – insbesondere intertextuell präsente – Strategie der Wiederholung, ein zentraler Mechanimus der Gedächtnisproduktion schlechthin. Sämtliche Schriften sind übersät mit den klassischen Eigenschaften

#Buch_RZ.indb 305 17.10.2010 18:04:54

Borromeos, wie sie in den Gesamtdarstellungen letztlich die tragenden Elemente des Narrativs schlechthin darstellten.[68] Narrativ betrachtet, entsprachen die Charakterisierungselemente des Heiligen auch in den historischen Detaildarstellungen typischen Lebensbilder-Darstellungen. Stellten in letzteren die Tugenden Borromeos den eigentlich zusammenhaltenden direkten Erzählstrang dar, so war dies in den spezifischen Werken der Geschichtsschreibung indirekt jedoch ebenfalls mit einem hohen Wiederholungs- und Wiedererkennungswert der Fall. Borromäus wird gerade insofern auch durch die Geschichtsschreibung zur symbolischen Figur, als von einer hohen Erwartbarkeit der Kommunikation im intertextuellen Bezug ausgegangen werden kann. Andeutungen produzierten bereits genügend aussagekräftige Codes, welche auf einer festgeschriebenen Sinnkonstitution aufbauen konnten. Ähnliches würde sich wohl aus einer Analyse der Bilder ergeben, die in den Schriften oder in den Gesamtdarstellungen zu Borromäus immer wieder abgedruckt wurden.[69] Bereits Andeutungen und die Präsenz im Subtext oder aber auch in Quellenzitaten, so gerade in den Texten, die mit ganz spezifischen Quellencorpi arbeiteten, sind Ausdruck eines Wiederholungsmechanismus.

Sowohl der Mechanismus der Kontinuitätskonstruktion als auch jener der teleologischen Projektion in die Zukunft, welche beide Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umklammerten und die Zeit transzendieren konnten, enttemporalisierten letztlich die Sicht auf die Geschichte. Obwohl auf die Quellen bezogen, ja sehr quellennah verfasst, wurden über diese Mechanismen Präsentationen der Kirchengeschichte enttemporalisiert und darüber die Überzeitlichkeit der Geschichte der Kirche bewiesen bzw. inszeniert. Auch der Mechanismus der Entzeitlichung betraf verschiedene Ebenen: jene der Heilsgeschichte, welcher eine radikale Entzeitlichung im Sinne einer Nicht-Zeitlichkeit zu Grunde lag, wie jene der Kirche bzw. der nationalen Geschichte. Der heilsgeschichtliche Metadiskurs bestimmte diese auf die Lebenden und Toten ausgedehnte temporale Universalität und begründete damit im

68 So durchgehend in: *Marty*, Illustrierte Geschichte für Schule und Haus (Anm. 24); *Hürbin*, Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd. 2 (Anm. 24); *Stammler*, Kirchengeschichte für höhere Schulen (Anm. 24); *Suter*, Schweizer Geschichte für Schule und Haus (Anm. 24); *Schwegler*, Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz (Anm. 24); *Müller*, Benzigers Illustrierte Weltgeschichte, Bd. 3 (Anm. 24); *ders.*, Geschichte des Abendlandes, Bd. 2 (Anm. 24); *Widmer*, Illustrierte Geschichte der Schweiz, Bd. 2 (Anm. 24).

69 Siehe besonders: *Stammler*, Kirchengeschichte für höhere Schulen (Anm. 24); *Suter*, Schweizer Geschichte für Schule und Haus (Anm. 24); *Widmer*, Illustrierte Geschichte der Schweiz, Bd. 2 (Anm. 24).

70 Von Überblendung spricht *Aleida Assmann*, in: Arbeit am nationalen Gedächtnis (Anm. 8), 53.

71 *Wymann*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft (Anm. 2), 245.

72 In einem anderen Aufsatz schließt Wymann mit einem ähnlichen Bezug, indem er Borromäus als »lebendiges Denkmal« bezeichnet. (*Wymann*, Spuren Karl Borromeo's in Uri [Anm. 38], 353.)

73 *Wymann*, Aus der schweizerischen Correspondenz (Anm. 1), 269-270.

#Buch_RZ.indb 306 17.10.2010 18:04:54

eigentlichen Sinn die Gedächtnisfunktion der Kirchengeschichte – auch im geschichtsphilosphisch-theologisch reflexiven Sinn. Um zum Beispiel des Verhältnisses von Bruder Klaus und Borromäus zurückzukehren: Dieses wurde in einem doppelten Sinn entzeitlicht; durch die synchrone diskursive Präsentmachung oder Überblendung[70] zweier in unterschiedlichen Jahrhunderten lebender Heiliger und durch die narrativ hergestellte Verknüpfung von Reliquien, Bildern und anderen Gedächtniselementen.

In Bezug auf den Tod Borromeos kommt in Eduard Wymanns eingangs zitierter Schrift die Gerichtetheit auf die Ewigkeit besonders eindrücklich zum Vorschein.[71] Nicht nur werden hier Diesseits und Jenseits ganz unmittelbar miteinander verbunden. Vielmehr wird zugleich die irdische Ebene enttemporalisiert. Dies wird durch die Gedächtnisthematik zusätzlich verstärkt. Die Inszenierung der Ewigkeit wird nicht zuletzt durch die zweifache Bedeutung des Monuments hergestellt: als bauliches Monument, das als Denkmal Borromeos Aktivität repräsentiert, zugleich aber das Diesseits transzendiert und durch die Heiligsprechung enttemporalisiert wird.[72]

Damit wird Enttemporalisierung gerade auch auf der narrativen Ebene inszeniert, indem die zeitliche Struktur durch die räumliche – vertikal gerichtete – aufgesogen und durch das Monument statisch fixiert wird, narrativ und bildlich. Hier kann von einer narrativ-rhetorischen Strategie der Präsentmachung als einem wichtigen Gedächtnismechanismus, welcher das zeitlich und räumlich Abwesende in die Gegenwart überführt, gesprochen werden. Präsenz wurde gerade auch durch Reproduktion von Quellenbeständen oder einzelner Quellen durch Abdruck geschaffen.

Die Verschränkung verschiedener semantischer Felder ist gerade in Bezug auf selbstreflexive Diskurse zur Kirchengeschichte ein weiterer Modus, über welchen Sakralisierungsmechanismen umgesetzt bzw. inszeniert werden konnten. Sogar wenn über Quellen gesprochen wurde, konnte die Heiligmäßigkeit des Borromäus metaphorisch-narrativ umgesetzt werden. Die Quellen als solche wurden zur Inszenierung der Heiligkeit nicht nur verwendet, sondern konnten als unmittelbarer Ausdruck der Heiligkeit stehen. Dies setzte Eduard Wymann in seiner Aktenedition von 1897/1898 in Bezug auf den Quellentypus der Korrespondenz metaphorisch um, wie die eingangs zitierte Textpassage zeigt.[73] Die Metapher des Blutkreislaufs setzt die zentrale Stellung von Borromäus bildhaft um. Damit belegt Wymann sowohl den Wert der edierten Quellen wie deren unmittelbaren transzendenten Verweischarakter. Er schreibt den Briefen zudem eine Funktion der »Verherrlichung« Borromeos zu. Sie inszenieren zugleich dessen Verherrlichung. Nicht nur sollte die Quellenarbeit die Heiligkeit von Borromeo aufzeigen, die Überreste aus der Feder Borromeos werden selbst als Teil, als Ausdruck seiner Heiligkeit dargestellt. Damit verweisen sie unmissverständlich und notwendig auf die Zielgerichtetheit, mit welcher jedes Detail im Leben des Borromeos auf seine Heiligkeit hingerichtet schien. Dieses Bei-

#Buch_RZ.indb 307 17.10.2010 18:04:54

spiel ist Ausdruck davon, wie Sakralisierungsdiskurse sich auch explizit auf der narrativ-rhetorischen Ebene zeigen und gerade auch auf der Ebene des selbstreflexiven Quellenbezugs narrativ umgesetzt werden konnten.

Gerade in Bezug auf diese metaphorische Inszenierung der Heiligkeit zeigt sich eine Diskrepanz zwischen dem semantischen Feld der Wissenschaftlichkeit – so wenn Wymann in Bezug auf die Quellenarbeit schreibt: »Das Theater sucht naturgemäss die Zuschauer zu täuschen, aber die Akten, diese Schriftstücke täuschen nicht«[74] –, und von dessen narrativer Umsetzung, welche in unmittelbarer metaphorischer Verschränkung mit der Heiligmäßigkeit geschah. Auch diese Verschränkung verschiedener semantischer Felder kann als wichtiger narrativer Modus zur Umsetzung der Heiligkeit erachtet werden.

7 Fließende Genres der Erinnerungsproduktion

Gerade aus der diskursgeschichtlichen Tiefenanalyse der Geschichtsschreibung zu Borromäus ergibt sich die Frage nach der Nähe, ja nach der Verschränkung verschiedener Genres der Erinnerungsproduktion. Auch mit der Quellenarbeit, ja gerade über diese, konnten sich katholische Historiker in der Nähe von Lebensbildern eines Heiligen bewegen, wobei es sich bei letzterem seinerseits bezeichnenderweise um ein Genre handelt, das im 19. Jahrhundert gerade den Katechismus mit dem Abdruck von »Zeit- und Lebensbildern« in die Nähe der Kirchengeschichte rückte.[75] Umgekehrt erzählten populäre Autoren, zumeist Geistliche, die Lebensgeschichte des Borromäus in der groben Erzählstruktur wie auch in der Semantik nicht viel anders, als etwa Ludwig Pastor in seinem »Charakterbild« zu Borromeo[76], die kondensierten Beschreibungen in den schweizerischen Gesamtdarstellungen oder spezifischere Texte es taten.

74 *Wymann*, Aus der schweizerischen Correspondenz (Anm. 1), 268.
75 Siehe etwa: *Heinrich Stieglitz*, Katholischer Katechismus. Zeit- und Lebensbilder aus der Kirchengeschichte, Kempten/München 1914; *ders.*, Zeit- und Lebensbilder aus der Kirchengeschichte für die Jugend, Kempten 1917.
76 *Pastor*, Charakterbilder katholischer Reformatoren (Anm. 31), 105-135.
77 *Joseph Ignaz von Ah*, Von dem frommen Leben und segensreichen Wirken des Hl. Karl Borromäus, Erzbischofs von Mailand und Cardinals der hl. römischen Kirche. Ein Gedenkbuch für das Volk, Einsiedeln/Waldshut/Köln ^{5}1909, 12. Siehe auch etwa: *Anton Guill*, Der heilige Karl Borromäus. Kleine Lebensbilder Nr. 6, Freiburg/Schweiz ^{2}1933.
78 Siehe zu diesem Code auch: *Niklas Luhmann*, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000; *Michael N. Ebertz*, Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, in: *Lucian Hölscher* (Hg.), Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007, 233-258.

#Buch_RZ.indb 308 17.10.2010 18:04:54

So zeigte sich in dem »Gedenkbuch für das Volk«, verfasst 1884 vom Theologen und Schriftsteller Joseph Ignaz von Ah, welches das »fromme Leben und segensreiche Wirken des Hl. Karl Borromäus« darzustellen bestrebt war, mit dem explizit geäußerten pragmatischen Erbauungsziel, den »Geist des Heiligen auch in unsern Tagen wieder zu erwecken und neu zu bethätigen«, ein sehr ähnlicher Wahrheitsdiskurs wie in der katholischen Geschichtsschreibung, indem die Glaubwürdigkeit und Wahrheit des nur 25 Jahre nach dem Tod des Kardinals erschienenen Werkes von Giovanni Pietro Guissano mit der Tatsache untermauert wurde, dass damals noch viele gelebt hätten, die Borromäus erlebt gehabt hätten.[77] Der als wissenschaftlich beschriebene Code »wahr/unwahr« konnte nicht zur gänzlichen Abgrenzung der Geschichtsschreibung führen und wurde – so zeigt die Analyse der selbstreflexiven Diskurse – durch die Kirchengeschichte ohnehin nicht abgegrenzt, wurde er doch seinerseits direkt mit dem religiösen Wahrheitscode verbunden.[78]

Über diese Überschneidungen auf der Ebene des Wissenschaftlichkeitsdiskurses hinaus, zeigen sich die verschiedenen aufgezeigten Mechanismen von der Teleologisierung über die Ritualisierung zur Entzeitlichung auch ganz wesentlich in anderen katholischen Erinnerungspraktiken. Dass in erster Linie die Jubiläen – zur Heiligsprechung, zum Todesjahr, zum Geburtsjahr Borromeos – Anstoß zur historischen Produktion gaben, rückte die Geschichtsschreibung umso näher an andere Erinnerungsmodi.

Zusammenfassung

Die Verschränkung von Historisierung und Sakralisierung, die als zentraler Metadiskurs der katholischen Geschichtsschreibung der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezeichnet werden kann, zeigte sich in den historischen Narrativen zu Borromäus in akzentuierter Weise. Borromäus wurde zu einer Symbolfigur, in der die übernatürlich-transzendente, heilsgeschichtlich begründete Perspektive auf die Geschichte der Kirche mit der innerweltlich-historischen aufs Engste verschränkt wurde. Borromäus wurde ein providentieller Charakter für seine eigene Zeit wie für die daraus fließende Kirchengeschichte, aber auch für die nationale Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft eingeschrieben. Nicht zuletzt wurden die historischen Diskurse zu Borromäus über den Wissenschaftlichkeitsdiskurs der Quellenbasiertheit sakralisiert. Sakralisierung wurde ganz wesentlich über eine Reihe diskursiver Mechanismen wie Ritualisierung und Enttemporalisierung sowie narrativ-rhetorischer Strategien wie Wiederholung und Appräsentation inszeniert.

#Buch_RZ.indb 309 17.10.2010 18:04:54

Abstract
The central metadiscourse in Catholic historiography in the second half of the nineteenth century and the first half of the twentieth century can be seen in the entanglement of discourses of historicisation and sacralisation. This is particularly apparent in historical narratives of Borromeo, who was made a symbolic figure in which the supernatural and transcendent perspective of salvation history was interwoven with the immanent dimension of history. Borromeo was created as a providential character both for his own time and for the history of the Church and the national history of the Swiss *Eidgenossenschaft*. Notably, the historical discourses concerning Borromeo were sacralized by means of the discourse which claims scientific validity based on historical sources. Sacralisation was realized by means of a set of discursive mechanisms including ritualisation and detemporalisation as well as rhetorical strategies such as repetition and appresentation.

#Buch_RZ.indb 310 17.10.2010 18:04:54

Borromeo als Schweizer Protektor und Patron

von Markus Ries

In der konfessionell aufs äußerste angespannten Zeit vor dem Ersten Villmergerkrieg beklagte sich Ende Oktober 1655 der Zürcher Rat bitter beim Niederländischen Gesandten über seine »benachbarte Papistische Orth«, welche »allerhand Kriegsverfassungen machen thüggind«. Vorgelegt wurde eine ganze Kaskade von Anschuldigungen, gipfelnd im Vorwurf, dass die Katholischen »verwunderlich erst anietzt dieser gegenwärtigen Zythen […] den bekandten Italienischen Carolum Boromaeum an erst 71 Jahr nach synem Todt zu einem Patrono Helvetiae Catholicae angenommen habend, welicher sy by syner lebzythen die Reformierten Kirchen by unßer lieben eidth- und Pundtsgenoßen in hocher Rhetia übel betrübt«[1]. Die Anschuldigung war Teil der Propaganda vor dem Krieg, und sie betraf ein selbst den Gegner irritierendes Faktum: Nicht zur Zeit der Kanonisation, sondern erst zwei Generationen später stieg Borromeo auf zum Landespatron der katholischen Eidgenossenschaft. Die Verzögerung weist hin auf unterschiedliche Intensitäten der öffentlichen Verehrung in diesem Gebiet. Die erste Phase fiel in die Zeit von Glaubensspaltung und Konfessionalisierung, die zweite begann mit der Kanonisation, die dritte stand im Zusammenhang mit der innenpolitischen Polarisierung nach 1650, die vierte schließlich war Teil der kirchlichen Revitalisierung im 19. Jahrhundert. Im Verlaufe dieser vier Abschnitte erfuhr die öffentliche Anhänglichkeit gegenüber Borromeo als kirchenpolitischem Akteur und dann als Symbol religiöser Verehrung einen bemerkenswerten Wandel. Die Beobachtung dieser Entwicklung erlaubt weniger Rückschlüsse auf die Person selbst als vielmehr auf frömmigkeits- und institutionengeschichtliche Momente in der Zeit der Nachgeborenen.

1 Er habe »Jesuiten und Capucinere, auch päpstlicher Nunciatur in dises land introducirt, unsßeren verpündeten Papisten ein eigen Collegium zum Seminario in der Statt meiland ufgerichtet, auch sich in all ander weg sonderbar bemühet hat zu der extirpation unßerer wahren Reformierten Religion, Alles verdächtige und uf den abbruch unßeres evangelischen allein selig machenden glaubens zilende sachen, so eine gute wachtbarkeit und vorsorg dagegen erfordernd«. Bürgermeister und Rat von Zürich an den Niederländischen Gesandten, Zürich, 21. Oktober 1655. Gedruckt: *Anton Denier*, Die Nikodemiten von Arth, oder der Hummelhandel, in: Geschichtsfreund 36 (1881) 113-210, hier 191. – Zum Folgenden siehe *Thomas Lau*, »Stiefbrüder«. Nation und Konfession in der Schweiz und in Europa (1656-1712), Köln/Weimar/Wien 2008, 80-142.

#Buch_RZ.indb 311 17.10.2010 18:04:54

1 Protector Helvetiae

Der Beginn der Beziehungen zwischen Borromeo und der katholisch gebliebenen Eidgenossenschaft lässt sich ereignisgeschichtlich genau datieren: Am 10. März 1560 überbrachte der Nidwaldner Landschreiber Melchior Lussy als Sondergesandter dem wenige Wochen zuvor, an Epiphanie gekrönten neuen Papst Pius IV. die Glückwünsche der Eidgenossenschaft. Am Ende seiner Grußrede eröffnete er den Wunsch, es möge an der Römischen Kurie erneut ein Protektor für die Schweiz ernannt und so die Tradition fortgesetzt werden, die mit den Kardinälen Matthäus Schinner von Sitten, Ennio Filonardi von Veroli und Philibert Ferreri von Ivrea ihren Anfang genommen habe. Kardinal-Protektoren gab seit dem 13. Jahrhundert, sie wurden zunächst den Bettelorden zugewiesen. 1373 hatte Gregor XI. das Amt institutionalisiert und mit festen Kompetenzen ausgestattet, und seither ließen sich auch »Nationen« solche Protektoren beigeben.[2] Zu Beginn des 16. Jahrhunderts galt die Einrichtung als Element der Kirchenreform, wie aus einem Hadrian VI. vorgelegten Gutachten hervorgeht. Lussy wählte ein überaus geschicktes Vorgehen, indem er für das Protektorat den bei der Audienz wohl anwesenden Kardinalnepoten Carlo Borromeo selbst vorschlug: »[…] appresso poi la supplicame che ne voglia concedere per nostro principale protettore presso di Lei monsignor illustrissimo e reverendissimo pricipale cardinale Borromeo, nostro amorevole e onorato vicino«[3]. Die Gründe, die ihn zu diesem Vorschlag bewegt haben mögen, sind keinesfalls im Reformeifer oder in spezifischen Verdiensten des Kardinals zu suchen; denn seine kirchliche »Wende« stand erst bevor. Denkbar wäre gar, dass der Vorschlag überraschend kam; denn in seiner Allokution griff Pius IV. das Thema nicht auf. Hingegen wurde die Er-

2 *Josef Wodka*, Zur Geschichte der nationalen Protektorate der Kardinäle an der römischen Kurie, in: Publikationen des ehemaligen Österreichischen Historischen Instituts in Rom IV (1938) 1-130.
3 *Caspar Wirz* (Hg.), Bullen und Breven aus Italienischen Archiven 1116-1623 (Quellen zur Schweizer Geschichte 21), Basel 1902, 612; *Oscar Vasella*, Ritter Melchior Lussi, Olten 1956. – Zu Borromeo und seinem Wirken in der Schweiz siehe *Eduard Wymann*, Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft, Stans 1903; *ders.*, Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft, in: Geschichtsfreund 65 (1910) 216-288, 66 (1911) 1-169; *ders.*, Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus den Jahren 1576-1584, Stans 1903; *ders.*, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des sel. Nikolaus von Flüe, in: Geschichtsfreund 71 (1916) 233-156; *Heinrich Reinhardt/Franz Steffens*, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581, Solothurn 1910; Helvetia Sacra I/1 (1972) 42; *Claudia Di Filippo Bareggi*, San Carlo e la Riforma cattolica, in: *Ferdinando Citterio/Luciano Vaccaro* (Hg.), Storia religiosa della Svizzera (Europa ricerche 3), Milano 1996, 193-246; *Dominik Sieber*, Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563-1614 (Luzerner Historische Veröffentlichungen 40), Basel 2005; *Hansjakob Achermann* u. a. (Red.), Kapuziner in Nidwalden 1582-2004, Stans 2004.
4 Gedruckt: *Odoricus Raynaldus*, Annales Ecclesiastici Bd. 21, Köln 1727, Nr. 95.
5 *Joseph Studhalter*, Die Jesuiten in Luzern 1574-1652. Ein Beitrag zur Geschichte der tridentinischen Reform, Stans 1973, 75.
6 *Paulo D'Alessandri* (Hg.), Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e suoi territori, Locarno 1909, 255, 319.
7 *Wymann*, Borromeo/Korrespondenzen (Anm. 3), 289.

#Buch_RZ.indb 312 17.10.2010 18:04:55

nennung umgehend ins Werk gesetzt; sie erfolgte bereits mit Datum vom 12. März 1560 – nur zwei Tage nach der Audienz.[4]

Hinsichtlich der Wirkungsgeschichte ist die Bedeutung des Protektorates nicht allzu hoch zu veranschlagen. Zwar bemühte Borromeo sich von Anfang an eingehend um helvetische Angelegenheiten, etwa indem er den Comer Bischof Giovanni Antonio Volpe noch im gleichen Monat in die Schweiz abordnete oder indem er sich nachdrücklich um die Beschickung des Trienter Konzils durch die Eidgenossen bemühte. Solches Engagement indes war weit stärker den Pflichten des Kardinalstaatssekretärs geschuldet als jenen des Protektors; denn als solcher hätte er ja umgekehrt primär die Interessen der eidgenössischen Orte in Rom zu vertreten gehabt. Erst recht trat die ursprüngliche Funktion in den Hintergrund, als Borromeo sich im Herbst 1565 für den Wechsel nach Mailand entschloss. Seither waren seine Beziehungen zur katholischen Schweiz in erster Linie durch die rastlose Visitations- und Reformarbeit in den Ennetbirgischen Vogteien und den Drei Bünden bestimmt; die Funktion des »Protector Helvetiae« musste darüber in den Hintergrund treten. Später wurde gar vermutet, er habe sie – gleichzeitig mit den Protektoraten für Portugal und Belgien – 1572 zurückgegeben. Tatsächlich ist in diesem Jahr mit Francesco Alciati ein anderer Kardinal in dieser Funktion für die Schweiz genannt.[5] Dem steht jedoch die Beobachtung entgegen, dass sowohl im Errichtungsbreve für das Collegium Helveticum vom 1. Juni 1579 als auch in einem Schreiben von vier Schweizer Kantonen vom 7. Oktober 1582 Borromeo noch immer mit dem alten Attribut genannt ist; die Schweizer bezeichnen ihn achtungsvoll als »Illustrissimum et Reverendissimum Dominum et Protectorem nostrum«[6].

2 Das Patronat

Deutlich folgenreicher als die Erhebung zum »Protector Nationis Helveticae« sollte sich jene zum Patron der katholischen Eidgenossenschaft auswirken. Die Verehrung, welche unmittelbar nach dem Tod einsetzte und die seit 1610 großen Aufschwung nahm, erfuhr durch diese Zuschreibung einen zusätzlichen Impuls. Sie verstärkte eine Dynamik, welche unter anderem von den Schweizern selbst gefördert worden war. Am 28. Januar 1604 hatte sich die katholische Teiltagsatzung mit einer Bittschrift an Clemens VIII. gewandt, um Borromeos Heiligsprechung zu unterstützen. Eigenem Bekunden zufolge geschah dies aus Respekt vor einem Mann, »der by synen lebzyten mit vätterlicher anmuttung in der zyt das heil vnser seelen gefürdert, vnsäglich vil müe und arbeit überstanden, vnd grosse gutthaten bewysen hat, mit vffrichtung der Collegien, vssrüttung der ketzeryen, vnd Verbesserung der Geistlichen sachen by vnseren vnderthanen enert gebirgs«[7]. Nur sechs Jahre später war die Kanonisation vollzogen.

Die Erhebung zum Landespatron allerdings erfolgte erst ein halbes Jahrhundert später. Sie war bei weitem nicht allein der lauteren Devotion zuzuschreiben; vielmehr stand dieser Schritt mindestens ebenso deutlich mit der politisch hoch aufgeladenen Stimmung in der Mitte des 17. Jahrhunderts in Zusammenhang. Nachdem 1653 die Erhebungen von Untertanten niedergeschlagen waren, stand eine Erneuerung des eidgenössischen Bundes zur Diskussion – ein Schritt, der nach den Vorstellungen des Zürcher Bürgermeisters Heinrich Waser den Zusammenhalt stärken und die Stellung der Obrigkeiten festigen sollte.[8] Zu einem neuen Bündnis kam es indes nicht; denn verschiedene Konflikte zwischen reformierten und katholischen Orten stellten das Verbindende zunehmend in Frage. Ein Fanal war der »Arther Handel« von 1655, der ausbrach, als einige Taufgesinnte gemeinsam zur reformierten Kirche übertraten und nach Zürich flohen.[9] Die Folge waren einerseits heftige Auseinandersetzungen um die Herausgabe der Güter der Exilanten, andererseits die Verfolgung von zurück gebliebenen Gesinnungsgenossen in Schwyz – am Ende mit Strafprozessen und gar mit Hinrichtungen. Dies vertiefte die Gräben zwischen den Konfessionen – Thomas Lau spricht von »innerkonfessioneller Verdichtung«, welche am Ende zu einer »Eidgenossenschaft in der Eidgenossenschaft« führte.[10] Die konfessionelle Spannung steigerte sich zusätzlich, als es dem Basler Fürstbischof Johann Franz von Schönau Mitte September 1655 gelang, zum Schutz gegen den mächtigen Nachbarn Frankreich seine Allianz mit der katholischen Innerschweiz zu erneuern. Nur zwei Wochen später, am 3. Oktober 1655, kam es zur feierlichen Neubeschwörung des alten katholischen Konfessionsbündnisses von 1586, des »Goldenen Bundes«, den die sieben Orte seinerzeit unter dem Eindruck der französischen Religionskriege geschlossen hatten. Die Erneuerung war sakral inszeniert und konfessionell überhöht; denn sie fand mit großem Gepränge in einer Zeremonie vor dem Hochaltar der Stifts- und Pfarrkirche St. Leodegar in Luzern statt.

8 Siehe *Lau*, Stiefbrüder (Anm. 1), 88-91; *Jonas Römer* (Hg.), Bauern, Untertanen und »Rebellen«. Eine Kulturgeschichte des Schweizerischen Bauernkrieges von 1653, Zürich 2004.
9 Siehe *Denier*, Nikodemiten (Anm. 1); *Alois Rey*, Die Begegnung von Reformation, Gegenreformation und katholischer Reform in den Arther Wirren (1620-1655), in: Geschichtsfreund 117 (1965) 132-186.
10 *Lau*, Stiefbrüder (Anm. 1), 121-141.
11 *Myriam Giovanni*, Federico Borromeo. Nunzio Apostolico, Como 1945.
12 *Ernst Alfred Stückelberg*, Geschichte der Reliquien in der Schweiz (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 1), Zürich 1902, 172.
13 *Lau*, Stiefbrüder (Anm. 1), 133-138.
14 *Stefan Samerski*, »Wie im Himmel, so auf Erden«? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740-1870 (Münchener Kirchenhistorische Studien 10), Stuttgart 2002, 73f.
15 Ein Beispiel ist ein 1655 in Luzern gedrucktes Blatt von David Hautt (1603-1677), eines Konvertiten, in dessen Druckerei als bedeutendstes Werk im Jahr 1648 Heinrich Murers Helvetia Sancta entstand. Die Darstellung führt die Bezeichnung als Schriftband zwischen Borromeos Portrait und einer Karte der Zentralschweiz. *Albert Fischer*, Reformatio und Restitutio. Das Bistum Chur im Zeitalter der tridentinischen Glaubenserneuerung, Zürich 2000, 59.

#Buch_RZ.indb 314 17.10.2010 18:04:55

Die gleichen Vorgänge bildeten den Rahmen für die Erhebung Borromeos zum Patronus Helvetiae. Treibende Kraft war der Apostolische Nuntius Federico Borromeo (1617-1673), ein Großneffe des Heiligen, der später selbst zum Kardinalstaatssekretär aufsteigen sollte.[11] War schon die Wiederbeschwörung des Goldenen Bundes seinem Einfluss zuzuschreiben, so trat im Blick auf das borromeische Patronat sein Drängen und Wirken noch offensichtlicher zutage. Angesichts der tatsächlichen religiösen Verehrung war diese Wahl keineswegs selbstverständlich. Erst 1654 hatte sich Luzern mit Franz Xaver einen neuen, zusätzlichen Stadtpatron erwählt, und in Nidwalden sollte 1667 der Entscheid zugunsten von Remigius fallen.[12] Für das eidgenössische Landespatronat wäre auch Beatus in Frage gekommen; denn seine Person hätte als instruktives Symbol für die notwendige enge Verbindung mit dem Papsttum wirken können. Darüber hinaus hatte er in damaligen katholischen Augen – wenigstens was seine Reliquien betraf – den Status eines Reformations-Märtyrers oder Flucht-Heiligen: Die Grabstätte am Beatenberg war in der Glaubensspaltung zerstört worden, die Gebeine hatte man nach Lungern und Luzern gebracht. Zu seinem Nachteil wirkte, dass die Verehrung auf Obwalden und Luzern beschränkt war und dass zu fürchten stand, seine Erhebung könnte die subversiven, nur mit Mühe unterdrückten Wallfahrten über den Brünig neu anfachen und damit Konflikte provozieren. Hätte die Verehrung als primäres Kriterium gegolten, so wäre man auch um Bruder Klaus von Flüe nicht herumgekommen; für ihn allerdings bot das nicht abgeschlossene, schwer ins Stocken geratene Kanonisationsverfahren beträchtliche Hindernisse.[13] Vielleicht profitierte die Bruderklausen-Verehrung danach wenigstens indirekt von Borromeos Erhebung; denn der Nuntius dürfte für seinen Vorschlag die Zustimmung der Regierungen kaum umsonst erhalten haben. Immerhin ist aktenkundig, dass Federico sich nach 1665 für das Collegium Helveticum verwendete, und es ist zu vermuten, dass er sich auch für von Flües Heiligsprechung stark gemacht hat. Nur kurze Zeit später nämlich, im Jahr 1669, gestattete die Römische Kurie die lokale Verehrung in Sachseln, und zwei Jahre danach dehnte sie die Lizenz auf das ganze Bistum Konstanz aus. Dieser Schritt war beträchtlich, entsprach er doch einer formellen Seligsprechung, wie sie wenige Jahre zuvor unter Alexander VII. umschrieben worden war.[14] Zwischen der Bundeserneuerung von 1655 und der Erhebung Borromeos zum Patronus Helvetiae wurden auch propagandistisch Brücken geschlagen: Einerseits erhielt die alte Allianz den Namen »Borromäischer Bund«, obwohl historisch zum Mailänder Kardinal keine direkte Verbindung bestand, andererseits kamen nun Werbedrucke in Umlauf, die dem Heiligen ein einziges Attribut zuschrieben: »Patronus Helvetiae Catholicae«[15].

Für die reformierte Seite war Borromeos Erhebung eine schwere Provokation – entsprechend fiel die Reaktion aus. Auf der Tagsatzung beklagte sich die Schwyzer Gesandtschaft über das Verhalten reformierter Prädikanten,

#Buch_RZ.indb 315 17.10.2010 18:04:55

welche das Andenken Borromeos öffentlich in den Schmutz zogen. Einige hätten gehöhnt, Borromeo sitze seit hundert Jahren in der Hölle, und die Jungfrau Maria gleich neben ihm. Der Zürcher Gesandte verwahrte sich gegen den Vorwurf – dieser sei schon allein deshalb nicht glaubwürdig, weil der angeblich Verspottete erst 1584 verstorben sei und daher mit den hundert Jahren gar nicht gemeint sein könne. Die Beleidigung der Muttergottes aber möge man zur Anzeige bringen – der Fehlbare werde in Zürich bestraft. Andere Invektiven gingen noch weiter: »Der Bericht ist kommen ein das noch in den Flammen des Fegfeuers leicht Quaal von wegen seiner Damen Die er zu vill besucht als er noch hett die Krefft des Lybbes und gelicht das süsse Venus gschäfft.«[16]

3 Verehrung

In den südlichen Tälern war die unmittelbar nach dem Tod einsetzende Verehrung Borromeos durch die Nähe und gegebenenfalls durch die kirchliche Zugehörigkeit zu Mailand bestimmt. Auch in Luzern gab es kaum Verzögerungen: Noch im Jahr 1584 erwarb die Regierung ein Portrait und ließ es im Rathaus anbringen; ein weiteres Gemälde kam nach Einsiedeln. Zentrale Bedeutung hatten die Kanonisation im Jahr 1610 und die Erhebung zum Landespatron. Nuntius Ladisalo d'Aquino (1608-1613) übergab der Abtei St. Gallen 1610 im Rahmen einer größeren Donation als Berührungsreliquien die Hülle eines Missale sowie je ein Stück eines Kleides und einer Bettdecke; zehn Jahre später gingen ähnliche Devotionalien auch nach Einsiedeln.[17] Wichtigste Promotoren wurden die Kapuziner. In ihrer ordenseigenen Chronistik führten sie schon im 16. Jahrhundert Borromeo als ersten Initiator für die Gründung der Schweizer Kapuzinerprovinz – eine Sicht, die besonders auch auf Bildern ihren Niederschlag fand und die erst später im Zuge der modernen Geschichtsschreibung durch Rainald Fischer relativiert

16 *Lau*, Stiefbrüder (Anm. 1), 106, 111.
17 *Stückelberg*, Geschichte (Anm. 12), 116, 118, 1120.
18 Siehe *Rainald Fischer*, Die Verehrung des hl. Karl Borromäus in der Schweizer Kapuzinerprovinz, in: *Bernhard Anderes* u. a. (Hg.), Kunst um Karl Borromäus, Luzern [1980], 79-101.
19 *Stückelberg*, Geschichte (Anm. 12), 92. Zum Ganzen siehe *Anderes*, Kunst (Anm. 18); *Urban Fink*, Die Luzerner Nuntiatur 1586-1873 (Collectanea Archvi Vaticani 40. Luzerner Historische Veröffentlichungen 32), Luzern/Stuttgart 1997, 50f, 55f.
20 *Hansjakob Achermann*, Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der Schweizerischen Quart des Bistums Konstanz (Beiträge zur Geschichte Nidwaldens 38), Stans 1979.
21 *Fink*, Luzerner Nuntiatur (Anm. 18), 59.
22 *Olaf Blaschke* (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.
23 *Wilhelm Spael*, Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäus-Verein, Bonn 1950; *Marie-Claire Berkemeier-Favre*, Die Geschichte des Borromäus-Vereins in Deutschland, in: *Anderes*, Kunst (Anm. 17), 203-208; *Regula Gerspacher*, Die Verbreitung katholischer Volksschriften, der Ingenbohler Bücherverein für die katholische Schweiz 1859-1902 und eine franziskanische Verlagsanstalt im Engagement für das populäre katholische Schrifttum, in: Helvetia Franciscana 26 (1997) 136-215; *Markus Ries*, Kirchen und bürgerliche Öffentlichkeit, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000) 20-25.

#Buch_RZ.indb 316 17.10.2010 18:04:55

werden sollte.[18] Die Kapuzinerklöster Mels und Schüpfheim erhielten 1654 und 1662 Karl als Patron, ebenso das Frauenkloster Altdorf im Jahr 1679. Hinzu kamen zwischen 1612 und 1700 elf weitere Altarpatrozinien in verschiedenen Niederlassungen des Ordens. In mehreren Kirchen wurden Berührungsreliquien deponiert, so in Schüpfheim eine Silbermonstranz »cum frustulo de talari«[19]. Trotz dieser Häufung sollte allerdings Borromeo an der blühenden Praxis barocker Reliquienverehrung nur einen vergleichsweise geringen Anteil erhalten; ungleich größeres Gewicht hatten die Katakombenheiligen und nach wie vor auch die Thebäer.[20] Einen bedeutenden Schwerpunkt hatte die Karlsverehrung in der Innerschweiz, hier wurde er nach der Heiligsprechung als Patron mehrerer Kapellen und Bruderschaften erwählt, und in zahlreichen Pfarr- und Wallfahrtskirchen ließ man Bilder anbringen und Altäre auf diesen Titel weihen. In der Mitte des 17. Jahrhunderts erfuhr die Zuwendung auch gesellschaftlich eine beträchtliche Steigerung: Auf Veranlassung des Nuntius Carlo Caraffa führten Obwalden, Nidwalden, Uri und Zug im Jahr 1654 den 4. November als neuen öffentlichen Feiertag ein. Er vermochte sich lange zu halten: Während er in Unterwalden nach 100 Jahren einer Feiertagsreduktion zum Opfer fiel, wurde er im Kanton Uri noch im 19. Jahrhundert begangen.

Nimmt man die Bezugnahme in der weltlichen und kirchlichen Selbstdarstellung, die Begründung von Patrozinien, die Darstellung im öffentlichen Raum, die Verehrung von Reliquien und die Schaffung von Feiertagen als Indikatoren, so endete in der katholischen Eidgenossenschaft mit dem ausgehenden 17. Jahrhundert die Zeit der intensiven Karlsverehrung. Eine Abschwächung erfuhr die sie insbesondere in der darstellenden Kunst, und dies noch vor dem Beginn der Aufklärung.[21] In der Auseinandersetzung vor dem zweiten Villmergerkrieg spielte Borromeo längst nicht mehr die gleiche Rolle, wie es noch 1655 der Fall gewesen war. Die Zeit demonstrativ zur Schau getragener Anhänglichkeit war jedoch noch nicht endgültig vorbei. Vielmehr kam es im 19. Jahrhundert zu einer kräftigen Neubelebung der Verehrung. Ähnlich wie Bonifatius in Deutschland wurde Borromeo in der Schweiz zum Symbol für gegenreformatorische Abgrenzung im »zweiten konfessionellen Zeitalter«.[22] Dieses Moment zeigt sich für das katholische Deutschland besonders eindringlich im Zusammenhang mit dem »Verein vom hl. Karl Borromäus«. Er wurde 1844 gegründet, um gute Literatur zu verbreiten und um die Katholiken vor »unsittlichen« und »ketzerischen« Schriften zu schützen – der bündigen Maxime folgend: »Alle Bücher, welche etwas Un- oder Widerkatholisches enthalten, sind ausgeschlossen.« Dem Unternehmen war großer Erfolg beschieden: 1918 zählte der Verein 400.000 Mitglieder und mehr als 2.000 Bibliotheken.[23] Das Schweizer Pendant war der »Ingenbohler Bücherverein«, den der Kapuziner Theodosius Florentini im Jahr 1859 gründete. Er war ähnlich ausgerichtet, kam aber nie über 1.000

#Buch_RZ.indb 317 17.10.2010 18:04:55

Mitglieder hinaus. Den Höhepunkt der anti-konfessionell aufgeladenen Borromeo-Erinnerung bildete die Polemik um die Enzyklika zum 400jährigen Kanonisationsjubiläum im Jahr 1910.[24]

Die Beziehung zum gegenreformatorischen Landespatron erblühte in der Schweiz auch in politischen Zusammenhängen. Der Luzerner Schultheiß und Sonderbundsführer Constantin Siegwart-Müller bemühte im Jahr 1846 Borromeo ebenso für die katholische Sache wie für die anti-liberale Propaganda. Nach der verhängnisvollen Berufung der Jesuiten an die Höhere Lehranstalt Luzern verwirklichte er eine Idee, welche Theodor Scherer-Boccard vorgebracht hatte, und er rief in Luzern die »Akademie des Heiligen Karl Borromäus« ins Leben – eine Institution, mit deren Hilfe der Bildungsrückstand der Katholiken gegenüber den Reformierten verringert werden sollte. Ziel war es, »Wissenschaft und Kunst in der Schweiz nach den Grundsätzen der römisch-katholischen Kirche« zu fördern und sich dafür an Carlo Borromeo als »heiligem Vorbild in Schrift und Tat« zu orientieren.[25] Bereits wenige Wochen nach der Gründung lag die Approbation durch Pius IX. vor. Die Akademie erhielt Sukkurs von Schweizer Geistlichen sowie von ultramontan orientierten Publizisten und Gelehrten, unter ihnen Karl Ludwig von Haller, Joseph Görres, Charles René de Montalambert oder Alban Stolz. In Luzern wurden Vorträge organisiert, und unter dem Namen »Katholische Annalen. Zeitschrift für religiöses Wissen und Leben« erschien eine eigene Zeitschrift. Die Träume waren hoch fliegend: Als sich der Sonderbundskrieg anbahnte, rechnete Siegwart-Müller kühn mit dem Sieg – und schon bereitete er die Verteilung der Beute vor. Er malte sich aus, wie die besiegten liberalen Kantone zu Reparationszahlungen verpflichtet würden. Mit diesen Mitteln wollte er die Akademie zur Universität ausbauen. Die Niederlage zerstörte die Visionen und Pläne nach nur eineinhalb Jahren; die Akademie wurde geschlossen, die Zeitschrift nach neun Nummern beendet. Die Ultramontanen in der Innerschweiz allerdings fanden nicht zur Toleranz, sondern noch stärker als zuvor nahmen sie die Kirchen der Reformation als Bedrohung wahr. Um ihnen und dem Liberalismus entgegen zu treten, schufen sie den Pius-verein.[26] Der erste Aufruf zu dessen Gründung ging aus vom erst 23 Jahre alte

24 *Mariano Delgado*, Die Borromäus-Enzyklika »Editae saepe« Pius' X. vom 26. Mai 1910 und die Folgen, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 103 (2009) 117-139.

25 *Alois Steiner*, Die Akademie des Heiligen Karl Borromäus 1846/47. Ein Luzerner Universitätsprojekt in der Sonderbundszeit, in: Zeitschrift für Schweizerischen Kirchengeschichte 60 (1966) 209-254; *Aram Mattioli/Markus Ries*, »Eine höhere Bildung thut in unserem Vaterlande Noth«. Steinige Wege vom Jesuitenkollegium zur Hochschule Luzern (Clio Lucernensis 7), Zürich 2000.

26 *Alois Steiner*, Der Piusverein der Schweiz. Von seiner Gründung bis zum Vorabend des Kulturkampfes 1857-1870, Stans 1961, 25-33, bes. 28.

27 Ebd. 139, 161; *Roland Brülisauer*, Die Inländische Mission 1863-1913 (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz 14), Freiburg/Schweiz 1995, 53-69.

#Buch_RZ.indb 318 17.10.2010 18:04:55

Diakon Josef Ignaz von Ah aus Kerns (1834-1896). Er nahm darin ausdrücklich Bezug auf den »hl. Karl Borromäus, unseren glorreichen Beschützer«. Als der Verein 1857 ins Leben trat, stellte er sich in seinen Statuten »unter den Schutz der unbefleckten Jungfrau Maria, des heiligen Karl Borromäus und des hochseligen Landesvaters Bruder Klaus von der Flüe« – die Gründung einer eigenen »Borromäus-Gesellschaft« stand unmittelbar bevor. Ein Augenmerk legte der Piusverein auf die katholische Diaspora in den reformierten Städten. P. Theodosius Florentini, inzwischen zum Churer Generalvikar aufgestiegen, machte sich die Sache zum Anliegen und ersann eine Fördereinrichtung – er nannte sie »Verein des hl. Karolus Borromäus zur Unterstützung der in protestantischen Kantonen zerstreut lebenden Katholiken«. Der Piusverein machte sich die Idee zu eigen, bezeichnete das Werk allerdings als »Inländische Mission«. An der ideellen Nähe zu Borromeo hielt man gleichwohl fest, indem man ihn zwar nicht zum Namensgeber, aber doch – neben Franz von Sales – zum Patron erwählte.[27]

4 Bedeutungswandel

Die Entwicklung der Schweizer Beziehungen zu Carlo Borromeo und der damit verbundene Bedeutungswandel reflektieren in bemerkenswerter Weise kirchengeschichtliche Prozesse. Zu Lebzeiten des Verehrten waren es die Exponenten der weltlichen Herrschaft, welche zu ihm in Beziehung standen: Religion war eine öffentliche Angelegenheit, ihre konfessionelle Orientierung war abhängig vom Willen der Herrschaftsträger. Der lange anhaltende Einfluss Borromeos auf die kirchliche Disziplin und das religiöse Leben wirkten nicht nur über jene Kanäle, die später als »kirchlich« gelten sollten, sondern in erster Linie über die weltliche Obrigkeit. Die katholische Reform wurde damit letztlich möglich dank vor-tridentinischer Herrschaftsgefügen in der Kirche; zugleich sicherten diese der späteren Borromeo-Verehrung eine hohe Verbreitung. Im Zuge ihrer mächtigen Förderung im konfessionellen Zeitalter erhielt sie eine primär politische Bedeutung: Borromeos Erhebung zum Landespatron stand für die inner-eidgenössische Entfremdung, und sie wirkte folgrichtig wesentlich stärker zugunsten der politischen als der religiösen Selbstvergewisserung. Die Erinnerung an Borromeo ließ sich nutzen, um hinter der politischen Bruchlinie die Reihen zu schließen – ein Weg, von dem man sich bei Klerus und Volk eine große Plausibilität versprechen durfte. Im 19. Jahrhundert wurde noch einmal eine ähnliche Konfliktstruktur virulent, doch nun erhielt die Beanspruchung der gleichen Symbolgestalt eine ganz andere Bedeutung: Eine »Verkirchlichung« trat ein und drängte das politische Moment in den Hintergrund. Nach 1848 war Borromeo eine nurmehr religiös verehrte Gestalt. Auch wenn seine Wertschätzung mit ihrer reformationsfeindlichen Aus-

#Buch_RZ.indb 319 17.10.2010 18:04:55

richtung weiterhin gesellschaftliche Konflikte erzeugte, war er erst jetzt auch zu dem geworden, was eine als heilig verehrte Person der Tradition nach darzustellen hatte – zu einer spirituellen Orientierungshilfe. Die konsequent antireformierte Beanspruchung sollte sich später schicksalhaft auswirken; denn die Überwindung der Polemik und das mächtige Erstarken der konfessionellen Toleranz ließ nach und nach den Glanz der einst so bedeutenden Verehrungstradition verblassen.

Zusammenfassung
Carlo Borromeo wirkte als Initiant und entscheidender Verbündeter der Obrigkeiten am Beginn der Gegenreformation in der Eidgenossenschaft. Seine kirchliche Bedeutung für die Territorien nördlich des Gotthards wurde sichtbar in zwei besonderen Zuschreibungen: Einerseits war er seit dem Aufstieg zum Kardinalnepoten im Jahr 1560 »Protector Helvetiae« und damit Vertreter der Schweizer Interessen am Römischen Hof. Andererseits erblühte nach seinem Tod und mit der Heiligsprechung im Jahr 1610 die religiöse Verehrung. Sie wirkte in der Zeit der konfessionellen Spannungen als identitätstiftende Klammer, weshalb die katholische Eidgenossenschaft Borromeo im Jahr 1655 zu ihrem Patron erwählte. Beide Attribute – Protektor und dann Patron – waren Symbole für vielfältige politische und geistliche Beziehungen zwischen der katholischen Schweiz und ihrem kirchlichen Mentor.

Abstract
Charles Borromeo worked as an initiator and a resolute ally of the authorities at the beginning of the Counter-Reformation in the Swiss Confederation. His ecclesiastical importance for the territories north of the Gotthard Pass became apparent in two special attributions. On the one hand, since his promotion to Cardinal-nephew in 1560 he was »Protector Helvetiae« and thus an advocate of Swiss interests at the Roman Court. On the other hand, after his death and with his canonization in 1610 the religious veneration of Borromeo blossomed. In the period of denominational tensions this veneration functioned as an identity-forming bracket which is why the Catholic Confederation chose Borromeo as their patron in 1655. Both attributes – protector, then patron – were symbols for diverse political and spiritual relationships between Catholic Switzerland and its ecclesiastical mentor.

#Buch_RZ.indb 320 17.10.2010 18:04:55

Reformatoren und Heilige als Brennpunkte konfessioneller Gedächtniskulturen: Martin Luther, Karl Borromäus und Johannes Calvin im Vergleich

von Martin Sallmann

Im Jahr 2009 jährt sich zum 500. Mal der Geburtstag Johannes Calvins.[1] Die Vorbereitungen für das Jubiläum hatten bereits mehrere Jahre zuvor begonnen. In der Schweiz hatten Vertreter mehrerer Institutionen, der *Eglise protestante de Genève*, der *Faculté de Théologie de Genève*, des *Musée international de la Réforme* und des *Centre international réformé John Knox* (beide in Genf) sowie des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) und des Reformierten Weltbundes (RWB), ein Forum gebildet, das Ideen sammelte, Projekte entwarf und unterschiedliche Aktivitäten koordinierte.[2] Verhandelt wurden Themen von der Postmarke bis zum Logo der Website, vom Jubiläumsgottesdienst bis zum Film über Calvin, von der wissenschaftlichen Publikation bis zur Zeitungsbeilage, vom Fachkongress bis zum Fernsehbeitrag, von der Ausstellung im Museum bis zum Empfang der Entscheidungsträger in Kirche, Wirtschaft und Politik. Im April 2007 diskutierten an einer internationalen Konsultation Vertreterinnen von Wissenschaften und Kirchen aus aller Welt unter dem Titel »Welche Bedeutung hat Calvins Erbe für die heutigen Christen?« über Sinn und Ausrichtung des Jubiläums. Diese so genannte Kick-off-Veranstaltung mit einem ausgewählten Publikum sollte den verschiedenen Trägerkreisen die Möglichkeit bieten, Informationen auszutauschen und Netzwerke zu knüpfen.[3] In einem Schlussbericht sollten acht Themenbereiche die Relevanz Calvins für die Gegenwart skizzieren, um damit eine Grundlage für Vorbereitungen in den

1 Der vorliegende Beitrag basiert auf zwei Vorträgen, einem Gastvortrag an der Theologischen Fakultät der Universität Bern am 25. Oktober 2006 mit der Überschrift »Reformatoren und Heilige als Brennpunkte konfessioneller Gedächtniskulturen«, der den Vergleich mit Blick auf das bevorstehende Calvin-Jubiläum 2009 zog, sowie einem Vortrag mit dem Titel »Das Calvin-Jubiläum 1909 und das Borromäus-Jubiläum 1910 – ein Vergleich der unterschiedlichen Gedenkkulturen« an der Tagung »Carlo Borromeo und die Katholische Reform in der Schweiz. Internationales Symposium zum 400. Jubiläum der Heiligsprechung des ›Protector Helvetiae‹ (1610-2010)« der Universität Freiburg i. Ue. vom 24. bis 25. April 2009.

2 *Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund* (SEK), Jahresbericht 2006, 28.

3 *Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund* (SEK), Jahresbericht 2007, 36.

#Buch_RZ.indb 321 17.10.2010 18:04:55

verschiedenen Ländern zu bieten.[4] Schon im März 2007 startete die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) die Dekade zur Vorbereitung des Jubiläums im Jahr 2017, das an die Veröffentlichung der 95 Thesen Martin Luthers 1517 und damit an den Anfang der Reformation in Deutschland erinnern soll.[5] Während die Feierlichkeiten für das Calvin-Jubiläum noch in vollem Gange gewesen sind, wurde bereits ein weiteres Jubiläum vorbereitet. 2010 jährt sich zum 400. Mal die Heiligsprechung Karl Borromäus'. Aus diesem Anlass fand im April 2009 ein interdisziplinäres Symposium unter dem Thema »Carlo Borromeo und die katholische Reform in der Schweiz« an der Universität Freiburg i.Ue. statt.

Diese unterschiedlichen Unternehmungen zur Vorbereitung und Durchführung von Jubiläen für Reformatoren und Heilige sind Teile umfassenderer Gedächtniskulturen. Gedächtnis greift aus der Gegenwart heraus auf die Vergangenheit zurück. Individuen, Gruppen und Institutionen der Gegenwart beziehen sich auf Geschehnisse aus der Vergangenheit. Den vergangenen Ereignissen werden durch diese Bezugnahme Aktualität und Sinn für die Gegenwart zugemessen. Dem Sinn oder der Bedeutung, die eine Gegenwart der Vergangenheit zuschreibt, widmet sich die Gedächtnisgeschichte. Sie fragt nicht allein, wie es gewesen ist, sondern welche Inhalte auf welchen Wegen und in welchen Formen in Erinnerung gehalten werden. Damit setzt die Gedächtnisgeschichte ein Korrektiv zu einer positivistischen Geschichtswissenschaft, die sich dem Ideal eines Objektivismus verschreibt. Die Bezugnahme auf Vergangenheit ist kein einheitliches Phänomen, sondern kann unterschiedliche Ausprägungen annehmen, so dass unterschiedliche Gedächtniskulturen entstehen. Unter Gedächtniskultur werden hier also die Formen der Bezugnahme einer Gruppe der Gegenwart auf Ereignisse der Vergangenheit verstanden.[6]

Der folgende Beitrag geht der Frage nach, wie dieser Bezug zwischen Gegenwart und Vergangenheit hergestellt wird. Gibt es konfessionell differenzierte Gedächtniskulturen? Wie konstituieren und formen sie sich? Wo liegen Übereinstimmungen und Unterschiede? An drei Beispielen werden drei Typen von Gedächtniskulturen skizziert und verglichen.

4 Internationales Reformiertes John Knox Zentrum, Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, Reformierter Weltbund u. Theologische Fakultät Universität Genf: Welche Bedeutung hat Calvins Erbe für die heutigen Christen? Bericht der internationalen Konsultation vom 15.-19. April 2007 in Genf (Manuskript, 6 Seiten, mit einer Liste der Teilnehmerinnen und Teilnehmer).
5 Evangelischer Pressedienst (epd), 28. März 2007: Vorbereitungen zum Reformationsjubiläum 2017 gestartet.
6 *Jan Assmann*, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000, 11-20.
7 *Hans-Jürgen Schönstädt*, Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617, Wiesbaden 1978, 10f; *Wolfgang Flügel*, Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617-1830, Leipzig 2005, 26f.
8 *Schönstädt*, Antichrist (Anm. 7), 13-19; *Flügel*, Konfession (Anm. 7), 29-50; *Winfried Müller*, Vom »papistischen Jubeljahr« zum historischen Jubiläum, in: *Paul Münch* (Hg.), Jubiläum, Jubiläum … Zur Geschichte öffentlicher und privater Erinnerung, Essen 2005, 29-44, hier 39f.
9 *Flügel*, Konfession (Anm. 7), 25f u. 29-33; *Müller*, Jubiläum (Anm. 8), 34-38.
10 *Flügel*, Konfession (Anm. 7), 32f, 87-101, 104-109.

#Buch_RZ.indb 322 17.10.2010 18:04:55

1 Das Jubiläum zum 400. Geburtstag Martin Luthers 1883

Die öffentliche Erinnerung an Martin Luther begann bereits in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. In Gottesdiensten wurde das Leben und Werk des Reformators behandelt. Dieses Gedenken orientierte sich am Todes- und Geburtstag, war regional begrenzt und von Pfarrern getragen. Andere Ereignisse der lokalen Kirchengeschichte, wie die Einführung der Predigt, des Abendmahls oder der Kirchenordnung, boten darüber hinaus weitere Anlässe für die Erinnerung an die Reformation.[7] Im Frühjahr 1617 initiierte der reformierte Kurfürst Friedrich V. von der Pfalz auf dem Konvent der Protestantischen Union in Heilbronn ein Gedenken an Luthers Publikation der 95 Thesen vom 31. Oktober 1517. Die Motive waren nicht nur religiöser Art, sondern hatten auch politische Hintergründe. Der Pfalzgraf wollte den katholischen wie auch den lutherischen Reichsständen die konfessionelle Einmütigkeit der Protestantischen Union demonstrieren. Zugleich hätte sich die reformierte Konfession, die reichsrechtlich noch nicht anerkannt war, als gleichberechtigt mit der lutherischen Konfession präsentieren können. Kursachsen, das Mutterland des Luthertums, das der Protestantischen Union nicht beigetreten war, reagierte umgehend. Die Universität Wittenberg regte beim Dresdner Oberkonsistorium und bei Kurfürst Johann Georg I. ein »primus Jubilaeus Lutheranus« an. Der Kurfürst schaltete das Oberkonsistorium ein, das wenig später eine für das ganze Kurfürstentum verbindliche Jubiläumsinstruktion vorlegte. Innerhalb von nur sechs Monaten wurde das Jubiläum geplant, vorbereitet und durchgeführt. Diese organisatorische Meisterleistung lässt zwei konfessionspolitische Motive erkennen: Das Jubiläum sollte die Abgrenzungen gegenüber den römisch-katholischen und den reformierten Reichsständen deutlich markieren und zugleich die eigene konfessionelle Identität konsolidieren.[8]

Mit dem Thesenanschlag von 1517 sollte ausdrücklich der Anfang der Reformation gefeiert werden. Dieses Jubiläum war in mehrfacher Hinsicht ein Novum: Die Feierlichkeiten wurden über die einzelnen Territorien hinausgreifend begangen. Das Zeitintervall von 100 Jahren, die uns geläufige »runde Zahl«, hatte kaum Vorbilder. Es waren die Universitäten, die ihre Gründungen mit 100-Jahr-Jubiläen gefeiert hatten. Und schließlich war der Anlass neu, denn der Thesenanschlag war zuvor nicht als Gedenktag berücksichtigt worden.[9] Im 17. Jahrhundert wurden Jubiläen zu weiteren Anlässen veranstaltet: die Übergabe des Augsburger Bekenntnisses an den Kaiser 1630, die reichsrechtliche Anerkennung der lutherischen Konfession im Augsburger Religionsfrieden 1655 und die innerlutherische theologische Einigung in der Konkordienformel 1676 (Übergabe des Torgauer Buches).[10] Alle diese Anlässe stehen im Zusammenhang mit der Entstehung und Festigung des Luthertums.

#Buch_RZ.indb 323 17.10.2010 18:04:55

Die Jubiläen brachten in der Zeit der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche eine konfessionelle Stabilisierung.

Die Anlässe für die Jubiläumsfeiern zeigen, dass das konfessionelle Gedächtnis in erster Linie an zentrale Ereignisse der lutherischen Reformation anknüpfte. Dies sollte sich auch für die anschließenden zwei Jahrhunderte nicht ändern. Allerdings sollten der Geburts- und Todestag Luthers langsam an Gewicht gewinnen. 1746 wurde zum ersten Mal der Todestag Luthers an mehreren Orten mit einem Jubiläum begangen. Nach gegenwärtigem Erkenntnisstand ist er die erste historische Persönlichkeit, die mit einem solchen Personaljubiläum gewürdigt wurde. Obwohl die Feier von Geburtstagen im 18. Jahrhundert zunehmende und weite Verbreitung fand, konnte ein Jubiläum zum 300. Geburtstag Luthers 1783 bisher nicht nachgewiesen werden. Durch die Aufnahme der Lebensdaten Luthers als Gedenkanlässe wurde die lutherische Gedächtniskultur entscheidend erweitert und verändert. Insgesamt konnten sich die Personaljubiläen allerdings erst im 19. Jahrhundert durchsetzen.[11]

Der 400. Geburtstag Luthers 1883 war – so würden wir heute sagen – ein Topevent. Kaiser Wilhelm I. ordnete das Festjubiläum an. Im September fand in Wittenberg eine zentrale, dreitägige Feier statt. Die Veranstaltung hatte einen hohen offiziellen Status. Namhafte Persönlichkeiten waren zugegen. Der Kronprinz vertrat den Kaiser, der aus Rücksicht auf die Katholiken ferngeblieben war. Insgesamt strömten ungefähr 10.000 Gäste in die Stadt. Am ersten Abend fand eine liturgische Feier statt mit Ansprache, Psalmlesung und dem Lutherlied »Eine feste Burg«. Die Zahl der anschließenden Grußreden sei dermaßen hoch gewesen, so berichtete die Presse, dass die ermüdeten Teilnehmer ihren Unmut lautstark bekundet hätten. An den folgenden zwei Tagen wurde ein Festzug organisiert, den die Nachkommen Luthers anführten und dem ungefähr 1.000 Geistliche folgten. Mehrere Gottesdienste wurden gefeiert, zehn akademische Vorträge zu Luthers Leben und Werk gehalten, am Grabe Luthers ein Kranz niedergelegt, ein Museum an Luthers Wohn- und Arbeitsstätte eingeweiht. Der Kronprinz verlas einen Brief des Kaisers und hielt selbst eine Rede. Hochrufe auf den Kaiser und Kaiserhymne waren zu hören.[12]

11 *Flügel*, Konfession (Anm. 7), 192-194.
12 *Hans Düfel*, Das Lutherjubiläum 1883, in: ZKG 95 (1984) 1-94, hier 32-39.
13 *Hartmut Lehmann*, Das Lutherjubiläum 1883, in: *ders.*, Protestantische Weltsichten. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert, Göttingen 1998, 105-129, hier 123 mit Anm. 10; *Stefan Laube*, Fest, Religion und Erinnerung. Konfessionelles Gedächtnis in Bayern von 1804 bis 1917, München 1999, 303f, 325, 327-329.
14 *Laube*, Fest (Anm. 13), 345.
15 *Laube*, Fest (Anm. 13), 374f u. 378f.
16 *Gottfried Maron*, Die ganze Christenheit auf Erden. Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung. Zum 65. Geburtstag des Verfassers, hg. v. *Gerhard Müller / Gottfried Seebaß*, Göttingen 1993, 188-208: 1883-1917-1933-1983: Jubiläen eines Jahrhunderts, hier 189f.
17 *Heinrich von Treitschke*, Aufsätze, Reden und Briefe, hg. v. *Karl Martin Schiller*, Meersburg 1929, 233-249: Luther und die deutsche Nation, hier 234, 243, 246f; *Lehmann*, Lutherjubiläum (Anm. 13), 111-114; siehe *Laube*, Fest (Anm. 13), 353-356.
18 *Düfel*, Lutherjubiläum (Anm. 12), 19; *Laube*, Fest (Anm. 13), 346.
19 *Lehmann*, Lutherjubiläum (Anm. 13), 114f.

#Buch_RZ.indb 324 17.10.2010 18:04:55

Die Feiern an Geburts- und Tauftag im November hatten im ganzen Land enorme Ausmaße. Fest- und Fackelzüge wurden organisiert, Aufführungen und Illuminationen vorbereitet, Vorträge gehalten, Lutherdenkmäler und Lutherbüsten enthüllt, alte Lutherbilder ausgestellt, neue Lutherbilder präsentiert, Lutherstücke und Luthergedichte publiziert, Luthereichen, Lutherbuchen und Lutherhaine gepflanzt. Eine Kollektion von Luthermünzen wurde geprägt. Die Häuser und Kirchen wurden beflaggt und die Glocken geläutet. 1883 wurden Luthers Schriften in ungefähr 1.000 Editionen neu herausgegeben, populäre Lutherbiographien zu Hunderttausenden publiziert und mehrere 10.000 Vorträge gehalten.[13] Die Weimarer Ausgabe brachte ihre ersten Bände heraus und der Verein für Reformationsgeschichte wurde gegründet.[14] Das öffentliche Gedächtnis stützte sich erstmals auf eine solche Vielfalt von Medien, die durch die moderne Technik auf Massenproduktionen von Bildern, Büchern, Münzen, Büsten zugreifen konnten.[15] Wie bei keinem der vorausgehenden Jubiläen wurde 1883 eine Persönlichkeit von historischem Rang gefeiert.[16] Dabei lassen sich drei charakteristische Akzentuierungen feststellen:

Zum einen wurde Luther als deutscher Nationalheld gezeichnet. Als Luther durch die zwingende Macht des freien Gedankens und des wachen Gewissens vom treuen Sohn zum erklärten Ketzer seiner Kirche geworden sei, sei er zugleich »der Führer der Nation, heldenhaft wie ihr Volksheiliger« geworden. Das Verdienst Luthers liege in der Trennung von Kirche und Staat. Der Protestantismus habe den Weg für einen neuen »Staat der Deutschen«, für »ein weltliches, ein deutsches Reich« geebnet. Luther bringe zum Ausdruck, »was im Gemüt seines Volkes schon lebte«. Die Deutschen verstanden Luther unmittelbar: »wir sagen einfach: das ist Blut von unserem Blute. Aus den tiefen Augen dieses urwüchsigen deutschen Bauernsohnes blitzte der alte Heldenmut der Germanen, der die Welt nicht flieht, sondern sie zu beherrschen sucht durch die Macht des sittlichen Willens«, so der einflussreiche Historiker und Politiker in Berlin, Heinrich von Treitschke, in einem Vortrag mit dem Titel »Luther und die deutsche Nation«, den er am 7. November 1883 in Darmstadt hielt.[17] Die Neugründung des deutschen Kaiserreiches 1871 war für liberale protestantische Kreise die Erfüllung der deutschen Geschichte. Eine »nationalprotestantische Geschichtstheologie« (Thomas Nipperdey) konnte darin die göttliche Offenbarung sehen.[18] Luthers Wirken offenbare geradezu das deutsche Wesen. Die Vorstellung, dass er unmittelbar verständlich sei, weil er vom gleichen Blute stamme, konstruiert eine biologische, rassische Linie, welche die 400 Jahre zwischen Gegenwart und Vergangenheit miteinander kurzschließt. Die nationalsozialistische Ideologie sollte diese verhängnisvolle Konstruktion im 20. Jahrhundert wieder aufnehmen.[19]

Zum anderen wurde Luther als heilsgeschichtliche Gestalt skizziert. Konservative protestantische Kreise kritisierten zwar die Stärkung des Staates, weil sie dadurch die Schwächung der Kirche befürchteten. Die Situierung Luthers in

#Buch_RZ.indb 325 17.10.2010 18:04:55

den Ablauf der deutschen Nationalgeschichte unterstützten sie aber indirekt, indem sie seine heilsgeschichtlichen Funktionen beschrieben. In Gedichten wurden biblische Gestalten, Bilder und Szenen auf Luther bezogen. Wie bei Christi Geburt sei auch bei der Geburt Luthers ein Stern am Himmel gestanden:

Als die Mutter dich gebar,
Trat ein Stern aus Wolken klar,
Fuhr ein Sturm ums Erdenrund,
Murrte dumpf der Hölle Grund.

Als auf deinem Patmos dort
Du verdeutschtest Gottes Wort,
Flog ein Adler überhin,
Der die Feder dir gelieh'n.[20]

Was die Insel Patmos für den Evangelisten Johannes, war die Wartburg für Luther, Ort der Inspiration für die Übersetzung der Bibel, für die der Adler, Symboltier des Johannes, ihm seine Feder lieh. Luther wurde so zum gottgesandten Propheten, auf dem Gottes Segen, Gottes Schutz, Gottes Inspiration lag. Und die Deutschen wurden durch Luther zum Volk des neuen Bundes. Die heilsgeschichtliche Funktion Luthers war für konservative, vor allem pietistische, erweckliche Kreise von zentraler Bedeutung.[21]

Schließlich wurde Luther als vorbildlicher, bürgerlicher Hausvater beschrieben. Seine Ehe, seine Kinder, sein Haushalt wurden als Ideal vorgestellt, das in Glaubensstärke, Ordnungsliebe, Sittsamkeit und Fleiß gründete. Freilich habe es schon vor Luther deutsche Häuser gegeben, wo Frömmigkeit und Zucht, edle Güter und tüchtiger Haushalt gewohnt hätten, aber keines sei so hoch aufgerichtet und doch von allem Volke erreichbar gewesen, dass es zum Vorbild werden konnte. Diese idyllische bürgerliche Welt, die Zucht, Ordnung und Christentum zusammenhielt, war für die Epoche von tragender Bedeutung, auch wenn sie auf weite Teile der Bevölkerung nicht übertragbar war.[22]

Diesen drei Akzentuierungen ist beizufügen, dass die Darlegungen unter dem Eindruck des Kulturkampfes teilweise massive antikatholische Polemik und in der politischen Großwetterlage auch starke antifranzösische Reflexe enthielten.

Ich ziehe ein erstes Fazit: 1. Die lutherische Gedächtniskultur kennt unterschiedliche Gedächtnisorte: Thesenanschlag, Bekenntnisschriften, Augsburger Religionsfrieden sowie Geburts- und Todesjahre Luthers. Erst im 19. Jahrhun-

20 Daheim. Ein deutsches Familienblatt mit Illustrationen, Jg. 20, 1883, Nr. 6. Das ganze Gedicht von Karl Gerok ist abgedruckt in: *Lehmann*, Lutherjubiläum (Anm. 13), 115-117.
21 *Lehmann*, Lutherjubiläum (Anm. 13), 117f.
22 *Lehmann*, Lutherjubiläum (Anm. 13), 118-122.
23 *Giuseppe Alberigo*, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement, Münster 1995.
24 *Rudolf Pfister*, Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 2: Von der Reformation bis zum Zweiten Villmerger Krieg, Zürich 1974, 315-321.

#Buch_RZ.indb 326 17.10.2010 18:04:55

dert erhielt das Personaljubiläum durch die Historisierung eine herausragende Stellung. 2. Das Jubiläum 1883 zeichnet unterschiedliche Bilder des Reformators. Die dominierenden Interpretationen hängen klar mit dem zeitgeschichtlichen Kontext zusammen. Der Rückgriff auf die Vergangenheit trägt deutliche Spuren der Gegenwart. 3. Das konfessionelle Gedächtnis stabilisiert die eigene Identität. Dabei kann es anfällig sein für ideologische Verzerrungen, weil sich unterschiedliche Normen und Werte der Gesellschaft einschreiben können. In der Folge können daraus Feindbilder entstehen.

2 Der 300. Jahrestag der Heiligsprechung Karl Borromäus' 1910

Was Martin Luther für die Reformation, war Karl Borromäus für das Konzil von Trient. Das Konzil, das in mehreren Perioden von 1545 bis 1563 tagte, war die Antwort der römisch-katholischen Kirche auf die reformatorische Bewegung. Seine Beschlüsse nahmen die Kritik der Reformatoren auf und strebten eine innerkirchliche Reform an.

Borromäus wurde 1538 in Arona am Lago Maggiore in eine vornehme Familie geboren. Sein Onkel Papst Pius IV. berief ihn 1560 in leitende Ämter und ernannte ihn zum Kardinal. Während der letzten Phase des Konzils koordinierte Borromäus die Verbindungen zwischen dem Konzil und der Kurie in Rom. Im Jahr 1563 machte sich ein tiefgreifender, religiöser Wandel bemerkbar. Die Umstände und die Bewertung sind – ähnlich wie bei Luthers so genanntem Turmerlebnis – umstritten. Unbestritten ist, dass Borromäus die Weihe zum Priester und im gleichen Jahr zum Bischof erhielt, sein höfisches Leben aufgab und ein asketisches Leben begann. Zum Erzbischof ernannt, residierte er in Mailand und führte die Diözese persönlich. Politisch und diplomatisch geschult, humanistisch gebildet sowie kirchlich eingebunden, setzte er die Beschlüsse des Trienter Konzils um und trug damit wesentlich zur Konfessionalisierung der römischen Kirche bei.[23]

Mit der Eidgenossenschaft verbanden Borromäus familiäre und persönliche Beziehungen. Bereits 1560 hatte der Papst ihn zum »Protector Helvetiae«, zum Beschützer der katholischen Stände der Eidgenossenschaft, ernannt. Er unternahm Visitationsreisen in die Täler der südlichen Schweiz und besuchte die katholischen Stände im Norden. Zur Verbesserung der kirchlichen Lage in der Eidgenossenschaft unterbreitete er dem Papst mehrere Maßnahmen: Ein Nuntius sollte sich um die geistlichen Angelegenheiten kümmern. Für die Ausbildung des Klerus schlug er die Gründung eines Seminars in Luzern vor. Jesuiten und Kapuziner sollten ins Land berufen werden. Er selbst gründete in Mailand das Collegium Helveticum als Ausbildungsstätte für den Klerus der Eidgenossenschaft.[24] 1586 beglaubigten die sieben katholischen Stände der

#Buch_RZ.indb 327 17.10.2010 18:04:55

Eidgenossenschaft im Beisein des Nuntius und des savoyischen Gesandten in der Hofkirche zu Luzern ihr Festhalten am überkommenen Glauben. Diese Übereinkunft wurde nach dem vergoldeten Anfangsbuchstaben der Vertragsurkunde der »Goldene Bund« genannt. Bei der Erneuerung der Vereinbarung 1655 wurde Karl Borromäus zum Patron des Bundes erklärt. Im Gedenken an den »Protector Helvetiae« erhielt der »Goldene Bund« auch den Namen der »Borromäische Bund«.[25] Es überrascht nicht, dass Borromäus in der Eidgenossenschaft eine besondere Verehrung zuteil wurde.[26]

1584 verstarb Borromäus. Bereits den Zeitgenossen erschien er als ein idealer Bischof. Die volkstümliche Verehrung am Grab im Dom von Mailand begann früh und nahm gegen Ende des Jahrhunderts solche Dimensionen an, dass die kirchliche Autorität sie nicht mehr unterbinden konnte. Seit 1601 wurde der Todestag am 4. November jährlich begangen. Das Verfahren für die Heiligsprechung wurde eingeleitet und im Jahre 1610 mit der Aufnahme in den Kanon der Heiligen abgeschlossen. Trotz erheblicher Verzögerungen war dieses Verfahren im Vergleich mit anderen Heiligsprechungen ungewöhnlich schnell.[27]

Bis in unsere Tage wird am 4. November in der Messe an Karl Borromäus erinnert. Diese Gedächtniskultur des jährlichen Gedenkens, des Anniversariums, reicht zurück in die Alte Kirche und knüpft an die Verehrung der Märtyrer an. Die Verehrung war örtlich an das Grab gebunden. Durch die Nähe mit dem Heiligen und seinen sterblichen Überresten suchten die Verehrer Anteil an der Heiligkeit zu gewinnen. Über den Gräbern der Heiligen wurden Kirchen gebaut und Messen zu ihrem Gedächtnis gelesen. Zeitlich war der Todestag für das Gedenken maßgebend, weil er zugleich als Geburtstag des Heiligen angesehen wurde. Schon früh gewann die Heiligenverehrung überregionale Züge. Durch die Teilung und Übertragung der Reliquien in mehrere Altäre wurden die Orte der Verehrung multipliziert. Schon während der Christenverfolgungen wurden neben Märtyrern auch Bekenner, Bischöfe, Asketen, Frauen und Witwen in die Verehrung einbezogen. Ihr Leben wurde als unblutiges Martyrium gedeutet. Im Mittelalter verschob sich der Akzent der Heiligenverehrung vom ortsgebundenen zum zeitgebundenen Kult. War im Frühmittelalter die Wirkkraft des Heiligen vor allem an seine Reliquien gebunden, wurde im Hochmittelalter

25 *Albert Müller*, Der goldene Bund 1586, Zug 1965, 98-100, 122.
26 *Bernhard Anderes / Georg Carlen / Rainald Fischer / Josef Grünenfelder / Heinz Horat* (Hg.), Kunst um Karl Borromäus, Luzern o. J.
27 *Alberigo*, Borromäus (Anm. 23), 78-83.
28 *Michael Mitterauer*, Anniversarium und Jubiläum. Zur Entstehung und Entwicklung öffentlicher Gedenktage, in: *Emil Brix / Hannes Stekl* (Hg.), Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa, Wien / Köln / Weimar 1997, 23-89, hier 29, 33, 40f; *ders.*, Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte, München 1993, 338; *Arnold Angenendt*, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 2., überarb. Aufl., Hamburg 2007, 125-132.
29 *Karl Hausberger*, Der hl. Borromäus und seine Verehrung im Bistum Regensburg. Ein Beitrag zur 400. Wiederkehr seines Todestages am 3. November 1984, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 18 (1984) 317-335, hier 323; *Alberigo*, Borromäus (Anm. 23), 81f.

#Buch_RZ.indb 328 17.10.2010 18:04:55

der Tag des Gedenkens immer wichtiger. Es fand also eine Entwicklung von Reliquienheiligen zu Tagesheiligen statt. Die Heiligen hatten vermittelnde und bewahrende Funktionen. Sie waren Fürsprecher vor Gott sowie Beschützer und Helfer in Not. Und am Gedenktag hatten sie eine besondere Kraft.[28]

Wie bereits erwähnt, kam es bei der Heiligsprechung von Borromäus zu Komplikationen. Die Verzögerungen im Verfahren machen einen charakteristischen Zug dieser Gedächtniskultur sichtbar. Borromäus hatte sich vehement für die Umsetzung der Beschlüsse des Konzils von Trient eingesetzt. Mit seinen Bestrebungen, die Lokalkirchen aufzuwerten und dem Amt des Bischofs eine zentrale Stellung einzuräumen, geriet er allerdings in mehrere Interessenkonflikte. Kirchliche Kreise in der Diözese Mailand widersetzten sich den angeordneten Reformen, die weltlichen Obrigkeiten in Mailand und Madrid befürchteten die Beschneidung ihrer Kompetenzen und die Kurie in Rom verfolgte die Stärkung der Lokalkirchen mit Misstrauen. Borromäus hatte deutlich die Auffassung vertreten, dass neben dem Papst die Bischöfe die leitenden Funktionen der Kirche innehaben sollten und die Lokalkirchen gefestigt werden müssten. Diese angedeuteten, wenig harmonischen Zwischentöne, welche die Amtsführung des Erzbischofs begleiteten, schienen vielen für das Verfahren der Heiligsprechung hinderlich zu sein. Es fand daher eine Art »Enthistorisierung« des Erzbischofs statt. In der Begründung seiner Kanonisierung wurden vier Tugenden genannt: Gottesliebe, Nächstenliebe, Verachtung der Welt und seiner selbst. Die Heiligkeit erscheint hier als Summe persönlicher Tugenden. Das Vorbild wird dadurch auf den privaten Bereich der Frömmigkeit und der Lebensgestaltung verwiesen. Das Amt des Bischofs mit seinen kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Auswirkungen wurde mit keinem Wort erwähnt. Zu diesem Befund fügt sich auch die Anordnung der Kongregation für die Riten, dass der Heilige im Gewand des Kardinals dargestellt werden müsse. Damit sollte seine bischöfliche Tätigkeit, die auch zu Konflikten und Auseinandersetzungen geführt hatte, in den Hintergrund treten, weil sie nur schwer mit den damaligen Vorstellungen einer übernatürlichen Heiligkeit zu verbinden war.[29]

Neben der uralten Memorialkultur der Heiligenverehrung, die an das Anniversarium anknüpft, ist für die römisch-katholische Gedächtniskultur auch das Jubiläum prägend. Allerdings ist das Jubiläum mit seiner Zeitkonzeption in der historischen Genese nicht wirklich geklärt. Für seine Herkunft wird auf das Jobeljahr aus dem Alten Testament verwiesen. In Leviticus 25 wird in Anlehnung an den wöchentlichen Sabbat jedes siebte Jahr als Sabbatjahr bezeichnet. Nach sieben Sabbatjahren, also nach 49 Jahren, folgte im 50. Jahr das Jobeljahr, das ein Erlassjahr für die Bewohner des Landes war. Dann sollten verdingte Knechte zu ihrer Sippe zurückkehren, verkaufter Grundbesitz sollte wieder an die ursprünglichen Besitzer übergehen und es sollte weder gesät noch geerntet werden. Ob und in welcher Form dieses Jobeljahr tatsächlich gefeiert wurde, ist umstritten, doch das Konzept wurde von der christlichen

#Buch_RZ.indb 329 17.10.2010 18:04:55

Tradition aufgenommen und die Idee des Erlasses in den theologischen Zusammenhang des Ablasses von Sündenstrafen eingefügt. So wurde im 12. Jahrhundert für die Teilnahme an einem Kreuzzug mit Bezug auf das Jobeljahr ein vollständiger Ablass gewährt. Mit gleichem Verweis bewilligte Papst Bonifaz VIII. im Jahr 1300 einen Jubiläumsablass. Rompilger hatten sich auf einen angeblich 100 Jahre zuvor gewährten vollkommenen Ablass berufen. Die Verdoppelung der alttestamentlichen Jobelperiode auf 100 Jahre begründete der Papst mit dem außergewöhnlichen Anlass und dem besonderen Rang Roms als Pilgerzentrum. Der Erfolg des Ablasses und die riesige Nachfrage der Gläubigen ließen allerdings die Perioden schnell zusammenschmelzen. Seit 1475 fanden diese Heiligen Jahre im Rhythmus von 25 Jahren statt.[30] Nach der reformatorischen Kritik des Ablasses brachen die Ablasskampagnen zwar ein. Doch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts und im 17. Jahrhundert entwickelten sich neben den ordentlichen Jubiläen im Heiligen Jahr die außerordentlichen Jubiläen, die der Papst für Regionen, Länder oder die gesamte Christenheit aus besonderen Anlässen festlegte. Im Zentrum dieser ordentlichen und außerordentlichen Jubiläen stand der vollkommene Ablass, wobei an die Stelle der Teilnahme am Kreuzzug, der Unterstützung des Kirchenbaus oder der Spenden jetzt Bittprozessionen und gemeinsames Gebet als Ablassleistungen traten. Im 17. Jahrhundert wurde durch die Verpflichtung auf Beichte *und* Kommunion die Zugehörigkeit zum römisch-katholischen Bekenntnis zunehmend betont. Das Jubiläum wurde zu einem Instrument der Festigung und Profilierung während der Konfessionalisierung.[31]

In der Hügellandschaft hinter Arona, wo Karl Borromäus geboren worden war, sollte im 17. Jahrhundert eine Memorialanlage mit Kolossalstatue, Seminar und Kirche entstehen.[32] Nach langer Planungsphase und vielen Verzögerungen wurde die Kolossalstatue 1697 aufgerichtet.[33] Auf den 300. Todestag des Heiligen wurde die Kolossalstatue 1883 bis 1884 überholt.[34] Aber wurde auch ein Jubiläum gefeiert? Wenn ja, erreichte es kaum die Ausmaße von

30 *Mitterauer*, Anniversarium (Anm. 28), 42-53; *Müller*, Jubiläum (Anm. 8), 31f.
31 *Iris Loosen*, Die »universalen Jubiläen« unter Papst Paul V., in: *Winfried Müller* (Hg.), Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus, Münster 2004, 117-137, hier 125-132.
32 *Andres Moser*, Arona. Ein Sacro Monte und eine Kolossalstatue für den heiligen Karl Borromäus, in: *Anderes / Carlen / Fischer / Grünenfelder / Horat* (Hg.), Kunst (Anm. 26), 15-47.
33 *Moser*, Arona (Anm. 32), 26-28.
34 *Moser*, Arona (Anm. 32), 16.
35 *Norbert Trippen*, Art. Borromäusenzyklika, in: LThK³ 2, 1994, 600; *Gisbert Knopp*, Die »Borromäusenzyklika« Pius' X. als Ursache einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung in Preussen, in: *Georg Schwaiger* (Hg.), Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, Göttingen 1976, 56-89.
36 Siehe *Johannes Kalwoda*, Die antimodernistische Borromäus-Enzyklika »Editae saepe« von 1910 und die österreichische Regierung unter Ministerpräsident Richard Freiherr von Bienerth, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 52 (2005) 53-62; *Mariano Delgado*, Die Enzyklika »Editae Saepe« Pius' X. vom 26. Mai 1910 und die Folgen, in diesem Band, 340-362.
37 Vaterland, 10. November 1910 (Nr. 262/1), 1.
38 Vaterland, 4. November 1910 (Nr. 257/2), 2; siehe Vaterland, 5. November 1910 (Nr. 258/1), 3; Vaterland, 10. November 1910 (Nr. 262/2), 1.
39 Vaterland, 10. November 1910 (Nr. 262/1), 1.

#Buch_RZ.indb 330 17.10.2010 18:04:55

Luthers Personaljubiläum. 1910 allerdings nahm Papst Pius X. das 300. Jahr der Heiligsprechung zum Anlass, eine Enzyklika zu erlassen, die sich gegen den »Modernismus« wandte. Mit dem abwertenden Begriff »Modernismus« bezeichnete der Papst alle Bestrebungen, die Glaube und Kultur miteinander zu versöhnen versuchten, vor allem den historisch-kritischen Zugang zur Bibel und zu den Dogmen sowie den Einbezug religiöser Erfahrungen. In der Reformation des 16. Jahrhunderts sah Pius X. die Wurzel des »Modernismus«. Das Gedenken an Borromäus bot ihm die Gelegenheit, die Reformatoren und ihre Fürsten scharf zu kritisieren. Im deutschen Kaiserreich führte die Enzyklika zu heftigen Debatten in Parlament und Presse. Nach diplomatischen Interventionen unterblieb die amtliche Publikation in Deutschland.[35] Die so genannte Borromäus-Enzyklika wurde auch in der Tagespresse Österreichs und der Schweiz ausführlich kommentiert.[36] Das 300-jährige Jubiläum diente hier den Auseinandersetzungen im Kulturkampf und der Abwehr innerkirchlicher Reformbewegungen. Die Feierlichkeiten zum Gedenken an den 300. Jahrestag der Heiligsprechung fanden aber auch im kirchlichen Rahmen des Anniversariums statt. In Rom wurde an Allerheiligen im Petersdom ein Pontifikalamt zu Ehren des Heiligen Karl Borromäus gefeiert. In der Kirche San Carlo ai Catinari wurde vom Freitag bis zum Sonntag, den 4., 5. und 6. November, morgens eine stille Messe, am Mittag ein Pontifikalamt und am späten Nachmittag eine Festpredigt gehalten. Ein Glasgemälde mit Bildern aus dem Leben des Erzbischofs wurde im Mailänder Dom enthüllt. Im Tessin wurde am 4. November ein Pontifikalamt zu Ehren des Schutzpatrons der Diözese in der Kathedrale Lugano ausgerichtet.[37] Die Kapuzinerklöster in der Schweiz begingen kirchliche Feiern mit Festpredigten. So wurde beispielsweise im Kapuzinerkloster Wesemlin ob Luzern am 4. und 5. November während der Konventmesse der Rosenkranz zu Ehren des Heiligen gebetet. Am Sonntag, den 6. November, wurde eine Andacht mit Predigt gehalten.[38] Auch der Urner Katholikentag am 11. November war dem Gedenken an Karl Borromäus gewidmet.[39]

Im Folgenden sollen exemplarisch die lutherische und die römisch-katholische Gedächtniskultur an den zwei vorgeführten Beispielen verglichen und damit zugleich ein zweites Fazit gezogen werden:

1 Beide Gedächtniskulturen sind ohne die uralte Memorialkultur der Heiligenverehrung nicht zu verstehen. Beide pflegen die Erinnerung an eine »heilige Person«. Luthers Geburts- und Todestag waren bereits im ausgehenden 16. Jahrhundert Anlass zum regionalen Gedenken.

2 Allerdings gibt es im Gedächtnis der »heiligen Person« deutliche Differenzen. Der verehrten Person kommt in der römisch-katholischen Gedächtniskultur eine mehrfache Rolle zu: Sie leistet Fürbitte vor Gott, bietet Hilfe und Schutz und sie dient als Vorbild. Für Luther selbst war lediglich die letzte Funktion akzeptabel. Die kultische Verehrung der Heiligen lehnte er

#Buch_RZ.indb 331 17.10.2010 18:04:55

ab. Er regte historisch bereinigte Sammlungen von Heiligenviten an, die als Vorbilder dienen konnten. Beigefügt wurden Persönlichkeiten, die sich um die Reformation verdient gemacht hatten. Bald sollte auch seine eigene Vita darunter nicht mehr fehlen.[40]

3 In der lutherischen Gedächtniskultur wird vor allem das »heilige Ereignis« und hier im Besonderen der »heilige Anfang« gefeiert. Die Publikation der Ablassthesen, die eng mit Luthers Leben verbunden ist, nahm eine tragende Stellung ein. Die Würdigung eines geschichtlichen Ereignisses birgt in sich die Tendenz zur Historisierung, die im 19. Jahrhundert mit dem Jubiläum zum 400. Geburtstag einen Höhepunkt erreichte. Bei Borromäus ist die Tendenz gerade umgekehrt, denn er wird enthistorisiert, um schließlich der Funktion der kultischen Verehrung zu dienen.

4 Als Heiliger ordnet sich Borromäus in ein Heer von Heiligen ein, die über das ganze Jahr im Kalender verteilt sind und deren jährlich in einem Anniversarium gedacht wird. Für die lutherische Gedächtniskultur hat die Feier der Reformation als »heiliger Anfang« eine singuläre Stellung. Diese ist zudem verbunden mit einer Person, die dadurch eine singuläre Stellung einnimmt. Dem Gedenken an Luther und die Reformation wurde der Rang eines Apostelfestes zugestanden. Damit nahm er den höchsten Rang ein, der im traditionellen Festkalender einem Heiligen zukommen konnte. Für die lutherische Orthodoxie war der Reformer das ausschlaggebende Kriterium für die richtige Lehre: »Gottes Wort und Luthers Lehr vergehen nimmermehr.«[41]

3 Das Jubiläum zum 400. Geburtstag Johannes Calvins 1909

Für die Genfer Reformation war der Ort des Gedächtnisses über Jahrhunderte nicht die Person Calvins, sondern die Abschaffung der römischen Messe und die Einführung der Reformation. Genf hing in hohem Maße vom benachbarten Herzogtum Savoyen ab. Im 13. Jahrhundert hatte der Bischof dem Hause Savoyen das Vidomnat, die städtische Gerichtsbarkeit über Laien, und die Festung auf der Rhoneinsel zum Lehen übertragen. Im 15. Jahrhundert sicherte sich das Herzogtum Savoyen das Vorschlagsrecht bei der Bischofswahl

40 *Ulrich Köpf*, Protestantismus und Heiligenverehrung, in: *Peter Dinzelbacher / Dieter R. Bauer* (Hg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 320-344, hier 333-336; *Angenendt*, Heilige (Anm. 28), 257f.
41 *Mitterauer*, Anniversarium (Anm. 28), 55; *Angenendt*, Heilige (Anm. 28), 258.
42 *E. William Monter*, Calvin's Geneva, New York/London/Sydney 1967, 29-63; *Hans Berner / Ulrich Gäbler / Hans Rudolf Guggisberg*, Schweiz, in: *Anton Schindling / Walter Ziegler* (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650, Bd. 5: Der Südwesten, Münster 1993, 278-323, hier 294-296; *Philip Benedict*, Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism, New Haven / London 2002, 77-82.

#Buch_RZ.indb 332 17.10.2010 18:04:56

und kontrollierte dadurch die Diözese Genf. Nachdem die Stadt zur Sicherung ihrer Privilegien 1519 ein Burgrecht mit Freiburg geschlossen hatte, schritt der Herzog von Savoyen ein und erzwang die Auflösung des Bündnisses. 1526 vereinbarte die Stadt ohne Rücksprache mit dem Bischof erneut ein Burgrecht mit Freiburg und Bern. Nach zermürbenden Streitigkeiten im Waadtland, der Handel und Verkehr beeinträchtigte, wurde Genf 1530 von Truppen des Herzogtums Savoyen belagert und schließlich durch ein Heer der Bündnispartner Freiburg und Bern wieder entsetzt. Der Herzog musste sich verpflichten, seine Hand von der Stadt zu lassen, und setzte dafür als Pfand die Waadt ein. Das politische und wirtschaftliche Streben Genfs nach mehr Unabhängigkeit wurde nach der Einführung der Reformation in Bern 1528 von einer verstärkten religiösen Komponente durchdrungen, denn Bern und Freiburg machten in Genf unterschiedliche Einflüsse geltend. Bern förderte in seinem Einflussbereich durchaus die reformatorische Bewegung: 1532 sandte es Guillaume Farel mit einem Geleitbrief nach Genf, um dort für die reformatorische Sache zu agitieren. Freiburg protestierte heftig, forderte die Ausweisung Farels und drohte Genf mit der Auflösung des Bündnisses. Am Karfreitag 1533 wurde der erste reformatorische Gottesdienst in Genf gefeiert. Der Berner Magistrat sandte im gleichen Jahr Pierre Viret nach Genf, um Farel zu unterstützen. Es blieb beim zähen religiösen Ringen in der Stadt. Den Umschwung leiteten die Wahlen im Februar 1534 ein, die den Anhängern der Reformation Vorteile verschafften. Im Mai löste Freiburg das Bündnis mit Genf auf, so dass in der Folge die Stadt allein auf Bern angewiesen war. In dieser Krise drängten Farel und Viret den Genfer Magistrat zur Übernahme der Reformation. 1535 verbot der Magistrat die Messe, und der Bischof musste die Stadt verlassen. Da das Herzogtum Savoyen seinen politischen Einfluss wahren wollte, versuchte es die Lage mit militärischen Mitteln zu klären und belegte die Stadt im Januar 1536 mit einer Proviantsperre. Jetzt erst griff auch Bern ein, zog nach Westen, besetzte das Waadtland und nahm Lausanne ein. Am 2. Februar marschierten die Berner in Genf ein. Bald wurde klar, dass die Berner dieselben Rechte wie zuvor Savoyen beanspruchten. Im Mai beschloss der *Conseil général*, die versammelte Bürgerschaft, den definitiven Beitritt zur Reformation. Im Juni verfügte der Rat die Abschaffung aller Feiertage mit Ausnahme des Sonntags. Der endgültige Übertritt zur Reformation war unter dem Druck der neuen politischen Machtverhältnisse erfolgt. Doch widersetzte sich Genf der politischen Vereinnahmung durch Bern, das überraschenderweise nicht auf seinen Ansprüchen beharrte. Im »Ewigen Vertrag« vom August 1536 erlangte die Stadt die uneingeschränkte Selbstverwaltung. Anders als Lausanne behauptete Genf seine politische Unabhängigkeit.[42]

Die Abschaffung der Messe, die Einführung der Reformation und die Befreiung von der savoyischen Oberherrschaft mit der Hilfe Berns sind eng miteinander verknüpft. Genf feierte mit der Einführung der Reformation immer

#Buch_RZ.indb 333 17.10.2010 18:04:56

auch die lange erstrittene politische Befreiung der Stadt. Auf dieser Linie liegt auch die Feier der so genannten *Escalade*. 1602 konnte der Versuch des Herzogs von Savoyen, die Stadt erneut zurückzuerobern nur knapp abgewendet werden. Dieses Scheitern der Erstürmung wurde danach jährlich als religiöses und gesellschaftliches Fest begangen.[43] Erst im Sommer 1536, nachdem die Reformation bereits eingeführt worden war, kam Calvin als Reisender durch die Stadt und wurde von Farel zum Bleiben genötigt. Doch Farel und Calvin stießen mit der Neuordnung von Kirche und Gottesdienst auf vehementen Widerstand. Bereits im Frühling 1538 wurden sie wieder aus der Stadt gewiesen. Die politischen und kirchlichen Umstände waren außerordentlich labil, was sich auch während der Abwesenheit Calvins erweisen sollte. 1541 kehrte Calvin zurück und setzte zusammen mit Farel die Ausgestaltung der Reformation fort. War der Anfang der lutherischen Reformation, die Publikation der Thesen, eng mit der Person Luthers verbunden, hing der Anfang der Reformation in Genf ungleich weniger stark mit einer einzelnen Person zusammen.

Erst 1909 wurde Calvins 400. Geburtstag öffentlich mit einem großen Fest in Genf gefeiert. Während der Vorbereitungen wurde vor allem die Errichtung eines Reformationsdenkmals in Genf ins Auge gefasst. Für das Jubiläum und das Denkmal wurden mehrere Argumente vorgebracht: Zum einen seien in anderen Ländern, den Vereinigten Staaten von Amerika, Großbritannien, Frankreich, Deutschland, Holland, Ungarn, Belgien und Böhmen bereits Vorbereitungen für das Jubiläum im Gange. Genf könne die Ehre, die Organisation der Gedenkfeierlichkeiten zu übernehmen, nicht anderen überlassen. Vielmehr erwarteten diese Nationen von Genf eine eigene Initiative. Zum anderen wurde auf die enorme Bedeutung hingewiesen, welche die Reformation in Genf für die neuzeitliche Geschichte gehabt habe. Calvin habe zur Überwindung des Absolutismus und zum Triumph moderner Freiheit beigetragen. Weiter wurde der Vorzug eines Denkmals gegenüber einem Museum, einer Bibliothek oder

43 *Olivier Fatio/Béatrice Nicollier*, Comprendre l'Escalade. Essai de géopolitique genevoise, o. O. [Genève] 2002, 71-79.
44 *Christoph Strohm*, Calvinerinnerungen am Beginn des 20. Jahrhunderts. Beobachtungen am Beispiel des Genfer Reformationsdenkmals, in: *Stefan Laube/Karl-Heinz Fix* (Hg.), Lutherinszenierung und Reformationserinnerung, Leipzig 2002, 211-225, hier 216-219.
45 *Bernard Cottret*, Calvin. Eine Biographie, Stuttgart 1998, 308-310; *Willem van't Spijker*, Calvin. Biographie und Theologie, Göttingen 2001, 202; *Olivier Millet*, Kunst und Literatur, in: *Herman J. Selderhuis* (Hg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, 413-422, hier 414-418; *Strohm*, Calvinerinnerungen (Anm. 44), 212; *Alain Dufour*, Théodore de Bèze. Poète et théologien, Genève 2006, 196-199.
46 Johannes Calvins Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausgabe bearb. u. übers. v. *E. F. Karl Müller*, Neukirchen 1910, 2., um ein ausführliches Bibelstellen- u. Sachregister verm. u. durchges. Aufl., Neukirchen 1928; Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung, v. *Rudolf Schwarz*, 2 Bde., Tübingen 1909, erneute Aufl., 3 Bde., Neukirchen Kreis Moers 1961-1962; *Hans-Georg Ulrichs*, »Der erste Anbruch einer Neuschätzung des reformierten Bekenntnisses und Kirchenwesens«. Das Calvin-Jubiläum 1909 und die Reformierten in Deutschland, in: *Harm Klueting/Jan Rohls* (Hg.), Reformierte Retrospektiven. Vorträge der zweiten Emder Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus, Wuppertal 2001, 231-265, hier 235-242.

#Buch_RZ.indb 334 17.10.2010 18:04:56

der Stiftung eines Lehrstuhls darin gesehen, dass solche Denkmäler für ein breiteres Publikum zugänglich und verständlich seien. Schließlich wurde unterstrichen, dass Calvin für sich zwar weder Grabstein noch Inschrift gewollt habe, damit aber ein Denkmal für die Genfer Reformation und ihre kulturellen Auswirkungen nicht ausgeschlossen seien.[44]

Wichtige Argumente wurden hier angeführt: Calvins Theologie, die ganz der Ehre und der Souveränität Gottes und seiner Gnade gegolten hatte, schloss die Verehrung von Personen aus. Keine menschliche Autorität, keine menschliche Tradition sollte die ausschließliche Orientierung an der Heiligen Schrift mindern. Calvin selbst hatte vor seinem Tod verfügt, dass er anonym auf dem Friedhof *Plainpalais* beerdigt würde, um zu verhindern, dass sein Grab als Gedenkstätte zur Verfügung stehen könnte. Allerdings wurde auch in der reformierten Tradition die Erinnerung an die Väter im Glauben durch Sammlungen der Lebensbilder wachgehalten. Theodor Beza stellte eine Sammlung von Zeugen der Reformation mit Holzschnitten und kurzen biographischen Texten zusammen. Von Calvin gab es schon zu seinen Lebenszeiten Porträts. Calvin hatte Bilder nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern die bildenden Künste als Gaben Gottes gewürdigt.[45]

In Deutschland entstand eine heftige Kontroverse über die Art der Projekte, die aus Anlass des Calvinjubiläums gefördert werden sollte. Schon früh wurde angeregt, eine Stiftung oder einen Fonds einzurichten, um bedürftige Reformierte im In- und Ausland oder die Ausbildung theologischer Dozenten zu unterstützen. Ein Denkmal, wie es in Genf in Planung war, wurde als wenig sinnvoll erachtet. Der Präses des Hugenotten-Vereins setzte sich aber energisch für die Unterstützung des Reformationsdenkmals in Genf ein. Die Frage, ob Denkmal oder Stiftung oder beides zusammen, wurde leidenschaftlich diskutiert. Der Reformierte Bund entschied sich schließlich für die Unterstützung des Genfer Reformationsdenkmals und die Errichtung eines Calvinfonds. Ein weiteres wichtiges Anliegen war auch, Leben und Wirken Calvins besser zu erschließen. Daher wurde eine neue deutsche Übersetzung der *Institutio* in Auszügen sowie eine Auswahl der Briefe Calvins in deutscher Übersetzung in Angriff genommen und herausgegeben.[46]

Die erwähnte theologische Zurückhaltung Calvins hatte sicherlich Auswirkungen auf die reformierte Gedächtniskultur, die in erster Linie die Reformation und ihre Einführung feierte. Aber Genf erinnerte sich immer auch daran, dass die Stadt mit der Reformation zur unabhängigen Republik geworden war. Zum zentralen Gedächtnisort der Reformation wurde daher nicht die Rückkehr Calvins 1541 und die Einführung der *Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève*, sondern die Abschaffung der Messe und die Einführung der Reformation. Unter diesem Eindruck konnte der Rektor der Akademie 1635 die Reformation als Akt der Vorsehung Gottes deuten. Gott habe durch die Reformation der Stadt die Freiheit und der Kirche das Heil gegeben. Ein Jahr-

#Buch_RZ.indb 335 17.10.2010 18:04:56

hundert später wurde die Reformation als Anfang der Aufklärung gefeiert. Die Reformation habe die widersinnigen Dogmen bekämpft, die Gewissen befreit und die moralischen Sitten gestärkt. Seit 1815 war Genf ein konfessionell gemischter Kanton. Die Kirche war zwar noch mit dem Staat verbunden, doch übernahm dieser bei der Organisation des Jubiläums 1835 keine offizielle Funktion mehr. Zugleich haben sich von der *Eglise nationale protestante de Genève* die erwecklichen Kreise des *Réveil* abgelöst. Beim Jubiläum wurden die unterschiedlichen Interpretationen der kirchlichen Lager sichtbar. Die *Eglise nationale* deutete die Reformation als patriotisches, genferisches Ereignis. Die Reformation stand für den Fortschritt der Wissenschaften und für die politische Erneuerung im Liberalismus. Die Mitglieder sowohl des *Réveil* als auch der römisch-katholischen Kirche haben gegen diese Deutungen vehement opponiert. Die Erweckten verwiesen auf theologische Grundlagen wie die Rechtfertigung durch Christus allein, welche die Reformation wieder entdeckt hatte, und die Katholiken bemerkten trocken, dass das Vaterland und der Calvinismus keine Synonyme mehr seien, weil der Kanton längst konfessionell vermischt sei.[47]

Obwohl 1909 Calvins Geburtstag der Anlass für das Jubiläum war, lag der Akzent der Würdigung ebenfalls deutlich auf der Reformation. In einer offiziellen Publikation zum Jubiläum wird in einem historischen Überblick zur Kirche Genfs ausdrücklich festgehalten, dass Calvin keineswegs der Gründer dieser Kirche gewesen sei.[48] Calvins Person wird mit Blick auf sein Schaffen in Genf sowie seine Wirkungen über Genf hinaus charakterisiert. Herausgehoben wird die Entstehung einer neuen Organisation der Kirche, die gegenüber dem Staat ihre Unabhängigkeit bewahrt und durch die presbyterial-synodale Verfassung die unabdingbare Einheit und die notwendige Freiheit erlangt habe. Damit sei die Herrschaft des Klerus gebrochen und die Demokratie in die Kirche eingeführt worden. Die Kirche Genfs habe die Bildung gefördert und Verfolgte aufgenommen. Dank Calvin sei durch Gottes Wille Genf für eine gewisse Zeit zur Stadt auf dem Berge geworden und habe mit ihrem Licht einen großen Teil des Globus erhellt. Damit wurde die internationale Rolle Genfs herausgehoben.[49]

Das Reformationsdenkmal war das herausragende Projekt der Jubiläumsfeiern in Genf 1909. Es erinnert nicht an eine Einzelfigur, sondern an die Reformation als historisches Ereignis, das politisch und sozial umwälzende

47 *Olivier Fatio*, Quelle Réformation? Les commémorations genevoises de la Réformation à travers les siècles, in: Revue de Théologie et de Philosophie 118 (1986) 111-130, hier 111-123; *Strohm*, Calvinerinnerungen (Anm. 44), 213f.
48 *A. Guillot*, Coup d'oeil historique sur l'Eglise de Genève du XVI[e] siècle à nos jours, in: Les Jubilées de Genève en 1909, Genève 1909, 1-12, hier 1a.
49 *Guillot*, Coup d'oeil (Anm. 48), 2b-3b.
50 *Strohm*, Calvinerinnerungen (Anm. 44), 220-222.
51 *Strohm*, Calvinerinnerungen (Anm. 44), 223-225.
52 *Assmann*, Religion (Anm. 6), 17.

#Buch_RZ.indb 336 17.10.2010 18:04:56

Wirkungen hatte. Auf einer 100 Meter breiten Wand wird ein ganzes Programm der Reformation vor Augen geführt. In der Mitte stehen vier Figuren, die Reformatoren Guillaume Farel, Johannes Calvin, Theodor Beza, der Nachfolger Calvins, und John Knox, die Schlüsselfigur der Reformation in Schottland. Links und rechts flankieren je drei Skulpturen das Zentrum. Es handelt sich um politische Führer aus Frankreich, den Niederlanden, England, Deutschland, Ungarn und der Neuen Welt, welche das reformatorische Gedankengut aufgenommen und in die Welt hinausgetragen haben. Acht Reliefs mit Texten widmen sich politischen Ereignissen der Reformation, beispielsweise der Unterzeichnung des Edikts von Nantes 1598, das den Hugenotten Duldung und Gewissensfreiheit in Frankreich zugestand. Ein zu starker konfessionalistischer Ausdruck sollte offenbar vermieden werden, denn an Zwingli und Luther wird zwar erinnert, aber lediglich mit Inschriften in Steinquadern an den zwei Enden der Skulpturwand. Auch auf die Jahre 1536 und 1602 als Gedächtnisorte für die Befreiung von der Vorherrschaft Savoyens und für die Bewahrung dieser Freiheit wird am Rand des Monuments hingewiesen.[50] Die Genfer Reformation wurde als moderne, kulturelle Kraft dargestellt, die Gesellschaft, Politik und Wirtschaft mitgestaltet, was zu Recht kritisch hinterfragt wurde.[51] In diesem Gesamtprogramm hat Calvin zwar eine zentrale Rolle inne, doch reiht er sich ein in eine Zahl von Theologen, Politikern und Ereignissen, welche die Reformation über seine Zeit und über Genf hinausgetragen haben.

Jubiläen sagen, das haben wir gesehen, mindestens so viel über die eigene Gegenwart wie über die erinnerte Vergangenheit aus. Es ist daher der Mühe wert, sich die eigene konfessionelle Gedächtniskultur zu vergegenwärtigen, und sich zu fragen, mit welchen Akzenten ein Jubiläum heute zu begehen sei. Dazu seien abschließend lediglich drei Aspekte genannt:

1 Im Vergleich mit der römisch-katholischen Gedächtniskultur spielt die Person Calvins für die reformierte Gedächtniskultur eine hervorragende Rolle, erreicht aber nicht die Stellung, die Luther für die lutherische Gedächtniskultur einnimmt. Calvin war nicht der Gründer der Genfer Kirche. Seine Person wurde jeweils in engem Zusammenhang mit dem Ereignis der Reformation und seinem Wirken für diese gewürdigt. Personaljubiläen wurden daher für Calvin erst spät gefeiert. Diesem Umstand muss ein Personaljubiläum dringend Rechnung tragen. Calvins Leben und Wirken muss im Gesamtzusammenhang der Reformation zur Sprache kommen. Dazu ist die eingehende Lektüre der Schriften, die mittlerweile in ausgezeichneten Editionen vorliegen, notwendig, um sie dann auf ihr Sinnpotential für die Gegenwart zu befragen.

2 Konfessionelle Gedächtniskulturen stabilisieren und vermitteln kollektive Identitäten. Sie sind daher, wie wir bei allen drei Beispielen gesehen haben, auch anfällig für ideologische Verzerrungen. Denn in dieses Gedächtnis schreibt sich die Gesellschaft mit ihren Normen und Werten ein.[52] Es ist daher

#Buch_RZ.indb 337 17.10.2010 18:04:56

notwendig, ein kritisches Auge auf die geschaffenen Feindbilder zu werfen, und zu klären, welche Erinnerungen das konfessionelle Gedächtnis damit ausschließt. Die Erinnerung der anderen gilt es anzuerkennen und zu fragen, wie eine gemeinsame Erinnerung der Vergangenheit möglich ist. Konkret heißt dies, dass die Feier konfessioneller Jubiläen in einem ökumenischen Rahmen unumgänglich ist.

3 Die reformierte Gedächtniskultur hat früh eine europäische Komponente eingeschlossen. Die traditionellen Stammlande der reformierten Kirchen in Europa und später in den USA waren jeweils beteiligt. Wie aber feiern heute Kirchen, die sich zur reformierten Konfessionsfamilie zählen, das Calvinjubiläum in Afrika, in Asien oder in Südamerika?[53] Welche Perspektive haben sie auf die Person Calvins? Wie lesen sie Calvins Texte? Was heißt für sie »Reformation«? Welche Erinnerungen sind für sie tragend? Und – haben sie überhaupt Anlass zum Feiern?

53 Siehe zum Beispiel Bulletin sek – feps 2/2009. Sonderausgabe »calvin09« als Beilage zur Reformierten Presse, Nr. 22, 2009.

#Buch_RZ.indb 338 17.10.2010 18:04:56

Zusammenfassung
Aus aktuellem Anlass widmet sich der vorliegende Beitrag konfessionellen Gedächtniskulturen. Gedächtnis greift aus der Gegenwart heraus auf die Vergangenheit zurück. Gedächtniskulturen bezeichnen Formen der Bezugnahme von Gruppen oder Institutionen der Gegenwart auf Ereignisse der Vergangenheit. Der Beitrag setzt sich zum Ziel, exemplarisch zu untersuchen, welche Inhalte auf welchen Wegen und in welchen Formen in Erinnerung gehalten werden. Ausgewählt wurden drei Jubiläen, der 400. Geburtstag Martin Luthers 1883, der 300. Jahrestag der Heiligsprechung Karl Borromäus' 1910 sowie der 400. Geburtstag Johannes Calvins 1909. An diesen Beispielen werden prägende Elemente der evangelisch-lutherischen, der römisch-katholischen und der evangelisch-reformierten Gedächtniskulturen dargelegt, Übereinstimmungen festgestellt und Unterschiede aufgezeigt. Der Vergleich ermöglicht es, die unterschiedlichen Typen der konfessionellen Gedächtniskulturen in ihren Konturen zu skizzieren.

Abstract
This article is concerned with confessional cultures of memory. If memory reaches from the present into the past, the concept of cultures of memory indicates ways in which groups or institutions relate to past events. This paper focuses on confessional cultures of memory in order to investigate the content of memory, the methods by which it is preserved, and the forms in which memory is held. Here we examine three examples: the 400th anniversary of Luther's birth in 1883, the 300th anniversary of the canonization of Carlo Borromeus in 1910 and the 400th anniversary of Calvin's birth in 1909. Typical elements of Lutheran, Catholic and Protestant Reformed Church cultures of memory are uncovered, and areas of similarity and difference revealed. This comparison makes it possible to sketch the outlines of the different types of confessional cultures of memory.

#Buch_RZ.indb 339 17.10.2010 18:04:56

Die Borromäus-Enzyklika »Editae saepe« Pius' X. vom 26. Mai 1910 und die Folgen

von Mariano Delgado

Ein päpstliches Wort in einer Enzyklika, gehalten in der üblichen kurialen Prosa und unter Wiederholung der längst bekannten römischen Sicht über die Reformation und die Reformatoren, verletzt die Gefühle der Protestanten und verursacht eine tiefe diplomatische Krise; der Kardinalstaatssekretär, der vom Inhalt dieses Wortes im Voraus nicht unterrichtet worden war, muss den Feuerwehrmann spielen und beschwichtigen; der Papst selbst lässt durch eine Note im »Osservatore Romano« klarmachen, dass das Gesagte doch nicht so gemeint war, wie es verstanden wurde … Dazu noch weist er an, dass seine Enzyklika, die an alle Patriarchen und Bischöfe der katholischen Kirche gerichtet war, von den katholischen Bischöfen und der katholischen Presse Deutschlands nicht verbreitet werden solle. So ließe sich die Krise, welche die so genannte Borromäus-Enzyklika »Editae saepe« Pius' X. vom 26. Mai 1910 auslöste,[1] kurz zusammenfassen. Nach einer kurzen Darstellung des Inhalts der Enzyklika, werde ich die Reaktionen im Deutschen Reich kurz skizzieren, um mich dann auf diejenigen in der Schweiz zu konzentrieren. Einige Überlegungen werden abschließend folgen.

1 Die Enzyklika »Editae saepe«

Die Enzyklika wurde zur 300jährigen Wiederkehr der Heiligsprechung des katholischen Reformers Karl Borromäus veröffentlicht. Selbst die Protestanten erkennen an, dass der Papst das Gedenken eines Mannes, der das tridentinische Reformprogramm wie kaum ein anderer verkörperte, nicht vergessen konnte. Mitten in einer Epoche, die man bekanntlich ein »Zweites Konfessionelles Zeitalter«[2] genannt hat, war ein solches Gedenken mehr als ge-

1 Die Enzyklika wird nach folgender Übersetzung zitiert: *M. Hage* [Pseud. von *Hugo Gördes*], Die Borromäus-Enzyklika und ihre Gegner. Mit einer Übersetzung der Enzyklika als Anhang, Wiesbaden ²1910.

2 Siehe dazu *Olaf Blaschke*, Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft 26 (2000) 38-75.

3 Phil 3,18.

4 Phil 3,19.

#Buch_RZ.indb 340 17.10.2010 18:04:56

boten. Pius X. ging es mit der Borromäus-Enzyklika aber nicht nur darum, die Verdienste des hl. Bischofs von Mailand in Erinnerung zu rufen. Vielmehr dient ihm Borromäus als Anlass, zwischen der wahren und der falschen Reform der Kirche zu unterscheiden, und dies nicht nur mit Blick auf die Ereignisse des 16. Jahrhunderts, sondern auch und vor allem angesichts der Modernismusgefahr, die in der Enzyklika explizit wie implizit immer wieder durchschimmert. Die Adressaten sind die Katholiken, und diesen wird die römische Sicht der wahren Kirchenreform in Erinnerung gerufen.

Nach einem ersten Abschnitt über die Rolle der Heiligen in der Kirche, wird der hl. Karl als der wahre Reformator vorgestellt; es folgt ein kurzes Kapitel über die falschen Reformatoren sowie ein langes über die nötigen Reformen. Diese betreffen die Lehre, die christlichen Schulen, die Glaubenspredigt und die Sitten. Ein weiteres langes Kapitel ist den Quellen der Reform gewidmet, die in der Spendung der Sakramente sowie dem Apostolat des Klerus und der Laien bestehen. Es folgen ermutigende Überlegungen über die nötige Geduld und Stärke, die man im Kampf um die wahre Reform der Kirche brauche, sowie mahnende Worte angesichts der Verschwörung gegen die Kirche, die in der modernen Welt zu beobachten sei. Die Botschaft für die Katholiken ist klar: Sie sollen angesichts der Modernisten, die gleich den Reformatoren des 16. Jahrhunderts eine falsche Reform der Kirche intendieren, wachsam sein und eine wahre Reform in Kommunion mit Rom nach Art des hl. Borromäus anstreben. Dass der Antimodernisteneid am 1. September desselben Jahres 1910 von Pius X. eingeführt wurde, spräche für eine solche Interpretation, in der die Reformatoren des 16. Jahrhunderts nicht nur als negative Folie für den wahren Reformator Borromäus dienen, sondern auch als Vorläufer der »Modernisten«. So weit, so gut, und niemand – außer vielleicht einige Modernisten – hätte sich aufgeregt, wenn die Enzyklika das Wirken Borromäus' nicht mit solchen Werturteilen über die Reformation, die Reformatoren und die Fürsten, die ihnen folgten, eingeführt hätte: »Eine solche wunderbare Einwirkung der göttlichen Vorsehung auf die von der Kirche geförderte Reformarbeit tritt klar und deutlich in dem Jahrhundert hervor, das zur Stärkung der Guten den hl. Karl Borromäus entstehen sah. Damals tobten die Leidenschaften, die Kenntnis der Wahrheit war verwirrt und verdunkelt, es war ein beständiger Kampf mit dem Irrtum, und die menschliche Gesellschaft stürzte sich dem Unheil entgegen und schien dem Verderben preisgegeben. Und unter diesen Umständen traten stolze und widerspenstige Menschen auf, ›Feinde des Kreuzes Christi‹,[3] Menschen mit ›irdischer Gesinnung, deren Gott der Bauch war‹[4]. Diese verlegten sich natürlich nicht auf die Verbesserung der Sitten, sondern auf die Leugnung der Dogmen, sie vermehrten die Unordnung und ließen für sich und andere der Zügellosigkeit freien Lauf, oder sie untergruben wenigstens, mit Verachtung der maßgebenden Führerschaft der Kirche und im Gefolge der Leidenschaften verkommener Fürsten und Völker, mit einer gewissen Tyrannei

#Buch_RZ.indb 341 17.10.2010 18:04:56

Lehre, Verfassung und Disziplin der Kirche. Dann ahmten sie jene Gottlosen nach, denen die Drohung gilt: ›Wehe euch, die ihr das Gute bös und das Böse gut meint‹,[5] und nannten den rebellischen Wirrwarr und die Verkehrtheit des Glaubens und der Sitten Reform und sich selbst Reformatoren. In Wahrheit aber waren sie Verführer, und indem sie durch Streitigkeiten und Kriege die Kräfte Europas erschöpften, haben sie die Empörung und den Abfall der modernen Zeiten vorbereitet, in denen sich die drei Arten von Kampf, die früher getrennt waren, und aus denen die Kirche immer siegreich hervorging, zu einem einzigen vereinigt haben: die blutigen Kämpfe der ersten Zeit, dann die innere Pest der Häresien, endlich, unter dem Namen der evangelischen Freiheit jene Verderbtheit der Sitten und eine Verkehrtheit der Disziplin, zu der vielleicht das Mittelalter nicht gelangt war.«[6]

Zwar entsprach dies der althergebrachten Sicht Roms, das die Reformatoren bereits im 16. Jahrhundert »Feinde des Kreuzes Christi« nannte, »deren Gott der Bauch« sei, während für die Protestanten diese Worte eher auf den Papst zuträfen.[7] Aber zu Beginn des 20. Jahrhunderts wirkte dies vielfach wie ein Anachronismus. So dürfte es verständlich sein, dass nach der Borromäus-Enzyklika ein »Sturm der Entrüstung« durch die protestantische Welt ging, vor allem durch Deutschland, aber auch durch die Niederlande, Großbritannien und natürlich auch durch die Schweiz. Man hat aber dabei auch den Eindruck, dass diese Entrüstung von vielen Protestanten in gemischtkonfessionellen Ländern als willkommene Gelegenheit zur Stärkung der eigenen Identität und manchmal sogar als Lunte zur Entfachung des Feuers eines neuen Kulturkampfes benutzt wurde.

2 Die Reaktionen in Deutschland

Die Vorgänge in Deutschland sind u. a. von Karl Bachem historisiert worden.[8] Er spricht nicht ohne Grund von einer »gewaltigen Hetze« des gesamten Liberalismus und des Evangelischen Bundes »gegen das Papsttum und die katholische Kirche«, die sich zugleich »gegen das Zentrum« und dessen »Machtgelüste« und »Herrschaftsbestrebungen« richtete.[9] Die Katholiken im Allgemeinen und die Zentrumspartei als ihr politischer Arm waren aus dem Kulturkampf gestärkt und selbstbewusst hervorgegangen. Dem Zentrum war es sogar gelungen, ein überkonfessionelles Zweckbündnis mit der Partei der konservativen Protestanten zu schmieden, das sich zwischen Sozialisten und Liberalen nicht nur gut behaupten konnte, sondern gute Chancen hatte, bei den bevorstehenden Wahlen die Machtfrage für sich zu entscheiden. In dieser Situation kam der päpstliche Fauxpas in der Borromäus-Enzyklika den Liberalen und dem Evangelischen Bund gut gelegen.

In der ultramontanen Geschichtsschreibung wird hervorgehoben, dass die Protestanten eine tendenziöse Übersetzung der anstößigen Stellen der En-

#Buch_RZ.indb 342 17.10.2010 18:04:56

zyklika zunächst verbreiteten: »So wurde namentlich der Ausdruck: ›Inter haec superbi ac rebelles homines consurgebant inimici Crucis Christi‹ … ›qui terrena sapiunt‹ … ›quorum Deus venter est‹ zunächst übersetzt mit ›Männer viehischen Geistes‹ oder ›viehischer Gesinnung‹, statt irdischen Geistes oder irdischer Gesinnung. Es geschah das auf Grund einer Mitteilung des Evangelischen Bundes, welche an nicht weniger als 400 Zeitungen ergangen war. Am Tage nachher widerrief zwar der Evangelische Bund diese Übersetzung, indem er sie mit der Verstümmelung eines Telegramms aus Rom erklärte. Doch dauerte es noch ziemlich lange, bis sie überall aufgegeben war. Der Ausdruck ›perversio fidei‹, gleich Verkehrung, Umsturz des Glaubens, wurde wiedergegeben mit ›Perversität des Glaubens‹ usw. Die biblischen Ausdrücke ›irdischer Gesinnung‹ und ›deren Gott der Bauch ist‹, wurden meist wiedergegeben ohne die Anführungszeichen, welche auf die biblische Herkunft hinweisen, und ohne die in der Enzyklika nach feststehender Übung hinzugefügte genaue Angabe der Fundstelle: Phil III. 18, 19.«[10]

Man wird aber zugeben müssen, dass selbst im amtlichen lateinischen Wortlaut und in der oben zitierten katholischen deutschen Übersetzung die betreffende Stelle über die Reformation, die Reformatoren und ihre Fürsten um 1900 nur anstößig klingen musste. Denn die darin begegnenden Urteile über die protestantische Reformation trugen nicht dem Stand »der geschichtlichen Forschung« Rechnung; sie nahmen keine Rücksicht »auf die psychologischen Rückwirkungen« auf die Anhänger der Reformation und die deutschen Fürsten, die doch direkte Nachkommen der reformierenden Fürsten des 16. Jahrhunderts waren; und schließlich bedachten sie auch nicht »die politischen Folgen« für die Katholiken und ihre politischen Parteien in gemischtkonfessionellen Ländern, die gerade einen harten Kulturkampf hinter sich hatten.[11]

Die Chronik berichtet, dass der Evangelische Bund und viele protestantische Körperschaften von Anfang an leidenschaftlich und kulturkämpferisch agitierten und die Äußerungen der liberalen Presse »noch heftiger waren«, während

5 Jes 5,20.
6 *Hage*, Die Borromäus-Enzyklika (Anm. 1), 48f. Als Hauptverfasser der Enzyklika gilt der spanische Kapuzinerkardinal Vives y Tuto, während der Passus über die Reformation, die Reformatoren und deren Fürsten auf Msgr. Benigni zurückgehen dürfte. Siehe *Karl Bachem*, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei, Köln 1930, 331 (siehe dort auch Lit. über die Rezeption der Enzyklika).
7 In seiner Auslegung von Phil 3,18-19 schreibt z. B. Martin Luther: »So heißt uns der Papst ›Feinde des Kreuzes Christi‹ und alle, die ihm nicht gehorchen. Er hat das Kreuz Christi lieb wie die Bauern die Spieße. Wenn's einen Feind des Kreuzes Christi gibt, dann ist's der Papst; denn er verfolgt ohne Unterlaß das Wort vom Kreuz Christi und vom Leiden Christi […] Er selbst ist ein Feind Christi und seines Kreuzes. […] Wer ist der Gott des Papstes? Er hat einen rechten Gott! Den ›Bauch‹, den Gott aller, die ihm anhangen.« D. Martin Luthers Epistel-Auslegung, Bd. 3: Die Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser, Göttingen 1973, 230.
8 Siehe *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6).
9 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 329.
10 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 334. Siehe die Gegenüberstellung der getreuen deutschen Übersetzung aus dem lateinischen Text mit der von der »Deutsch-Evangelischen Korrespondenz« verbreiteten in: *Hage*, Die Borromäus-Enzyklika (Anm. 1), 14.
11 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 332f.

#Buch_RZ.indb 343 17.10.2010 18:04:56

die katholische Presse in die größte Verlegenheit geriet und nicht wusste, wie sie sich verhalten sollte. »Sie brachte und sagte zur Sache so wenig als möglich.«[12] Dass ein neuer Kulturkampf doch nicht entfacht werden konnte, hängt nicht zuletzt mit der besonnenen Haltung der Regierung und des Reichskanzlers Bethmann zusammen, aber auch mit der Bereitschaft Roms, Missverständnisse aus dem Weg zu räumen. An einem neuen Kulturkampf war niemand interessiert. So ließ der Kaiser am 7. Juni diplomatisch verlauten, er bezweifle, »dass der Papst seiner Kundgebung den Sinn unterlegt habe, der bisher aus ihr herausgelesen worden ist«.[13] Somit baute er dem Papst eine goldene Brücke, damit sich dieser in ähnlichem Sinne äußern und zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten unterscheiden konnte. Dennoch wurden die üblichen Wege beschritten, diplomatischen Unmut anzuzeigen, denn von konservativer, freikonservativer und nationalliberaler Seite lagen Interpellationen vor, um die Angelegenheit im preußischen Abgeordnetenhaus zu verhandeln: »Der Reichskanzler beauftragte den preußischen Gesandten beim Hl. Stuhle, bei der Päpstlichen Kurie förmliche Verwahrung einzulegen. Der bayerische Gesandte erhielt Anweisungen nach ähnlicher Richtung von seiner eigenen Regierung. Der König von Sachsen, welcher als katholischer Fürst gegenüber einem fast ganz protestantischen Lande in einer besonders misslichen Lage war, wandte sich mit einem Handschreiben an den Papst, was er seinem protestantischen Ministerium förmlich zu eröffnen für notwendig fand.«[14] Die diplomatischen Kanäle verfehlten nicht ihre Wirkung, denn am 8. Juni, noch bevor die erwähnten drei Interpellationen am 9. Juni im Abgeordnetenhaus verhandelt werden konnten, brachte der »Osservatore

12 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 335.
13 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 335.
14 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 335.
15 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 336.
16 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 338.
17 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 336.
18 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 343. Hage beschreibt den politischen Missbrauch der Enzyklika durch den Evangelischen Bund folgendermaßen: »Sie ist die Peitsche, mit der der Evangelische Bund die Konservativen in die Hürde zu treiben versucht, die er für Protestanten einrichten will.« *Hage*, Die Borromäus-Enzyklika (Anm. 1), 42. Das Sprengen des Bündnisses zwischen den Konservativen und dem Zentrum war ein alter Wunsch liberaler Kreise. Daher war die Enzyklika für diese eher ein Segen, wie die »Tägliche Rundschau« freudig zugab. Auch wenn das genannte Bündnis auf die Dauer nicht gefährdet wurde, so sorgte die Enzyklika für eine kurzfristige Verstimmung bei den Konservativen, auf die das Zentrumsorgan die »Kölnische Volkszeitung« folgendermaßen reagierte: »Der zehnte Pius, dieser leidenschaftliche Feind der Reformatoren, ist selbst wider Willen zum Reformator Germaniae geworden, zu einem kleinen Erneuerer Deutschlands. Was heißes Bemühen der deutschen Politik nicht gelang, das hat er spielend geleistet; auf Zeit wenigstens Zentrum und Konservative zu trennen, den alten Block wiederherzustellen«. Nach SKZ vom 16. Juni 1910, 241.
19 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 341.
20 In der vom Kardinalstaatssekretär unterzeichneten Note für den preußischen Gesandten vom 13. Juni heißt es »Der Heilige Stuhl glaubt, dass der Ursprung dieser Erregung darauf zurückzuführen ist, dass der Zweck nicht richtig erkannt worden ist, auf den die Enzyklika gerichtet war, und dass daher einige ihrer Sätze in einem Sinne ausgelegt worden sind, der den Absichten des Heiligen Vaters völlig fremd ist. Es liegt daher dem unterzeichneten Kardinal daran, zu erklären, dass Seine Heiligkeit mit wahrem Bedauern die Nachrichten von einer solchen Erregung vernommen hat, da – wie schon öffentlich und formell erklärt worden ist – irgendwelche Absicht, die Nichtkatholiken Deutschlands oder dessen Fürsten zu kränken, seiner Seele ganz und gar fernlag.« Nach der SKZ vom 23. Juni 1910, 254.
21 So der Bericht im Ersten Morgenblatt der NZZ vom 18. Juni 1910, Frontseite.

#Buch_RZ.indb 344 17.10.2010 18:04:56

Romano« folgende Note: »Angesichts der in Deutschland durch irrtümliche Interpretation und wenig getreue Übersetzung der jüngsten Enzyklika hervorgerufenen Bewegung sind wir zu folgender Erklärung ermächtigt: Der Hl. Vater hat in der Borromäus-Enzyklika, welche dazu diente, die Irrtümer der Modernisten zu bekämpfen, absolut nicht, wie aus dem Text hervorgeht, die Intention gehabt, die Nichtkatholiken Deutschlands und ihre Fürsten zu beleidigen. In der Enzyklika befinden sich einfach einige geschichtliche Werturteile über die Zeit des hl. Karl Borromäus; aber es werden weder die Völker noch die Fürsten eines bestimmten Landes namhaft gemacht. Übrigens ist zu berücksichtigen, dass es sich dabei um Katholiken jener Zeit handelte, welche sich gegen die Lehre und Autorität des Hl. Stuhles auflehnten. Wie wohlwollend die Gefühle des Hl. Vaters gegen Deutschland und seine Fürsten sind, hat er noch letzthin kundgetan.«[15]

Mit dieser Note war dafür gesorgt, dass am 9. Juni im preußischen Abgeordnetenhaus die Sache für das Zentrum verhältnismäßig erträglich wurde. Protestanten, Liberale und Sozialdemokraten konnten zwar ihren Unmut über die Borromäus-Enzyklika äußern, während das Zentrum und die Polen es ablehnten, eine päpstliche Enzyklika im Parlament zu kommentieren, weil diese eine rein kirchliche Angelegenheit sei. Als der antiultramontane Affekt emotional eskalierte, stellten die Konservativen den Antrag auf Schluss der Debatte, »welcher angenommen wurde, nachdem das Zentrum den Sitzungssaal verlassen hatte«.[16] Das Zentrum verhalf den Konservativen so zu einer relativen Mehrheit. Den liberalen Protestanten war nicht gelungen, »es den Konservativen unmöglich zu machen, mit dem Zentrum weiterhin gemeinschaftlich politische Arbeit zu machen«,[17] d. h.: »Der konservative Teil des Protestantismus ließ sich nicht nochmals als Vorspann für einen neuen Kulturkampf gebrauchen«.[18]

Ähnlich verlief die Verhandlung der Enzyklika in der bayerischen Kammer der Abgeordneten am 15. Juni und in der badischen Ersten Kammer am 18. Juni. Am 11. Juni kam Rom der Situation in Deutschland erneut entgegen: Es teilte dem preußischen Gesandten mit, »dass der Papst bereits den deutschen Bischöfen den Befehl gegeben habe, eine solche Verkündigung oder Veröffentlichung [der Enzyklika] zu unterlassen«.[19] Am 13. Juni wurde demselben Gesandten eine weitere, vom Kardinalstaatssekretär unterzeichnete Note ausgehändigt, in der dieser nochmals betonte, dass die Borromäus-Enzyklika nicht so gemeint war, wie sie von einigen verstanden wurde.[20] Damit war die Sache an der diplomatischen Front ausgestanden.

Am Sonntag, dem 12. Juni zogen über 5'000 Protestanten in der Reichshauptstadt, »auf deren Pflaster es in der Mittagshitze kaum auszuhalten war, vor das Denkmal des Mannes, der den Deutschen sozusagen die deutsche Sprache geschenkt hat, und sangen voll flammender Begeisterung das alte Trutzlied: ›Ein feste Burg ist unser Gott‹«.[21] Bald machte sich die Erkenntnis breit, dass die Borromäus-Enzyklika »für das protestantische Deutschland nicht ein Unglück,

#Buch_RZ.indb 345 17.10.2010 18:04:56

sondern ein Glück« gewesen sei. Hin und wieder äußern nachdenkliche Protestanten Bedenken gegen die Virulenz, mit der man auf den päpstlichen Fauxpas reagiere, aber der große liberale Theologe Adolf von Harnack brachte es auf den Punkt: »Leichter gelingt es mir, mich in die Seele jenes ›katholischen‹ Romanen zu versetzen, der über die Entrüstung der Deutschen ebenso lacht wie über die Encyklika: ›Was wollen Sie? Der Papst schreibt, wie er schreiben muss; welcher Gebildete nimmt davon ernsthaft Notiz, geschweige, dass er sich getroffen fühlt? Lachen Sie doch mit uns über diese Stimme aus der Vergangenheit!‹ Ich verstehe diese Stimmung des Romanen, aber ich lache nicht und rate keinem Deutschen, mitzulachen. Der Ernst steht ihm an, nicht der leichtfertige Spott. Mit Ernst und Würde sind auch tatsächlich die Proteste erfolgt, haben nur ausnahmsweise die Grenzen verletzt, die durch den Anlass gegeben waren […] und sind in ihrem Umfange und ihrer Einmütigkeit ein Beweis, dass es nicht nur Protestanten und protestantische Landeskirchen gibt, sondern auch einen Protestantismus.«[22]

3 Die freisinnige und die protestantische Sicht in der Schweiz

Für die Schweiz gewinnt man den Eindruck, dass nicht zuletzt der »Sturm der Entrüstung« im protestantischen Deutschland die Vorgänge hier prägte. Bei den hiesigen Reaktionen ist nicht nur zwischen Protestanten und Katholiken zu unterscheiden, sondern auch zwischen der deutschen und der romanischen Schweiz.

3.1 »Neue Zürcher Zeitung« und »Der Bund«

Einige Frontseiten der NZZ vom Juni 1910 geben uns klare Auskunft über die damalige antikatholische und antirömische Einstellung dieses (heute so renommierten) Blattes. Von der Enzyklika ist im ersten Abendblatt vom 3. Juni die Rede, also erst sieben Tage nach deren Veröffentlichung. Der Tagesbericht wird eingeleitet mit der Bemerkung: »Wir erhalten, natürlich wieder von unbekannter Hand, eine Postkarte, auf welcher ein Zeitungsausschnitt aufgeklebt ist, der einen Fall protestantischer Unduldsamkeit erzählt, und auf welcher geschrieben steht: ›Nehmen sie auch Notiz hievon!?‹« Die NZZ nimmt dann Notiz davon und vervollständigt den Bericht mit einem ausführlichen Zitat der kontroversen Stellen

22 Der Protestant vom 10. November 1920, 98.
23 NZZ vom 3. Juni 1910, Erstes Abendblatt, Frontseite.
24 NZZ vom 8. Juni 1910, Drittes Morgenblatt, Frontseite.

#Buch_RZ.indb 346 17.10.2010 18:04:56

aus der Borromäus-Enzyklika über die Reformation, die Reformatoren und ihre Fürsten – wohlgemerkt in der tendenziösen Übersetzung »Männer viehischen Sinnes« usw. und ohne Anzeige der Bibelzitate –, um dann mit folgendem Kommentar zu schließen: »Nach solchen Ausbrüchen des leidenschaftlichen, unversöhnlichen Hasses gegen die Reformation und die Reformatoren gibt es unter uns Protestanten noch Leute, die von der Harmlosigkeit, ja sogar vom Idealismus der katholischen Kirche reden! Was sagt aber unser Anonymus zu dieser von höchster Stelle ausgehenden Unduldsamkeit, die alles in Schatten stellt, was auf protestantischer Seite hierin je gesündigt wurde? Jetzt wird er sich wohl mäuschenstille verhalten.«[23]

Mit dem Titel »Die päpstliche Herausforderung« folgt im zweiten Morgenblatt vom 4. Juni ein selektiver Bericht über die »allgemeine Entrüstung« in der deutschen Presse, der nur die Stimmung in der protestantischen bzw. liberalen Presse wiedergibt. Im Dritten Morgenblatt vom 7. Juni wird unter dem Titel »Aussöhnung mit Rom?« über die Staat-Kirche-Beziehungen in Frankreich berichtet. Der Tenor ist, Rom müsse dem französischen Staat entgegen kommen, nicht umgekehrt.

Im dritten Morgenblatt vom 8. Juni erscheint ein Bericht des römischen Korrespondenten mit dem Titel »Der Protestantismus im Urteil Roms«. Die Borromäus-Enzyklika bringe eigentlich nichts Neues, denn man wisse schon längst, wie Rom über den Protestantismus denke und dass er unter »Christen« nur Katholiken verstehe. Dem Papst wird unterstellt, die Protestanten im Allgemeinen und die Deutschen im Besonderen für dumm zu verkaufen, die ihr Unrecht eingesehen hätten und sich nun dem Papste wieder annähern wollten. Auch evangelische Herrscher von Ländern mit einer starken katholischen Minderheit besuchten unterdessen den Papst und daraus habe sich allmählich die Gewohnheit hergeleitet, »dass überhaupt alle germanischen Protestanten, etwa mit Ausnahme der Schweizer, Wert darauf legen, den Papst besucht zu haben«. Für die NZZ stellt dies eine »unwürdige, gesinnungslose Kriecherei, eine Absage an den evangelischen Glauben« dar. Man vergesse dabei, dass für Rom Protestanten mit Atheisten und Freimaurern gleichgesetzt würden. Die Enzyklika sei von romanischen Kardinälen mit einfachem Gemüt und geringer wissenschaftlicher Bildung geschrieben worden, die nicht gewusst hätten, was sie taten. Die italienische Presse habe sich um diese unglückselige Enzyklika gar nicht gekümmert: »Die meisten Zeitungen druckten sie gar nicht ab, und viele der größten Blätter wurden erst durch die in Deutschland entfachte Polemik auf sie aufmerksam gemacht. Wahrscheinlich wird der ›Osservatore Romano‹ in den nächsten Tagen eine Erklärung bringen, dass die Sache gar nicht so bös gemeint sei und dass die Kurie die größte Hochachtung vor den gläubigen evangelischen Mitchristen habe […]. Die Entschuldigung verweht natürlich, aber die Enzyklika bleibt und wird den Kreislauf ihrer Wirkung vollenden. Die Kirche bleibt jedenfalls siegreich – in Deutschland.«[24]

#Buch_RZ.indb 347 17.10.2010 18:04:56

Unter dem Titel »Ein neuer Kulturkampf« geht ein Leitartikel im ersten Abendblatt vom 8. Juni auf den »Sturm der Entrüstung« in Deutschland ein, denn in der Schweiz hatte die Borromäus-Enzyklika bis dahin kaum hohe Wellen geschlagen. Warnend wird darin vermerkt: »wenn nicht sofort von der Regierung ein entscheidendes Wort […] gesprochen wird und wenn nicht vorsichtig vermieden wird, die Front gleichzeitig auch gegen den katholischen, d. h. ultramontanen Teil der politischen Wähler zu richten, dann wird Deutschland in kurzem einen Kulturkampf erleben, bei dem es um die nächste Zukunft des Reiches gehen wird.« Die NZZ sieht das Band zwischen Zentrum und Konservativen ernsthaft gelockert und prophezeit im Sinne des Wunsches als Vater des Gedankens, dass ein neuer Kulturkampf, »wenn er zielbewusst und auf der ganzen Linie mit gleicher Tatkraft geführt würde, notwendig zur völligen Niederlage des Ultramontanismus in Deutschland führen müsste. Und das wäre ein Segen für das Reich und alle Bundesstaaten […]. Hatte der Bismarcksche Kulturkampf das Zentrum groß und mächtig gemacht, ein neuer Kulturkampf müsste es zerschmettern oder wenigstens so schwächen, dass es nie wieder zur auschlaggebenden Machtstellung gelangen könnte.«[25]

Schließlich schenkt die NZZ den bösen Gerüchten Gehör, das Zentrum selbst habe »den scharfen Vorstoß« gegen den Protestantismus in der Borromäus-Enzyklika veranlasst, »um für den bevorstehenden Wahlkampf eine durch ihn in katholischen Kreisen erzeugte fruchtbare Stimmung zu politischen Zwecken ausnützen zu können«.[26]

Erst im dritten Morgenblatt vom 10. Juni befasst sich die NZZ erneut ausführlich mit der Enzyklika, und zwar indem ein, natürlich anonymer, freisinniger Schweizer Katholik zu Wort kommt, um die Protestanten in ihrem Misstrauen gegenüber Rom zu bestätigen. Hier beginnt die Sache eine helvetische Färbung zu bekommen. Der freisinnige Katholik klärt die Protestanten darüber auf, dass »die römische Taktik und Agitationsmethode« System haben und dem Prinzip des »nunquam retrorsum, nie nachgeben« folgen. So bestehe in der Schweiz nach wie vor »das Bistum Basel; das seit der Reformation reformierte, inmitten einer reformierten Gegend gelegene Regensberg bleibt gleichwohl die fiktive Residenz eines katholischen Dom-

25 NZZ vom 8. Juni 1910, Erstes Abendblatt, Frontseite.
26 NZZ vom 8. Juni 1910, Erstes Abendblatt, Frontseite.
27 NZZ vom 10. Juni 1910, Drittes Morgenblatt, Frontseite.
28 NZZ vom 10. Juni 1910, Drittes Abendblatt, Frontseite.
29 NZZ vom 11. Juni 1910, Abendblatt, Frontseite.
30 NZZ vom 18. Juni 1910, Erstes Morgenblatt, Frontseite.
31 Siehe NZZ vom 15. Juni 1910, Drittes Morgenblatt, Frontseite.
32 Siehe NZZ vom 16. Juni 1910, Drittes Morgenblatt, vom 17. Juni 1910, Zweites Morgenblatt und vom 19. Juni 1910, Viertes Blatt.

#Buch_RZ.indb 348 17.10.2010 18:04:56

kapitels […]. Begreiflich ist nur nicht, dass die protestantische Staatshoheit es duldet.« Für den freisinnigen Katholiken ist der Sturm, den die Enzyklika entfachen musste, zweifellos »wohlberechnet und beabsichtigt«, damit die klerikalen Organe »bei den Gläubigen aus diesem Sturme wieder Wasser auf ihre Mühle« leicht schöpfen können. Abschließend empfiehlt der freisinnige Katholik dem Staat seinen Kampf nicht in erster Linie gegen die katholischen Geistlichen zu führen, sondern diesen eher Halt und Schutz gegen die Kurie zu bieten; dann werde man sehen, dass die Geistlichen nicht so abgeneigt wären, »sich mehr auf die Seite des Staates und ihres Landes zu stellen«.[27]

Im dritten Abendblatt vom 10. Juni berichtet die NZZ über »Holland und die Borromäus-Enzyklika«. Auch in diesem Zusammenhang wird für wahrscheinlich gehalten, »dass die Borromäus-Enzyklika über kurz oder lang den Zusammenbruch der protestantisch-orthodoxen und klerikal-katholischen Koalitionsregierung in den Niederlanden herbeiführen wird, und die Liberalen werden dafür sorgen, dass dieser Zusammenbruch sich so bald als möglich vollziehe […]. Daran hat der Papst nicht gedacht. Seine fanatischen Ratgeber sehen eben nichts, wenn es gilt, mit blinder Wut auf Andersgläubige und Andersdenkende dreinzuschlagen.«[28] Im Abendblatt vom 11. Juni wird über die Debatten im preußischen Landtag ausführlich berichtet, und man macht darin die »Unfehlbarkeitslehre« für die Unfähigkeit des Zentrums verantwortlich, Kritik an der Enzyklika auszuüben: »Die Unfehlbarkeitslehre hat die unübersteigbare Scheidewand aufgerichtet, die jeder evangelisch-katholischen Verständigung im Wege steht und die vor allen Dingen auch innerhalb des Katholizismus selbst Bewegungen wie die Kölner immer niederhält.«[29]

Schließlich erscheint im ersten Morgenblatt vom 18. Juni ein Beitrag des Berliner Korrespondenten über »Roms ›Bedauern‹«, in dem das Unfehlbarkeitsdogma erneut dafür verantwortlich gemacht wird, dass es eben nur zu einem Bedauern, nicht aber zu einer Rücknahme der Worte über die Protestanten gekommen ist: »1. Der Papst ›bedauert‹. Aber da er unfehlbar ist, bedauert er freilich nicht, dass er die evangelische Kirche beschimpft hat, sondern, dass die armen, mit Blindheit geschlagenen Evangelischen in Deutschland so dumm gewesen sind, die Beschimpfung als Beschimpfung aufzufassen. 2. Der Papst verhindert die amtliche Bekanntgabe der Enzyklika in Deutschland. Nämlich, nachdem alle Zentrumsorgane und auch bereits ein amtliches Bischofsorgan die Veröffentlichung vollzogen haben!«[30]

Die Frontseiten der NZZ im Juni 1910 berichten nicht nur über den »Sturm der Entrüstung« um die Borromäus-Enzyklika, sondern wettern auch gegen das Zölibat[31] oder verweisen sehr geschickt auf Vorgänge in den romanischen, katholischen Ländern, die bei Protestanten nur Anstoß erregen konnten. Nicht weniger als drei Frontseiten werden der Religionsfrage, d. h. der mangelnden Gewissensfreiheit der Protestanten in Spanien gewidmet;[32] und eine köstliche

#Buch_RZ.indb 349 17.10.2010 18:04:56

Seite unter dem Titel »Die Religiosität der ›nicht korrumpierten‹ Völker« im zweiten Morgenblatt der NZZ vom 23. Juni beschreibt voller Ironie den Katholizismus der Italiener aus der Sicht eines kritischen katholischen Priesters: »Ist das Volk christlich? Keine Rede, es verehrt, mit Abänderungen, seine Götter und Göttinnen wie in alten Zeiten […]. Eine hochbewertete Andachtsübung z. B. ist da und dort die, mit der Zunge den Kirchenboden vom Hauptportal bis zum Hochaltar abzuschlecken […]. Die Kirche findet das ganz in Ordnung, ja sie begünstigt diese Übungen […]. Natürlich verteidigt Rom auch Legenden unglaublichster Art. Das Haus von Loreto, das über das Meer geflogen, ist für Rom immer noch bombenfeste Wahrheit […]. Man trägt in der Tasche kleine Heiligenstatuen, die sich in Holz- oder Blechbüchsen befinden. Die offizielle Kirche segnet diese Figürchen […]. Man denke: nach 1600 Jahren!! Dagegen bekommen sie alle Augenblicke einen neuen Heiligen zur Verehrung.«[33]

Das Treiben der NZZ wurde nicht nur von der hiesigen ultramontanen Presse (»Neue Zürcher Nachrichten«, »Zuger Nachrichten«, »Das Vaterland« usw.) kritisiert, sondern auch von der sozialdemokratischen »Berner Tagwacht«. Diese schrieb: »Der greuliche Spektakel, der gegenwärtig von den protestantischen Herrschaften wegen der Borromäus-Enzyklika des Papstes inszeniert wird, *kommt unseren freisinnigen Bankerottpolitikern gerade recht*, um die Aufmerksamkeit von ihren jämmerlichen Misserfolgen auf dem Gebiet der inneren und äußeren Politik abzulenken. Ein Kesseltreiben gegen die Ultramontanen, mag es sich dabei auch nur um eine *erbärmliche Komödie* handeln, gibt den radikalen Gelegenheit, sich der staunenden Menge wieder einmal als die Heroen der Geistes- und Gewissensfreiheit zu präsentieren, und diese Komödie hat dabei den seltenen Vorzug, dass sie nichts kostet.«[34]

Ähnlich ausführlich wie die NZZ berichtet auch der freisinnige Berner »Bund«, der zwischen dem 6. Juni und dem 6. Juli 1910 nicht weniger als in zwanzig Ausgaben über die Enzyklika bzw. über Religion und Katholizismus schreibt, wenn auch hier die Karikaturen der katholischen Volksfrömmigkeit fehlen und die Stoßrichtung eher die Unverträglichkeit Roms mit der religiösen Toleranz ist. Kritisiert wird »das Schmähwort des Papstes«, denn »Rom hat nichts gelernt und nichts vergessen, es will nichts wissen von der Toleranz in religiösen Dingen, in seiner Brust wohnt der Haß gegen alles Andersgläubige

33 NZZ vom 23. Juni 1910, Zweites Morgenblatt, Frontseite.
34 Hier zitiert nach: Hage, Die Borromäus-Enzyklika (Anm. 1), 39f.
35 Der Bund vom 8./9. Juni 1910, S. 2.
36 Siehe Der Bund vom 20./21. Juni (»Spanien im Kampfe mit dem Vatikan«) und 26. Juni (»Spanien und das Konkordat mit dem Vatikan«).
37 Der Bund vom 18. Juni 1910, Frontseite.
38 Der Bund vom 19. Juni 1910, Frontseite.
39 Der Bund vom 28./29. Juni 1910, Frontseite.

#Buch_RZ.indb 350 17.10.2010 18:04:56

noch so frisch und gärend, wie damals, als der Wittenberger Mönch die Geister zu dem Kampf um die geistige Freiheit aufrief.« Aber »ein päpstlicher Blitzstrahl zündet in unserer Zeit nicht mehr!«[35] Auch hier fehlen nicht ausführliche Berichte über die Probleme mit der Religionsfreiheit in Spanien, da zu dieser Zeit der liberale Ministerpräsident Canalejas bei seinen Bemühungen um eine Besserung derselben den erbitterten Widerstand der katholischen Kirche erfuhr.[36]

Besonders interessant sind einige Beobachtungen im Zusammenhang mit den Reaktionen auf die Enzyklika in der Schweiz. So heißt es im Bericht vom 18. Juni über den »Protest der St. Galler Protestanten«: »erfreulich war, daß auch eine große Zahl von Katholiken der Kundgebung beistimmte, denn auch in diesen Kreisen findet bei uns die Enzyklika des Papstes viele Gegner.«[37] Im »Bund« vom 19. Juni, der den »Rückzug des Papstes« kommentiert, wird die »traurige Rolle« der ultramontanen Schweizerpresse beklagt, während unter den deutschen Zentrumskatholiken zumindest hier und da ein Wort des Bedauerns über die Enzyklika laut wurde und angesehene katholische Männer Deutschlands ungescheut ihre Missbilligung ausgesprochen haben: »Die ultramontane Presse der katholischen Schweiz dagegen, die sich gerne als ›Wiege der Freiheit‹ rühmt, hat nicht den Mut gefunden, auch nur *ein einziges freies, mannhaftes Wort gegen die vatikanische Unduldsamkeit und Unwahrhaftigkeit* einzulegen. Im feigen Byzantinismus hat sie sich schweigend dem Papstworte unterworfen.«[38] Schließlich verweist der »Bund« in der Ausgabe vom 28./29. Juni 1910 auf das strategische Toleranzverständnis der deutschen Zentrumspartei mit Worten, die uns heute eher im Zusammenhang mit der Diskussion um den europäischen Islam begegnen: »Der heutige Zentrumsführer Mallinckrodt sagte im Jahre 1874: ›Wenn wir einmal die Mehrheit zu haben in der Lage wären, dann würden wir für die Kirche, die wir als wahre Kirche anerkennen, Freiheit geben, aber für eure (protestantischen) Hirngespinste nicht‹. So sieht die ultramontane Toleranz und Parität aus.«[39]

3.2 Der Protestant

Während die NZZ und »Der Bund« die Sicht des protestantischen und freisinnigen Bürgertums dokumentieren, geht es in »Der Protestant. Organ für Wahrung und Pflege protestantischen Sinnes« um die offiziöse Sicht der Reformierten, für die das Blatt etwa die Bedeutung der SKZ für die Katholiken hat. Als zweiwöchige Zeitung kann »Der Protestant« nicht so schnell auf die Ereignisse reagieren. Für die geringe Entrüstung, die die Borromäus-Enzyklika in der Schweiz entfachte, ist aber bedeutsam, dass »Der Protestant« erst am 23. Juni darüber berichtet, gerade als die NZZ ihre Berichterstattung abschloss. Sechs Seiten werden der Affäre gewidmet. Zunächst wird die anstößige Stelle über die Protestanten im Wortlaut zitiert, um dann den »Sturm der Ent-

#Buch_RZ.indb 351 17.10.2010 18:04:56

rüstung« gut zu heißen, den diese Beschimpfung »in allen protestantischen Ländern entfesselt hat«. Anschließend wird scharf festgehalten, man brauche sich über die Worte Roms nicht zu wundern: »Die evangelische Christenheit ist ja von Rom aus von jeher mit Kot beworfen worden und was Pius X. heute nun in seiner Borromäus-Encyklika der Welt bietet, das ist im Grunde gar nichts anderes als der alte, abgestandene Kohl von törichten Geschichtslügen, der immer wieder von Zeit zu Zeit in der vatikanischen Küche aufgewärmt und der Menschheit vorgesetzt wird.«[40] Es fehlt auch nicht ein Vergleich mit Leo XIII., der zulasten des X. Pius ausfällt, da dieser nicht die politische Klugheit seines Vorgängers zu besitzen scheine: »man wird ihm alle die Milderungsgründe zuerkennen […] und wird aufrichtiges Mitleid empfinden mit diesem ›Petrus, dem Felsenmann‹, der so klein geworden ist gegenüber seinem großen Vorgänger.«[41] Pius X. wird als providenzieller Mann verstanden, der die Protestanten aus dem Schlummer der »Siebenschläfer« erweckt hat: »So lange das Papsttum immer wieder solche Männer hervorbringt wie Pius X. und seine Ratgeber, so lange braucht uns um die Zukunft des Protestantismus wahrhaftig nicht bange zu sein!«[42]

Die Haltung der schweizerisch-katholischen Presse, namentlich der ultramontanen »Neuen Zürcher Nachrichten« und der »Zuger Nachrichten«, für die das Urteil der Enzyklika über den Protestantismus noch milde ausgefallen sei, wird scharf kritisiert: »Diesen Herren hätten wir etwas mehr Mannesmut und etwas mehr Liebe zur Wahrhaftigkeit zugetraut. Dass sie, die zum guten Teile unter Protestanten leben und mit der Geschichte der letzten Jahrhunderte bekannt sind und wissen könnten, was die Welt dem Geist der Reformatoren zu verdanken hat, nun die Stirne haben, uns zu sagen: die Geschichte habe ihr Urteil über die Reformatoren und ihr Werk schon längst gesprochen und es müsse betont werden, dass das Urteil des Papstes gegenüber dem Urteil der Geschichte noch milde zu nennen sei, das erfüllt uns mit einem wahren Abscheu vor diesen Herren«.[43]

40 Der Protestant vom 23. Juni 1910, 51.
41 Der Protestant vom 23. Juni 1910, 52.
42 Der Protestant vom 23. Juni 1910, 53.
43 Der Protestant vom 23. Juni 1910, 53.
44 Der Protestant vom 23. Juni 1910, 55. Dieser Protest zog auch weitere Stellungnahmen des Schweizer Protestantismus mit sich: Am 21. Juni verfasste die in Herisau versammelte Schweizerische reformierte Kirchenkonferenz (bestehend aus Vertretern der Kantone Zürich, Bern, Glarus, Freiburg, Baselland, Baselstadt, Schaffhausen, Appenzell A. Rh., St. Gallen, Graubünden, Aargau, Thurgau, Waadt, Neuenburg und Genf) eine »Kundgebung«, in der sie sich verpflichtet sah, »namens des protestantischen Volkes der Schweiz« gegen die Enzyklika »Stellung zu nehmen und lauten Protest zu erheben«. Siehe Wortlaut in Der Bund vom 29./30. Juni 1910, 2. Ebenfalls mit Datum vom 21. Juni verfassten das Konsistorium und die Compagnie des Pasteurs in Genf einen ähnlichen Protest, der auf allen protestantischen Kanzeln des Kantons Genf verlesen wurde. Siehe deutsche Übersetzung in Der Bund vom 27./28. Juni 1910, 2.
45 Der Protestant vom 7. Juli 1910, 67.
46 Encyclique sur Saint-Charles Borromée. Réponse doctrinale et réponse historique à un pamphlet de M. le ministre Fulliquet, Genève 1910, 31. Zur Stellungnahme des Konsistoriums siehe oben Anm. 44.

#Buch_RZ.indb 352 17.10.2010 18:04:56

Nicht ohne Genugtuung berichtet »Der Protestant« vom Reparationsakt der evangelischen Schweizer Pfarrer. Diese hielten vom 14. bis 15. Juni 1910 die 66. Jahresversammlung der schweizerischen reformierten Predigergesellschaft ab; nach Schluss der Vormittagsverhandlungen versammelten sich ca. 300 Schweizerpfarrer vor dem Zwinglidenkmal, »das schon in früher Morgenstunde mit einem mächtigen Lorbeerkranz war geschmückt worden […] und es war ein ergreifender Anblick, als alle, Alte und Junge, ihr Haupt entblößten vor dem Standbild des Mannes, der für unser Volk gelebt hat und für dasselbe gestorben ist«. Pfarrer Brassel hielt eine kurze Rede, in dem er Hebr 13,7 zitierte: »Seid eingedenk Eurer Führer, die Euch das Wort Gottes gepredigt haben, beschauet den Ausgang ihres Wandels und ahmet ihrem Glauben nach! […]. Dann erschall mächtig und gewaltig das alte trotzige Reformationslied, dessen Klänge schon am Abend zuvor Zwinglis Kanzel im Großmünster umrauscht hatten: ›Ein feste Burg ist unser Gott‹«.[44] Auch bei dieser ergreifenden Veranstaltung ist die Nachahmung des oben genannten ähnlichen Vorgangs am 12. Juni vor dem Denkmal Luthers zu Berlin spürbar.

»Der Protestant« vom 7. Juli 1910 setzt die Berichterstattung über die Vorgänge um die Borromäus-Enzyklika fort und – ähnlich wie schon die NZZ und »Der Bund« – informiert ausführlich und ironisch über die Unterdrückung der Gewissensfreiheit der Protestanten in Spanien. Auch »Der Protestant« vom 4. August berichtet über die Enzyklika, aber nicht über Vorgänge in der Schweiz, wo es keine mehr gab, sondern in Deutschland, wo der Evangelische Bund im Vorfeld der Wahlen weiter agitierte. Bei einer Kundgebung rief der Evangelische Bund auf, »in entschlossener Abwehr der Zentrumspartei entgegenzutreten, die noch päpstlicher als der Papst kein Wort der Missbilligung des Rundschreibens im Parlament fand, die den Geisteskampf zwischen Rom und Wittenberg auf das Gebiet des politischen Machtkampfes überträgt und dadurch in unserm Volksleben zur dauernden Störung des konfessionellen Friedens führt. Darum muss der einmütige Ruf aller deutschen Protestanten lauten: keinerlei Förderung der Bestrebungen der politischen, päpstlichen Bannerträger im Deutschen Reiche, keinerlei Bündnis mit dem Zentrum!«[45]

3.3 Stimmen aus der Romandie

Der Befund, dass der »Sturm der Entrüstung« sein Epizentrum in Deutschland hatte und einige Wellen die Schweiz erreichten, gilt auch für die Romandie. Ein anonymer Katholik schreibt: »le mouvement est d'ailleurs parti de Berlin et n'a guère eu d'écho qu'à Genève. Dans la Suisse allemande, dans les autres pays protestants il n'y a eu que de rares manifestations toutes platoniques. Il est très visible aussi qu'a Genève même, le mouvement a été purement artificiel et officiel: ce sont des discours de pasteurs et une déclaration du Consistoire qui ont éssayé de galvaniser l'esprit protestant, d'ordinaire bien éteint.«[46] Dieses

Urteil, das nicht falsch ist, ist aber auch einseitig. Denn wir finden unter den protestantischen Stimmen aus dem Genfer Umfeld gewiss einige allzu emotionale Antworten auf die Enzyklika, wie die des Pastors von St. Pierre und Genfer Dogmatikprofessors M. Fulliquet in seinem Vortrag vom 24. Juni 1910 vor über 2'000 Personen.[47] Polemisch ist auch die Predigt, die der Genfer Pastor Frank Thomas in der Victoria-Hall am 26. Juni hielt. Sie steht unter dem Titel »Liberté. Vérité. Charité«, will aber nicht nur zeigen, dass die Reformatoren diesen evangelischen Prinzipien folgten, sondern greift die Katholiken in unzulässiger, polemischer Weise an: »Le grand coupable dans tout cela c'est le système romain lui-même, c'est l'engrenage dans lequel nos frères catholiques sont pris et qui risque sans cesse de les écraser, eux et leur conscience, eux et leur intelligence. C'est ce système qu'il faut dénoncer, c'est ce système qu'il faut condamner avec la plus extrême sévérité, car il est dangereux, il est diabolique, c'est un des chefs-d'œuvre du grand menteur et l'une des plus puissances armes pour paralyser l'action du christianisme dans le monde.«[48]

Wir finden aber auch sehr seriöse Antworten, die Katholiken nachdenklich stimmen müssten: So z. B. das Büchlein des Pariser Professors John Viénot *Pie X et L'histoire. Discussion des Affirmations Historiques de l'Encyclique »Editae Saepe«*, in dem die Enzyklika mit der historischen Forschung konfrontiert und als »kühner Versuch, die Geschichte neu zu schreiben« apostrophiert wird.[49] Vor allem aber wäre heute noch die Predigt mit dem Titel »Nos Pères« lesenswert, die J.-Alfred Porret, Genfer Pastor und Professor für Religionsgeschichte, am 26. Juni 1910 in der St. Pierre-Kathedrale gehalten hat. Der Predigt ist, gut calvinistisch, ein Wort der Schrift vorangestellt: »Souvenez-vous de vos conducteurs, qui vous ont annoncé la parole de Dieu; et considérant l'issue de leur vie, imitez leur foi« (Hebr 13,7). Gleich am Anfang heißt es: »Nous n'attaquerons pas; nous ne nous défendrons pas même directement; nous exposerons, et pour employer le mot de notre texte, nous nous souviendrons.«[50] Was folgt ist ein rhetorisch perfekt konstruierter Text, in dem das Wort »souvenez-vous – souvenons-nous« als roter Faden dient, um in Erinnerung zu rufen, dass die

47 Siehe den polemischen Kommentar zu diesem Vortrag durch einen Katholiken in: Encyclique sur Saint-Charles Borromée (Anm. 46), 39-44.
48 Siehe Bonne Nouvelle. Prédications. Publiées par Frank Thomas, pasteur à Genève, N° 176, Quinzième annéee, Août 1910, Genève, 188; siehe auch Frank Thomas, A propos de l'Encyclique, Genève 1910.
49 John Viénot, Pie X et L'histoire. Discussion des Affirmations Historiques de l'Encyclique »Editae Saepe«, Paris 1911, 26.
50 *J.-Alfred Porret*, Nos Pères. Discours prononcé dans la Cathédrale de Saint-Pierre à Genève le 26 Juin 1910 au sujet de l'Encyclique papale »Editae saepe«, Genève 1910, 4.
51 *Porret*, Nos Pères (Anm. 50), 11.
52 *Porret*, Nos Pères (Anm. 50), 14.
53 *Porret*, Nos Pères (Anm. 50), 16.
54 *Porret*, Nos Pères (Anm. 50), 21.
55 Siehe *Heinrich Denifle*, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, quellenmäßig dargestellt, 2 Bde., Mainz 1904-1909.
56 Siehe u. a. *Johannes Janssen*, Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters (19. und 20. Aufl., besorgt durch Ludwig von Pastor), Freiburg i. Br. 1913.
57 Siehe u. a. *Ludwig von Pastor*, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung (2 Bde.), Freiburg i. Br. 1906-1907.
58 SKZ vom 9. Juni 1910, 231.

#Buch_RZ.indb 354 17.10.2010 18:04:57

Reformatoren edle Christen waren, die aus dem Wort Gottes lebten und, wie etwa die Hugenotten, Verfolgungen dafür erlitten. Sie lauschten nicht nur andächtig das Wort Gottes, sondern brauchten auch »courage et fermeté«,[51] um ihren Weg zu gehen. Als erinnerungswürdig erscheinen auch »l'énergie et la délicatesse de leur conscience«,[52] »leur zèle pour conquèrir des âmes à Christ«[53]: »Cœurs dévouées à Dieu et à son Christ, consciences fortes et délicates, volontés consacrées, âmes remplies de la paix de Dieu: tels furent nos pères. J'en atteste les faits établis par l'histoire, rocher contre lequel les calomnies du fanatisme aveugle ne peuvent rien!«[54]

4 Auf katholischer Seite

Gemeinsam ist der katholischen Presse, dass sie die Vorgänge in Deutschland kritisch rezipiert; dass sie bemüht ist, die Sache herunterzuspielen und den Papst in Schutz zu nehmen; und dass sie zuweilen einen apologetischen Unterton hat, so etwa wenn sie versucht, das Urteil über den Protestantismus in der Enzyklika im Sinne der Stellungnahmen Roms zu rechtfertigen, indem sie darauf verweist, dass der Papst darin nur die Protestanten der ersten Stunde meint, die ja Katholiken waren und ihrer Kirche den Rücken kehrten; oder wenn sie unter Berufung auf die Arbeiten von Historikern wie Heinrich Denifle,[55] Johannes Janssen[56] und Ludwig von Pastor[57] zu zeigen versucht, dass der Papst mit seiner Sicht nicht allein dastehe, sondern von der jüngsten historischen Forschung gedeckt werde. Wir wollen uns nur auf einige wenige repräsentative Organe konzentrieren: auf die SKZ, die »Freiburger Nachrichten« und »Le Fribourgeois«.

4.1 Die »Schweizerische Kirchenzeitung«

Die SKZ beginnt erst am 9. Juni 1910 mit der Dokumentierung des lateinischen Wortlauts der Enzyklika. Dieselbe Nummer enthält auch einen Artikel des Chefredaktors, des Domherrn und Luzerner Professors Albert Meyenberg, mit dem Titel »Der Sturm gegen die Enzyklika«. Darin berichtet er kurz von den Interpellationen im preußischen Landtag und den Ereignissen in Deutschland. Auch wird konstatiert, dass die NZZ vom 8. Juni (Erstes Abendblatt) sich wieder »Massloses« geleistet habe, ohne dass sie bisher »eine einzige Berichtigung ihrer Übertreibungen und Hetzereien gebracht habe«.[58] Die SKZ vom 16. Juni setzt den Abdruck des lateinischen Textes fort, bringt eine deutsche Zusammenfassung des Inhalts und dokumentiert die oben zitierte Note des Kardinalstaatssekretärs im »Osservatore Romano« vom 8. Juni sowie einen kritischen Bericht der zentrumsnahen »Kölnischen Volkszeitung« über die binnenpolitische Stoßrichtung gegen das Zentrum, die der »Sturm der Ent-

#Buch_RZ.indb 355 17.10.2010 18:04:57

rüstung« im liberalen und protestantischen Deutschland hat. Die SKZ vom 23. Juni enthält schließlich einen ausführlichen Kommentar des Chefredaktors über den »Streit um die Borromäus-Enzyklika«, der die Situation in Deutschland zusammenfasst: »Eine Gruppe protestantischer Blätter erklärt sich hinsichtlich der vom Papste gegebenen Erklärung für vollauf zufrieden […]. So ist die Stimmung im obersten, zum Teil gläubigen, jedenfalls konservativen und der Regierung nahe stehenden Protestantenkreisen. Eine zweite Gruppe protestantischer und freisinniger Blätter geht nicht auf die päpstliche Erklärung ein. Aber sie findet durch dieselbe ihre frühere Anschauung bestätigt, die dahin geht: die Enzyklika behandle eine rein innere Angelegenheit […]. Eine dritte Gruppe will um keinen Preis den Frieden. Es wird fortgehetzt. Alle Leidenschaften werden geflissentlich wachgerufen. Gegen Papst, Papsttum und Kirche, gegen Klerus und katholische Religion wird alles aufgeboten. Eine ganze Sturmflut von Schmähungen ergießt sich durch Deutschland. Auch in der Schweiz wird – die ›Neue Zürcher Zeitung‹ übernimmt die Führung – da und dort ein wüster Feldzug gerade auf freisinnig-liberaler Seite ausgeführt […]. Diese Gruppe entwirft in ihren Blättern ein Bild der Kirche, das ein coryphaeus aller Verleumdungen ist.«[59] Meyenberg erlaubt sich einige süffisante Schlüsse aus dem Ganzen: »*Zwei Papstworte regen eine ganze Welt auf*: […]. Welch geistige Macht ist das Papsttum auch heute – selbst ausserhalb der Kirche!« Der Chefredaktor der SKZ ist felsenfest davon überzeugt, dass wenn die Hetze zunehmen würde, Protestanten und Freisinnige »die Katholiken geschlossen, papstreu, ihren Bischöfen eng verbunden, für ihre heilige Sache begeistert treffen« würden.[60]

4.2 »Freiburger Nachrichten« und »Le Fribourgeois«

Die »Freiburger Nachrichten« vom 11. Juni 1910 widmen der Borromäus-Enzyklika zwei Spalten, die unter dem Titel »Die Hüter des konfessionellen Friedens« zur Rückbesinnung auf die helvetische Form der Konfliktlösung ermahnen und die Erregung um die Enzyklika beschwichtigen wollen: »Was wäre doch die schöne Schweiz, unsere Heimat, wenn wir im Glauben eins wären! Es sind bald 400 Jahre her, seit der Abgrund sich unter den Bewohnern des schönsten Landes der Erde aufgetan hat. Wie unendlich viel Weh und Jammer wäre unserem Vaterlande erspart geblieben, wenn die religiösen Missstände im 16. Jahrhundert auf andern Wegen beseitigt worden wären! Die Zeit und der gesunde Sinn des Volkes hat manches wieder gebessert. Es wurden

59 SKZ vom 23. Juni 1910, 253.
60 SKZ vom 23. Juni 1910, 253.
61 Freiburger Nachrichten vom 11. Juni 1910, Frontseite.
62 Le Fribourgeois vom 22. Juni 1910, Frontseite.
63 Le Fribourgeois vom 1. und vom 5. Juli 1910, Frontseiten.

#Buch_RZ.indb 356 17.10.2010 18:04:57

zahlreiche Brücken über den Abgrund gebaut, aber die Kluft ist nicht ausgefüllt worden. […]. Es ist offensichtlich, dass Deutschland sich vor allen Ländern in der Erregung auszeichnet […]. Die Holländer, die Amerikaner, die Engländer lachen über dieses Gebaren […]. Wir in unserm Lande sollten den Frieden nicht stören lassen.«[61]

Auch ein Blick in »Le Fribourgeois« vom 22. Juni 1910 dürfte interessant sein, denn unter dem Titel »Les protestants de la Réforme et ceux d'aujourd'hui« wird auf einen Artikel aus der Pariser protestantischen Zeitung »Le Temps« verwiesen, in dem für Sachlichkeit und ein Ende der Erregung plädiert wird. Der Papst habe ja sein Bedauern darüber ausgedrückt, dass seine Worte missverstanden wurden: »N'est-ce pas suffisant? Et que veut-on de plus? Veut-on que le Saint-Siège déclare qu'il s'est trompé en blâmant les fondateurs de la Réforme? Ce serait plaisant. Le Saint-Siège dit simplement ce qu'il a à dire au point de vue historique et doctrinal: il s'est expliqué et ne peut dire rien de plus.«[62] »Le Fribourgeois« vom 1. und vom 5. Juli widmet unter dem Titel »Les angoisses d'un réformateur« bzw. »Les violences d'un réformateur« je zwei Spalten dem Abdruck von kritischen Passagen über Luther aus dem Werk des Historikers Johannes Janssen – wohl um indirekt zu verstehen zu geben, dass das päpstliche Urteil über die Reformatoren im Einklang mit der jüngsten historischen Forschung stünde.[63]

5 Abschließende Überlegungen

1 Als erstes ist festzuhalten, dass die Enzyklika für das Borromäus-Gedächtnis selbst Folgen hatte. Sie besiegelt die ultramontane Rezeption des Mailänder Bischofs als Symbol der wahren Kirchenreform, d. h. der katholischen Reform, die sich dem Protestantismus entgegenstemmte und daher auch eine gegenreformatorische Stoßrichtung hatte. Die Katholiken verstanden zumeist die Enzyklika als ein Glied oder eine Phase im »ununterbrochenen Vernichtungskrieg des Papstes gegen den Modernismus«, wie Joseph Schnitzer (1859-1939), der 1908 als Modernist suspendierte Kirchenhistoriker aus Freiburg i. Br., bemerkte: »Wie der Papst keine Gelegenheit verstreichen lässt, ohne den heiligen Kreuzzug gegen den Modernismus zu predigen, so benützt er das Jubiläum des hl. Karl, um den noch immer allzu lauen Eifer der Bischöfe zu dem alles verzehrenden Feuerbrand anzufachen, mit welchem der Mailänder Heilige den Protestantismus verfolgte. Gerade in der Borromäus-Enzyklika kommt die erschütternde Tragik, die dem Pontifikate Pius X. ein so melancholisches Gepräge verleiht, zu ergreifendem Ausdruck. Er möchte so gern die kirchliche Wiedergeburt herbeiführen und vergreift sich doch stets in den Mitteln. Wie er für das sechzehnte Jahrhundert die Reformation verdammt, die Schuld an der entsetzlichen Korruption ihrer Zeit gewesen sein soll […], so schreibt er für

#Buch_RZ.indb 357 17.10.2010 18:04:57

unser zwanzigstes Jahrhundert alle Übel der Zeit, alle Wunden, aus denen die Kirche blutet, dem Modernismus auf Rechnung, der doch nur aus der heißen Sehnsucht empfangen und geboren ist, die der Kirche vom Ultramontanismus beigebrachten Schäden zu heilen.«[64]

2 Zwischen dem Pontifikat Leos XIII. und dem Pius' X. scheinen sich – nicht zuletzt aufgrund des Umgangs mit der Modernismuskrise – die Sensibilitäten im Hinblick auf die Wahrnehmung des Ultramontanismus geändert zu haben. Denn Aussagen über die Reformation und die Reformatoren, die in der Canisius-Enzyklika Leos XIII. vom 1. August 1897 kaum Ärgernis erregten,[65] führten nun unter Pius X. zu einem »Sturm der Entrüstung«.

3 Die Äußerungen über die Protestanten in der Borromäus-Enzyklika stellen einen deutlichen Fauxpas dar: Papst und Kurie hätten an die Situation der Katholiken in den gemischtkonfessionellen Ländern denken müssen. Um Licht auf Borromäus zu werfen, war es nicht unbedingt nötig, sich über die Reformation, die Reformatoren und ihre Fürsten in solchen Tönen zu äußern. Es gibt eine Kritik an der Kommunikationspolitik Roms, die nicht unberechtigt war . Die (damals antikatholisch eingestellte) NZZ vom 17. Juni 1910 brachte es auf den Punkt: »Das Verhalten der Kurie in der Angelegenheit der Borromäus-Enzyklika, der klägliche Rückzug unter verlegenen Entschuldigungen lässt erkennen, dass in der heutigen Leitung der vatikanischen Politik wenig mehr von jener Schlangenklugheit zu finden ist, die auch den Gegnern Roms das Studium der päpstlichen Staatskunst früher so anziehend gestaltete. Es stellt sich heraus, dass keinerlei weitschauende Berechnung den plumpen Angriffen auf die Reformation und ihre Stifter zugrunde lag, sondern just das Gegenteil.«[66] Auch der katholische Historiker Karl Bachem meinte, dass zur Regierung der Kirche nicht nur der Unschuld der Tauben, sondern nach dem bekannten biblischen Worte auch der Klugheit der Schlangen bedarf: »Es genügt nicht immer die Beherrschung der Dogmatik und des kanonischen Rechts; es muss hinzukommen die Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung, die scharfe Beobachtung der augenblicklichen tatsächlichen Verhältnisse und die Berücksichtigung der psychologischen Lage beim Gegner. Auch die Regierung der Kirche ist eine Kunst«.[67] Und

64 *Joseph Schnitzer*, Borromäus-Enzyklika und Modernismus, Berlin 1911, 15.
65 Siehe Enzyklika »Militantis ecclesiae« vom 1. August 1897 zum 300. Todestag von Petrus Canisius.
66 NZZ vom 17. Juni 1910, Erstes Morgenblatt, Frontseite.
67 *Bachem*, Vorgeschichte (Anm. 6), 345.
68 Der Protestant vom 10. November 1910, 98.
69 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Theorie Werkausgabe 12), Frankfurt/M. 1970, 491.

#Buch_RZ.indb 358 17.10.2010 18:04:57

ein Adolf von Harnack vermerkte, aus protestantischer Sicht handelte es sich im Zusammenhang mit der Borromäus-Enzyklika nicht zuletzt »um die Erziehung der rückständigen Kurie, damit sie die Verkehrsformen des zwanzigsten Jahrhunderts lerne«.[68]

4 Ein antirömischer Affekt war im damaligen deutschsprachigen Katholizismus nicht verbreitet, wenn man von den wenigen liberalen Katholiken und Modernisten absieht; angesichts der liberalen und protestantischen Angriffe auf den Papst, die hie und da kulturkämpferische Attitüden einnahmen, wurden die Reihen vielmehr geschlossen: Weil die Katholiken so etwas wie eine konfessionelle Identität besaßen, aber auch weil sie als Minderheiten das Gefühl hatten, dass es in dieser Stunde galt, zusammenzuhalten.

5 Die protestantische Reaktion ist am überzeugendsten dort, wo, wie es bei der oben erwähnten Predigt in der Genfer St. Pierre-Kathedrale vom 26. Juni geschah, die Pastoren die Gläubigen ohne Konfessionspolemik paränetisch ermahnten, sich daran zu erinnern, dass die Reformatoren ihre nachahmenswerten »Väter im Glauben« waren, nicht die verdorbenen Menschen, von denen die Enzyklika spricht.

6 Im Schatten des »Sturmes der Entrüstung« um die Borromäus-Enzyklika gibt es auch erste Ansätze für einen wissenschaftlichen Historikerstreit über die Reformation und die Reformatoren. Die Arbeiten von Denifle, Janssen und Pastor werden von Katholiken ins Feld geführt und von Protestanten vielfach als unseriöse Literatur hingestellt. Dahinter steckt nicht zuletzt die Tatsache, dass die Protestanten unsicher wurden, weil in der historischen Forschung das ungeschriebene Dogma, wonach die Reformation, wie Hegel sagte, »die alles verklärende Sonne […] nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters« war,[69] in Frage gestellt wurde. Diese Infragestellung gehört heute zum Konsens: Wir haben gelernt, die Reformationen des 16. Jahrhunderts, auch die katholische, als ambivalente historische Ereignisse mit Licht und Schatten zu sehen.

7 Das päpstliche Wort, dass der Streit und die Kriege, die den Reformationen folgten, »den Abfall der modernen Zeiten« vorbereitet hätten, wenn auch ungewollt und indirekt, ist nicht ganz falsch. Es gehört zum heutigen Forschungskonsens, dass die Konfessionalisierung und die Religionskriege einen Säkularisierungsschub mit sich brachten, weil die Konfessionen als »das Wesen des Unterschieds«, wie Karl Marx sagte, keine tragfähige Grundlage mehr zur Regelung des Gemeinwesens boten. Aber die Verantwortung dafür tragen alle Konfessionsparteien, nicht nur die Protestanten.

8 Die protestantische Entrüstung hatte auch etwas Künstliches und Unlogisches: In einer unökumenischen Zeit, in der viele Protestanten den Papst weiterhin für den Antichristen und die katholische Kirche für eine falsche Kirche hielten, erwarteten sie offenbar, dass der Papst ihre eigene Sicht über die Reformation und die Reformatoren teilte. Wilhelm Hadorn, Theologiedozent

#Buch_RZ.indb 359 17.10.2010 18:04:57

und Pfarrer am Münster in Bern, hielt 1910 z. B. zwei bemerkenswerte, über weite Strecken wissenschaftlich-sachliche Vorträge über Karl Borromäus und die modernistische Bewegung, konnte aber am Ende des Borromäus-Vortrags folgende polemische Bemerkung über den katholischen Reformer nicht unterdrücken: »Die Quelle, aus der die Reformatoren geschöpft haben, aus welcher noch heute die Menschheit schöpfen muss, wenn sie vorwärts kommen soll, das Evangelium in der heiligen Schrift, sie war ihm verschlossen. Wie hätte er da zur Freiheit eines Christenmenschen gelangen können, wie zu dem freudigen und gläubigen Geist Luthers und Zwinglis, wie zu der vollen herrlichen Menschlichkeit, die ein Geschenk der göttlichen Gnade ist?«[70]

Es sei abschließend daran erinnert, dass selbst ein Karl Barth 1935 in seinem Buch *Credo* Folgendes geschrieben hat: »Wir kennen die Kirche nur in ihrer Zerspaltenheit, d. h. wir kennen sie je nur in Gestalt der Bekenntniskirche, in der wir getauft und erzogen sind. Es gibt andere Kirchen neben der reformierten Kirche, in der wir die eine wahre Kirche Jesu Christi erkennen müssen. Unter diesen anderen Kirchen gibt es solche, wie etwa die lutherische, in deren andersartigem Bekenntnis wir unseren eigenen Glauben und also die eine Kirche Jesu Christi wieder erkennen, wie man sich in einer Familie als Nachkommen eines Vorfahren gegenseitig wieder erkennt. Es gibt andere Kirchen, wie dies des römischen Katholizismus oder inmitten der evangelischen Kirche selbst die Synagoge des Neuprotestantismus, in deren Bekenntnis wir unseren eigenen Glauben und also die eine wahre Kirche Jesu Christi nicht wiederzuerkennen vermögen, die wir mit schwerem Herzen als falsche Kirche verwerfen müssen.«[71] Barth änderte seine Meinung bekanntlich erst 1967 nach seiner eigenen visita ad limina apostolorum: »Der Papst ist nicht der Antichrist […]. Ich bin ultra montes so vielen Christenmenschen begegnet, mit denen ich in aufrichtigem Ernst reden, aber auch herzlich lachen konnte, dass ich nicht ohne Wehmut an gewisse Gartenzwerge in unserem Gehege zurückdenken konnte. Alle Optimismen im Blick auf die Zukunft verbieten sich von selbst. Noch stärker gebietet sich aber eine ruhig brüderliche Hoffnung, verbunden mit der Willigkeit, unterdessen im Kleinen und im Grossen gründlich vor unseren eigenen Türen zu wischen […]. Grundsätzlich kann es hüben und drüben nur darum gehen, dass ein jeder sich an seinem Ort in seiner Kirche zum Glauben an den einen Herrn in seinen Dienst rufen lässt.«[72]

70 *Wilhelm Hadorn*, Zur Borromäus-Enzyklika. Zwei Vorträge über Kardinal Borromäus und die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der modernistischen Bewegung, Bern 1911, 35.

71 *Karl Barth*, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1935, 127f.

72 *Karl Barth*, Ad limina Apostolorum, Zürich 1967, 17f.

#Buch_RZ.indb 360 17.10.2010 18:04:57

Abb.
Encyclica latrina. Karikatur von Albert Weisgerber (1878-1915),
in: Jugend (1910).

Erläuterung
Papst Pius X. gießt mit der Enzyklika »Editae saepe«
(so genannte Borromäus-Enzyklika) Jauche über die Gläubigen.
In dieser Enzyklika greift der Papst die Reformation
und die Reformatoren auf das Heftigste an.

#Buch_RZ.indb 361 17.10.2010 18:04:57

Zusammenfassung
Die so genannte Borromäus-Enzyklika »Editae saepe« Pius' X. vom 26. Mai 1910 löste einen »Sturm der Entrüstung« vor allem in Deutschland aus, weil darin von den Reformatoren als »stolze widerspenstige Menschen« die Rede ist, »›Feinde des Kreuzes Christi‹, Menschen mit ›irdischer Gesinnung, deren Gott der Bauch war‹. Diese verlegten sich natürlich nicht auf die Verbesserung der Sitten, sondern auf die Leugnung der Dogmen, sie vermehrten die Unordnung und ließen für sich und andere der Zügellosigkeit freien Lauf, oder sie untergruben wenigstens, mit Verachtung der maßgebenden Führerschaft der Kirche und im Gefolge der Leidenschaften verkommener Fürsten und Völker, mit einer gewissen Tyrannei Lehre, Verfassung und Disziplin der Kirche.«

Nach einer kurzen Darstellung des Inhalts der Enzyklika fasst der Beitrag die Reaktionen in Deutschland zusammen. Dabei zeigt sich, dass die Enzyklika vom Evangelischen Bund nicht zuletzt als willkommene Gelegenheit gesehen wurde, das Bündnis zwischen dem katholischen Zentrum und der Partei der konservativen Protestanten zu sprengen. Der Beitrag geht dann den Reaktionen in der deutschsprachigen wie frankophonen Schweiz nach. Diese sind einerseits von den Vorgängen in Deutschland geprägt, haben aber auch spezifische helvetische Färbungen. Auch hier geht die Kritik an der Enzyklika von Freisinnigen und Protestanten aus, während die katholische Presse zu beschwichtigen versucht. Einige zusammenfassende Überlegungen schließen den Beitrag ab.

Abstract
The Borromeo Encyclical by Pius X, »Editae saepe«, from 26th May 1910, caused a »storm of outrage« especially in Germany, with its descriptions of the reformers as »proud and rebellious men«, as »›enemies of the cross of Christ‹ ›Their god is the belly; they mind the things of earth‹. These men were not concerned with correcting morals, but only with denying dogmas. Thus they increased the chaos. They dropped the reins of law, and unbridled licentiousness ran wild. They despised the authoritative guidance of the church and pandered to the whims of the dissolute princes and people. They tried to destroy the Church's doctrine, constitution and discipline.«

This paper first outlines the content of the encyclical and then summarizes the reactions to it in Germany. It can be demonstrated that by the *Evangelischer Bund* the encyclical was widely seen as a welcome opportunity to sever the links between the catholic centre and the conservative Protestants. Reactions in Switzerland, both German- and French-speaking, were influenced by events in Germany but show some specific Helvetic nuances. Here too the criticism of the encyclical came from liberals and Protestants, while the Catholic press tried to be conciliatory. The paper concludes with a number of summarizing remarks.

#Buch_RZ.indb 362 17.10.2010 18:04:57

III
Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Schweiz

#Buch_RZ.indb 363 17.10.2010 18:04:57

Was bedeutet heute »Reform« der katholischen Kirche in der Schweiz?

Zur Lage der Konzilsrezeption

von Kurt Koch

Stimulus pastorum heißt das Werk des portugiesischen Dominikaners Bartholomaeus a Martyribus, des späteren Erzbischofs von Braga, das er im Jahre 1567 auf ausdrücklichen Wunsch des Heiligen Karl Borromäus veröffentlichte, in dem er das Bischofsideal der tridentinischen Reform skizzierte und die Hauptaufgabe des Bischofs in der Predigt sah, der nicht einmal die Armenfürsorge vorgezogen werden dürfe. Denn wie Johannes der Täufer müsse der Bischof ganz und gar »Stimme« für das »Wort« sein, das Christus ist.[1] Dass diese Beschreibung an Borromäus Maß nahm, lässt sich daraus ersehen, dass Borromäus selbst, als er nach Mailand gekommen war, eines der am weitesten verbreiteten und gravierendsten Versäumnisse des Klerus in der fehlenden Predigt diagnostizierte und seine primäre Sendung als Bischof in der apostolischen Verkündigung sah. Dass die Hauptaufgabe der Bischöfe darin besteht, »Zeugen zu sein, die Mysterien Christi zu verkünden, das Evangelium jedem Geschöpf zu predigen«[2]: Diese Überzeugung verkündete der Heilige Karl Borromäus nicht nur beispielsweise in seiner Predigt zum Fest Christi Himmelfahrt im Jahre 1583, sondern damit brachte er auch den roten Faden seiner rastlosen Tätigkeit in seinen vielen Visitationen, in seiner weit gefächerten Gesetzgebung auf elf Diözesan- und sechs Provinzialsynoden und in der Gründung von Priesterseminarien zum Ausdruck, die ihren Niederschlag in den beeindruckenden »Acta Ecclesiae Mediolanensis« gefunden haben. Dies hatte zur Konsequenz, dass in Mailand die Entscheidungen des Trienter Konzils möglichst schnell und intensiv umgesetzt wurden. Wenn man sich dieses nur kurz skizzierte Bild von Karl Borromäus vor Augen führt, waren die Veranstalter des Symposiums im Frühjahr 2009 in Fribourg gut beraten, am Ende nach der »Reform« der Kirche heute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

1 Siehe *Marianne Schlosser*, Stimulus pastorum. Zur Spiritualität des Bischofs nach Bartolomäus a Martyribus (1514-1590), in: *Manfred Weitlauff / Peter Neuner* (Hg.), Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum sechzigsten Geburtstag, St. Ottilien 1998, 219-243; siehe ferner *Hubert Jedin / Paul Broutin*, L'évêque dans la tradition pastorale du 16e siècle, Paris 1953.

2 *Giuseppe Alberigo*, Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement, Münster 1995, 39-40.

#Buch_RZ.indb 365 17.10.2010 18:04:57

zu fragen, zumal Borromäus zu seiner Zeit das Bischofsbild des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweggenommen hat, das das hauptsächliche Amt ebenfalls in der »Verkündigung des Evangeliums« gesehen hat.[3]

1 Einschneidende Zäsuren seit dem Zweiten Vatikanum

Wer nach über vierzig Jahren seit dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils nach der Lage seiner Rezeption fragt, muss in erster Linie eine geistesgeschichtliche Standortbestimmung des Konzils und seiner Nachgeschichte vornehmen. Dabei sticht zunächst in die Augen, dass die lange Zeit seit dem Konzil durch zwei grundlegende Zäsuren gekennzeichnet ist. Das Konzil selbst fand in einer gesellschaftlichen und politischen Atmosphäre des Aufbruchs statt. Denn in der Nachkriegszeit mussten nicht nur die Schrecknisse des Krieges, die furchtbaren Zerstörungen und das Drama der großen Ideologien, die die Menschen und Völker in das Inferno des Krieges gestürzt hatten, verarbeitet werden, sondern man entdeckte auch in frischer Weise die christlichen Wurzeln Europas neu, und man arbeitete mit neuen Kräften am Wiederaufbau Europas mit seinen großen Idealen, wie sie vor allem von Adenauer, Schumann und de Gaspari vertreten wurden.

Als aber die Nachkriegszeit zu Ende ging, kamen das Versagen der Menschlichkeit im Zweiten Weltkrieg, die Mängel beim Wiederaufbau Europas und das große Elend in der Welt erst recht zu Bewusstsein. Diese Entwicklungen provozierten den ersten großen Einschnitt nach dem Konzil, den man mit der Symbolzahl 1968 verbindet und als Explosion einer radikalen Krise der westlichen Kultur charakterisieren muss. Da man die großen Hoffnungen weithin nicht mehr auf das Christentum setzte, dieses mit seiner zweitausendjährigen Geschichte eher in seinem Versagen wahrnahm, konnte der Eindruck entstehen, man müsse ganz von neuem beginnen; und im Sinne einer wissenschaftlichen Lösung der entstandenen Probleme nahm man Zuflucht zum Marxismus mit seiner Verheißung, mit ihm endlich könne jene neue Welt geschaffen werden, die die Menschen so sehr ersehnten.

Bereits in dieser ersten Phase nach dem Konzil wurde eine tiefgehende Spaltung in der katholischen Kirche sichtbar: Die eine Seite identifizierte die marxistische Kulturrevolution mit dem Willen des Konzils, wobei dieser nur spärlich in den Texten, wohl aber in dem hinter den Texten liegenden so genannten »Geist« des Konzils ausfindig gemacht wurde. Demgegenüber erblickte die andere Seite, die bald ebenso radikal vertreten wurde, in dieser Entwicklung

3 Lumen gentium, Nr. 25.
4 Siehe *Walter Fürst* et al. (Hg.), Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik, Münster 2004.
5 *Jürgen Habermas*, Zeitdiagnosen, Frankfurt a. M. 2003, 47.
6 *Wolfgang Welsch*, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987.
7 *Walter Kardinal Kasper*, Religion und die Zukunft des Menschen, in: Communio. Internationale katholische Zeitschrift 36 (2007) 300-315.

#Buch_RZ.indb 366 17.10.2010 18:04:57

die Zerstörung der Kirche und fand die Lösung der Krise im Rückgang hinter das Konzil. Versöhnende und ausgleichende Mittelpositionen hatten bereits damals einen schweren Stand.

Die teilweise harten Fronten unmittelbar nach dem Konzil wurden freilich relativiert angesichts der zweiten großen Zäsur in der Nachkonzilszeit, die durch das Jahr 1989 und damit durch den Zusammenbruch der kommunistischen Regimes und der damit verbundenen Wende in Europa markiert wird.[4] Diese an sich hoffnungsvolle Entwicklung führte aber nicht zur Stärkung der Hoffnungspotentiale, sondern eher zu ihrer Schwächung. An die Stelle der verheißungsvollen Eutopien von Machbarkeit und Fortschritt traten nicht nur neue Dystopien; das Scheitern des dogmatischen Marxismus und der Zusammenbruch des bisherigen Ostblocks stürzten vielmehr auch das utopische Denken marxistischer Prägung und letztlich die Zukunftsvisionen überhaupt in eine tiefe Krise, die ins Mark der neuzeitlichen Zivilisation und ihres Zukunftsoptimismus ging. Die Überforderung des so genannten wissenschaftlichen Marxismus als der großen Lösung der menschlichen Probleme provozierte eine weitgehende Ernüchterung, die Jürgen Habermas treffend auf den Punkt brachte: »Wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus.«[5]

Hinzu kommt, dass sich die mit der Wende von 1989 verbundene Hoffnung, dass es zu einer neuen Zuwendung zum christlichen Glauben kommen könnte, nicht bewahrheitete. Der Sturz der großen Hoffnungen brachte vielmehr jenes schillernde Phänomen hervor, das als Postmoderne bezeichnet wird.[6] Von daher sind wir in neuer Weise mit den tiefsten Fragen des Menschen nach seinem Menschsein und der rechten Gestaltung des gesellschaftlichen und politischen Lebens konfrontiert.[7]

2 Ekklesiologische oder theozentrische Leitperspektive?

Mit diesem Ausblick stehen wir, freilich unter ganz anderen Voraussetzungen, gleichsam wiederum am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils und vor der Frage, von welchen großen Themen das Zweite Vatikanische Konzil sowohl in der Vorbereitung als auch in der Durchführung bewegt gewesen ist. Auf diese Frage werden vor allem zwei Antworten gegeben, die bereits jetzt kurz benannt werden sollen, weil sie in der nachkonziliaren Rezeption eine wesentliche Rolle gespielt haben und bereits vor dem Konzil an zwei späteren Hauptinterpreten des Konzils namhaft gemacht werden können. Auf der einen Seite ging man von der historischen Feststellung aus, dass das Erste Vatikanische Konzil, das wegen des deutsch-französischen Krieges frühzeitig abgebrochen wurde, die von ihm intendierte ekklesiologische Synthese nicht durchführen konnte, sondern ein ekklesiologisches Fragment geblieben ist. Vom Zweiten Vatikanischen Kon-

#Buch_RZ.indb 367 17.10.2010 18:04:57

zil wurde deshalb erwartet, es sollte den verlorenen Faden neu aufgreifen und eine ganzheitliche Sicht der Kirche entfalten, so dass die Kirchenfrage die vordringliche Aufgabe des Konzils werden sollte. In dieser Richtung hat sich vor allem Hans Küng zu Wort gemeldet, indem er die notwendige Erneuerung der Kirche und ihrer Strukturen als Voraussetzung für die ökumenische Aufgabe des Konzils im Dienst der Wiedervereinigung der Christen betonte.[8]

Auf der anderen Seite knüpfte man ebenfalls am Ersten Vatikanischen Konzil an, man sah in ihm aber nicht nur ein ekklesiologisches Konzil, sondern auch eine Kirchenversammlung, auf der in erster Linie von Gott gesprochen werden sollte, und zwar im innerchristlichen Leben wie auch in der Zuwendung zur Welt. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil wurde deshalb erwartet, dass es das im strikten Sinn theo-logische Erbe wieder aufgreifen und dem Gottesthema gewidmet sein musste. Dies konnte freilich nicht bedeuten, dass nicht von der Kirche zu handeln sein würde, wohl aber, dass alles Reden von der Kirche dem Reden von Gott ein- und untergeordnet werden muss. Diese Sicht vertrat am konsequentesten der junge Theologe Joseph Ratzinger, und sie ist am deutlichsten greifbar in jenem Vortrag, den er am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils für Kardinal Josef Frings vorbereitet[9] und über den Frings selbst geurteilt hat: »Er lieferte mir bald einen Entwurf, den ich so gut fand, dass ich nur an einer Stelle eine Retuschierung vornahm.«[10] Der Vortrag trug den Titel »Das Konzil und die moderne Gedankenwelt« und analysierte eingehend die geistige Situation der Menschheit am Vorabend des Konzils, besonders die einschneidenden Veränderungen der geistigen Lage seit dem Ersten Vatikanischen Konzil, die neue Herausforderung durch das technische Erleben der Menschen, die damit zusammenhängende Wissenschaftsgläubigkeit und die verschiedenen Ideologien, um sich von daher der Frage zu stellen, vor welchen Herausforderungen das kommende Konzil stehen werde. Deren elementarste wurde in der Gottesfrage wahrgenommen.

In diese Richtung hat das Konzil vor vierzig Jahren eine grundlegende Wegweisung vor allem mit seinen vier Konstitutionen vorgenommen, die in ihrem symphonischen Zusammenklingen auf der außerordentlichen Bischofssynode im Jahre 1985 in die Formel gegossen worden sind: »Die Kirche (Kirchenkonstitution) – unter dem Wort Gottes (Offenbarungskon-

8 *Hans Küng*, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit, Wien 1960; *ders.*, Strukturen der Kirche, Freiburg i. Br. 1962.
9 Das Konzil und die moderne Gedankenwelt. Vortrag des Kölner Erzbischofs Josef Kardinal Frings in Genua, 20. November 1961, in: *Peter Pfister* (Hg.), Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen, Regensburg 2006, 159-172.
10 *Josef Kardinal Frings*, Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln, Köln 1973, 248-249.
11 Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von *Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 1986, 61.
12 Siehe *Victor Conzemius*, Der Paukenschlag des Papstes. 50 Jahre Einberufung des II. Vatikanischen Konzils, in: Communio. Internationale katholische Zeitschrift 38 (2009) 56-66.
13 *Joseph Kardinal Ratzinger*, Aus meinem Leben. Erinnerungen, Stuttgart 1998, 104.
14 *Otto Hermann Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 105.

#Buch_RZ.indb 368 17.10.2010 18:04:57

stitution) – feiert die Geheimnisse Christi (Liturgiekonstitution) – zum Heil der Welt (Pastoralkonstitution).«[11] Dass die Konstitution über die Heilige Liturgie am Anfang stand, macht sichtbar, dass in der Kirche am Anfang die Anbetung und damit Gott steht. Dass sich die Kirche von dem Grundauftrag, Gott zu verherrlichen, herleitet, kommt in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche zum Ausdruck. Die dritte Konstitution über die göttliche Offenbarung handelt vom lebendigen Wort Gottes, das die Kirche zusammenruft und sie zu jeder Zeit neu belebt. Wie die Kirche das von Gott empfangene Licht in die Welt hinein bringt und dadurch die Verherrlichung Gottes voranbringt, ist schließlich das Thema der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.

3 Rezeption der Konstitutionen des Konzils

Nimmt man dieses Grundsatzprogramm ernst, dann legt es sich nahe, sich bei der Frage der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die vier vom Konzil verabschiedeten Konstitutionen zu konzentrieren und nur andeutungsweise auf Dekrete und Erklärungen hinzuweisen, die ohnehin zumeist Ausdifferenzierungen von bestimmten in den Konstitutionen behandelten Problemkomplexen darstellen.

3.1 »Sacrosanctum concilium«: Feier des Pascha-Mysteriums

Die erste Thematik, die am Konzil behandelt und entschieden wurde, ist die Konstitution über die heilige Liturgie. Dass sie am Anfang stand, hat seinen Grund keineswegs darin, dass die Konzilsväter in der Erneuerung der Liturgie eine besonders vordringliche Aufgabe gesehen hätten, sondern vielmehr darin, dass man bei dieser Thematik keine großen Auseinandersetzungen erwartete.[12] Im Rückblick erstaunt es, dass die Reform der Liturgie für die Mehrheit der Konzilsväter anfänglich keine Priorität darstellte. Abgesehen von den Bischöfen in Deutschland und Frankreich bildete die Liturgiereform überhaupt kein Thema. Kardinal Montini beispielsweise, der als Papst Paul VI. die nachkonziliare Liturgiereform verwirklichte, hatte zu Beginn des Konzils bei der Präsentation seines Themenaufrisses erklärt, er sehe in der Liturgie und ihrer Reform keine wesentliche Aufgabe für das Konzil. Und auf dem Konzil selbst erblickte man in der liturgischen Frage einfach die »Fortführung der von Pius X. eingeleiteten und von Pius XII. behutsam, aber zielstrebig vorangetriebenen Reformen«[13].

Dass die nachkonziliare Liturgiereform aber, wie Otto H. Pesch mit Recht geurteilt hat, das »sichtbarste und dauerhafteste Reformwerk des Konzils« geworden ist,[14] lässt sich erst von seiner Rezeption her verstehen. Fragt man den durchschnittlichen Katholiken heute nach den liturgischen Erneuerungen des Konzils, wird man sofort als Antwort erhalten, dass die Liturgie muttersprachlich und in

der Zuwendung zum Volk Gottes gefeiert wird, dass mehr Gestaltungsmöglichkeiten als bisher gegeben sind und dass Laien bestimmte liturgische Dienste zugewiesen werden können. Dies sind gewiss die für den Durchschnittskatholiken augenfälligsten Veränderungen der nach dem Konzil verwirklichten Liturgiereform. Dass sie das Bewusstsein des gläubigen Volkes maßgeblich geprägt haben, steht außer Zweifel und ist auch verständlich. Dabei handelt es sich freilich um Elemente, die nicht das eigentliche Wesen der Liturgie berühren und auf dem Konzil nicht oder nur marginal behandelt worden sind.

Diese Diskrepanz zeigt, dass nach dem Konzil nicht so sehr die in der Liturgiekonstitution grundgelegte Theologie, sondern die Phänomenologie der Liturgie in der nachkonziliaren Liturgiereform wegleitend geworden ist.[15] Joseph Pascher hat deshalb bereits wenige Jahre nach Abschluss des Konzils davor gewarnt, den so genannten »Geist des Konzils« in Opposition zu den von den Konzilsvätern erarbeiteten und verabschiedeten Texten zu bringen.[16] Da das Konzil selbst nicht neue liturgische Bücher eingeführt, sondern nur den Auftrag zur Revision der bestehenden Bücher erteilt und dazu liturgische Grundnormen formuliert hat, drängt es sich zudem hinsichtlich der Rezeption auf, zwischen der Liturgietheologie in »Sacrosanctum concilium« und der nachkonzilaren Liturgiereform zu unterscheiden.

Diese Unterscheidung ist auch deshalb wichtig, weil sich die vielfach vorgetragene theologische Kritik an der nachkonziliaren liturgischen Entwicklung keineswegs auf die Liturgiekonstitution selbst bezieht, sondern auf die Auswirkungen der nachkonziliaren Liturgiereform. Dabei muss es zu denken geben, dass die engagierteste Kritik von Theologen – wie Louis Bouyer, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger und Max Thurian – stammt, die am Konzil mitgewirkt haben. Von daher stellt sich die Frage, was die Liturgiekonstitution selbst intendiert hat.[17] Die grundlegendste Definition findet sich in Artikel 5, in dem die Liturgie der Kirche als Feier des Pascha-Mysteriums beschrieben wird. Indem bereits in der Präambel die Liturgie und in besonderer Weise das Opfer der Eucharistie als »Vollzug des Werks unserer Erlösung« bezeichnet wird,[18] ist diese ganzheitliche Sicht geeignet, das zusammenzuhalten, was sich nicht trennen lässt, was aber in der nachkonziliaren Situation immer wieder aus-

15 Siehe *Kurt Koch*, Zwei Formen des einen römischen Messritus. Liturgietheologische Hinführung zum Motu Proprio von Papst Benedikt XVI., in: Schweizerische Kirchenzeitung, 175 (2007) 481-485.

16 *Joseph Pascher*, Der »Geist des Konzils« in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, in: *Heinz Fleckenstein* et al. (Hg.), Ortskirche – Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 357-370.

17 Siehe *Kurt Koch*, Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, in: Communio. Internationale katholische Zeitschrift 33 (2004) 73-92.

18 Sacrosanctum concilium, Nr. 2.

19 Siehe *Basil Studer*, Das Opfer Christi nach Augustins »De Civitate Dei« X, 5-6, in: *Gerard J. Békés / Giustino Farnedi* (Hg.), Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini, Roma 1980, 93-107.

#Buch_RZ.indb 370 17.10.2010 18:04:57

einanderdividiert worden ist. In dieser Stoßrichtung wird vor allem die Herausstellung des Mahlcharakters der Eucharistie als das Novum des Zweiten Vatikanischen Konzils betont, demgemäß die Eucharistie beinahe ausschließlich von der Kommunion her und diese als gemeinschaftliches Essen und Trinken verstanden wird. Diese Reduzierung der Eucharistie auf eine geschwisterliche Versammlung zum Mahl, bei dem eines Ereignisses aus der Vergangenheit gedacht werden soll, stellt aber eine gravierende Verkürzung der Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums dar, bei der das Lebensopfer Jesu Christi sakramental gegenwärtig ist.

Die heutige Aversion gegen den Opfergedanken dürfte ihren eigentlichen Grund darin haben, es würde damit der Lebensbezug der Eucharistie verdunkelt. Sieht man freilich genauer zu, bringt gerade der Opfergedanke im Sinne der sakramentalen Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu Christi den existenziellen Ernst der Eucharistie zum Ausdruck. Denn der neue Kult, den Christus am Kreuz seinem Vater dargebracht hat, besteht im Sich-Selbst-Geben für die Menschen. Am Kreuz gibt es deshalb keinen Ersatz durch Tieropfer mehr, sondern nur Einsatz des eigenen Lebens. Wenn aber der neue Kult Christi im Opfer seiner Selbstgabe besteht, dann können wir nur würdig Eucharistie feiern, wenn wir mit unserer eigenen Person in diesen Kult eintreten, uns in die Selbsthingabe Jesu hinein nehmen lassen und dabei selbst eine »lebendige Opfergabe« werden. Die Feier der Eucharistie zielt deshalb auf unsere eigene Verwandlung und intime Vereinigung mit Christus, aus der die Vereinigung mit unseren Mitmenschen folgt. Das Opfer der Eucharistie besteht somit darin, dass wir durch die Eucharistie selbst Liebe werden, wie Augustinus dieses vermeintliche Paradox, dass Opfer Liebe ist, zum Ausdruck gebracht hat.[19]

Den Opfergedanken im Sinne des Existenzvollzugs der Liebe wiederzuentdecken ist ein Gebot der gegenwärtigen Stunde, und zwar sowohl in traditionalistischer Richtung, die in der nachkonziliaren Liturgiereform den Opfergedanken preisgegeben sieht, als auch in progressistischer Richtung, die den Opfergedanken weitgehend aufgegeben hat. Mit der Preisgabe des Opfergedankens ist auch die Feier des Paschageheimnisses vielfältigen Erosionserscheinungen ausgesetzt, die eine tief greifende Glaubenskrise sichtbar machen und zu gefährlichen Konsequenzen in der Glaubenspraxis führen, die hier nur angedeutet werden können: Wenn das Pascha-Geheimnis nicht mehr im Mittelpunkt der Eucharistie steht, dann kann sie selbst erstens nichts anderes mehr sein als ein permanentes Requiem für den toten Jesus oder gar eine liturgische Heldenfeier; und zweitens kann auch die Kirche bloß noch als soziologische Organisation wie viele andere gesellschaftliche Institutionen auch wahrgenommen werden, aber nicht mehr als sakramentaler Organismus, genauerhin als Leib Christi. Denn Leib Christi kann die Kirche nur vom eucharistischen Leib Christi her sein.

#Buch_RZ.indb 371 17.10.2010 18:04:57

3.2 »Lumen gentium«: Volk Gottes vom Leib Christi her

Damit ist bereits die Dogmatische Konstitution über die Kirche ins Blickfeld gekommen. Dass nämlich Liturgie und Kirche unlösbar zusammengehören, daran hat Papst Johannes Paul II. anlässlich des 25. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution erinnert, indem er hervorhob, in der Konstitution über die Heilige Liturgie könne man bereits »den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wird«[20]. Auch im Blick auf die Kirchenkonstitution muss freilich von einer recht einseitigen Rezeption gesprochen werden.

Während das Zweite Vatikanische Konzil im Bewusstsein, dass sich die Wirklichkeit der Kirche in kein Bild und keinen einzelnen Begriff einfügen lässt, die Vielfalt und die Zusammengehörigkeit verschiedener Bilder von der Kirche wie Volk Gottes, Leib Christi, Braut des Lammes und Tempel des Heiligen Geistes in Erinnerung gerufen hat, ist in der nachkonziliaren Situation die Sicht der Kirche in einer recht einseitigen Weise auf das Bildwort von der Kirche als des Volkes Gottes fokussiert und teilweise reduziert worden. Zwar muss man es als verheißungsvolle Weichenstellung würdigen, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit dem Bild der Kirche als Volk Gottes eine übergreifende Sicht, die Laien und Hierarchie umfasst, vertreten und deshalb vor der Darstellung der hierarchischen Ordnung im dritten Kapitel die allen Getauften gemeinsame Kirchengliedschaft und die damit verbundene gemeinsame Würde aller Glaubenden entschieden herausgestellt hat; und ohne jeden Zweifel sind im kirchlichen Leben noch keineswegs alle Konsequenzen daraus gezogen worden. Die weitgehende Fokussierung auf dieses zweite Kapitel in der nachkonziliaren Zeit hat aber dazu geführt, dass es immer mehr aus dem größeren Zusammenhang der ganzen Kirchenkonstitution herausgelöst worden ist, so dass ihre kunstvolle Architektur nicht mehr sichtbar ist, die gleichsam in konzentrischen Kreisen aufgebaut ist: Dem ersten Kapitel über das Mysterium der Kirche entspricht das achte Kapitel über Maria als Urbild der Kirche. Dem zweiten Kapitel über das Volk Gottes entspricht das siebte Kapitel über die eschatologische Dimension der pilgernden Kirche. Dann folgen das dritte Kapitel über die hierarchische Verfassung der Kirche, das vierte Kapitel über die Laien und das sechste Kapitel über die Ordensleute. In der Mitte gleichsam als Angelpunkt des Ganzen steht das fünfte Kapitel über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit.[21]

20 *Johannes Paul II.*, Vicesimus quintus annus, Nr. 2 und 4.
21 Siehe *Christoph Schönborn*, Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes, Freiburg i. Br. 1997.
22 *Paul Michael Zulehner*, Kirche ereignet sich in Gemeinden, in: *Walter Ludin / Thomas Seiterich / ders.* (Hg.), Wir Kirchenträumer. Basisgemeinden im deutschsprachigen Raum, Olten 1987, 10-19, hier 13.
23 *Joseph Ratzinger*, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche, Münster 1966, 7-19, hier 11.
24 Siehe *Rudolf Pesch*, Gott ist gegenwärtig. Die Versammlung des Volkes Gottes in Synagoge und Kirche, Augsburg 2006.

#Buch_RZ.indb 372 17.10.2010 18:04:57

Von dieser ganzen Kirchenlehre ist vor allem, wie bereits angesprochen, die Realität der Kirche als Volk Gottes rezipiert worden. Dies bedeutet, dass aus dem Gesamtbau letztlich eine Etage herausgenommen worden ist und allein in der Landschaft steht. Diese selektive Entwicklung hat auch dazu geführt, dass im Wort »Volk Gottes« der Genetiv »Gottes« immer mehr zu verschwinden drohte, so dass nur noch das Volk übrig bleibt und dieses national identifiziert wird, was Paul M. Zulehner auf die Kurzformel gebracht hat: »Man wollte Volk werden, vergaß dabei aber, dass es ja darum ging, Volk Gottes zu werden.«[22] Immer mehr wurde deshalb das Wort »Volk Gottes« nicht vom biblischen, sondern vom soziologischen und politischen Sprachgebrauch her verstanden, bei dem das Geheimnis der Kirche nicht mehr viel zu bedeuten hat.

Diese Feststellung wird bestätigt, wenn man die Frage stellt, was die Kirchenkonstitution selbst unter »Volk Gottes« verstanden hat. Ein Blick in die Konzilsdiskussionen über dieses Thema gibt Aufschluss darüber, dass das zweite Kapitel vor allem wegen der Betonung der eschatologischen Dimension der Kirche aufgenommen worden ist. Während das Bild vom Leib Christi die positive Sinnfülle der Kirche zum Ausdruck bringt, verweist das Bild vom Volk Gottes auf ihre Vorläufigkeit, die ihr solange anhaftet, wie sie in der Weltzeit unterwegs ist vergleichbar dem Volk Israel, das zwischen Ägypten und dem Land der Verheißung auf dem Wege ist. Da diese eschatologische Dimension der Kirche ihre Bereitschaft einschließt, sich immer wieder von ihren geschichtlichen Verwurzelungen zu lösen und sich auf neue Herausforderungen einzulassen, wird das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution um seine Sinnbestimmung gebracht, wenn es dazu gebraucht wird, das Volk Gottes einem weltlichen Volk anzugleichen. Im zweiten Kapitel ist vielmehr eine »Theologie der Mission« angelegt, die sich als geschichtliche Aktualisierung der Fleischwerdung des Wortes Gottes versteht,[23] die sich aber heute in einer tief greifenden Krise befindet oder von einer Theologie der ökonomischen Entwicklung abgelöst wird.

Von daher stoßen wir auf den tieferen Grund, dass sich bereits die werdende Kirche nicht als »Volk Gottes« verstanden hat, sondern im Anschluss an die jüdische Synagoge als »ekklesia«.[24] Damit wird das alttestamentliche Wort »Volk Gottes« mit neuem Inhalt gefüllt, und zwar dahingehend, dass Menschen nur durch die Gemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist Volk Gottes werden. Die Kirche des Neuen Testaments erweist sich nur dadurch als »Volk Gottes«, dass sie zugleich Leib Christi ist. Sie ist genauerhin Volk Gottes vom Leib Christi her, den sie in der Eucharistie empfängt, um selbst Leib Christi zu werden.

Die eucharistische Versammlung macht so die Mitte der Kirche aus, und zwar in dem doppelten Sinn: Von der Eucharistie her ist jede Einzelkirche *ganz* Kirche; aber keine Einzelkirche ist die *ganze* Kirche. Die Einzelkirche ist und bleibt vielmehr nur dann Kirche, wenn sie es in Einheit mit den anderen eucharistischen Versammlungen ist. Von daher wird auch verstehbar, dass in der lehramtlichen Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils das theologische

#Buch_RZ.indb 373 17.10.2010 18:04:57

Wesen der Kirche weniger mit dem Wort »Volk Gottes« als vielmehr mit dem Schlüsselbegriff der Communio umschrieben worden ist.[25] Vor allem die außerordentliche Bischofssynode im Jahre 1985, die zwanzig Jahre nach dem Konzil eine Standortbestimmung der Kirche vorgenommen hat, hat die konziliaren Ansätze zu einer erneuerten Communio-Ekklesiologie aufgegriffen und konsequent weitergeführt.[26]

Der entscheidende Ausgangspunkt aller Communio liegt in der Begegnung mit der innertrinitarischen Communio Gottes, in der auch Gemeinschaft unter den Menschen entsteht. Die Kirche ist Abbild des dreifaltigen Gottes und lebt nur dann glaubwürdig, wenn sie das spannungsvolle Verhältnis zwischen der Einheit des Wesens Gottes und der Vielheit der drei göttlichen Personen im Verhältnis der einen universalen Kirche und der Vielheit der Ortskirchen widerspiegelt. Denn die Kirche ist wesentlich communio ecclesiae et ecclesiarum mit der Konsequenz, dass der Plural »Kirchen« in der katholischen Ekklesiologie wieder Heimatrecht erhalten hat.[27]

Mit dem Thema des Verhältnisses von »Kirche und Kirchen« ist, wie Joseph Ratzinger mit Recht betont hat, in der Kirchenkonstitution bereits auch das »ökumenische Problem als Ganzes« präsent,[28] das im ebenfalls im November 1964 verabschiedeten Dekret über den Ökumenismus eingehend behandelt worden ist. Unter dem Plural »Kirchen« sind nun freilich nicht mehr die vielen Gottesdienstversammlungen am Ort innerhalb der katholischen Kirche zu verstehen, sondern es geht nun um jenen Plural, der außerhalb der katholischen Kirche besteht, nämlich in der Verselbständigung von konfessionell getrennten Gemeinschaften. Mit diesem Grundproblem ist die ökumenische Theologie bis auf den heutigen Tag beschäftigt, die sich nicht zufälligerweise immer mehr auf die Klärung von Verständnis und Wesen der Kirche zugespitzt hat.[29]

25 Siehe *Walter Kasper*, Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: *ders.*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272-289; *Bernd J. Hilberath* (Hg.), Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? Freiburg i. Br. 1999.
26 Siehe Zukunft aus der Kraft des Konzils (Anm. 11).
27 Siehe *Kurt Koch*, Primat und Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie, in: *Libero Gerosa/Sabine Demel/Peter Krämer/Ludger Müller* (Hg.), Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen, Münster 2001, 9-30.
28 *Joseph Ratzinger*, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964, 51.
29 *Kurt Koch*, Bleibende Aufgaben für die Ökumene aus katholischer Sicht, in: *Wolfgang Thönissen* (Hg.), »Unitatis redintegratio«. 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, Paderborn – Frankfurt a. M. 2005, 287-315; siehe ferner: *ders.*, Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven, Augsburg 2006.
30 *Joseph Ratzinger*, Zur Konzilsdiskussion über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung, in: *Fritz Buschmann* (Hg.), Das Zweite Vatikanum. Dritte Konzilsphase, Gießen 1964, 147-155.
31 *Carlo Maria Martini*, Die Bischofssynode über das Wort Gottes, in: Stimmen der Zeit 133 (2008) 291-296, hier 291.
32 *Wolfhart Pannenberg*, Die Krise des Schriftprinzips, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 11ff.
33 *Joseph Ratzinger*, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 60.

#Buch_RZ.indb 374 17.10.2010 18:04:57

3.3 »Dei verbum«: Gottes Offenbarung als Person und als Schrift

Die ökumenisch nach wie vor strittige Frage ist diejenige nach dem Verhältnis zwischen dem Wort Gottes und amtlich beauftragten Zeugen dieses Wortes in der Glaubensgemeinschaft der Kirche, deren vornehmliche Aufgabe darin besteht, das Wort Gottes zu den Menschen zu tragen. Mit dieser grundlegenden Thematik beschäftigt sich die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, über die auf dem Konzil neben der kontroversen Diskussion über die Kollegialität der Bischöfe »die lebhafteste und härteste des … Konzils überhaupt« geführt worden ist.[30] Sie ist freilich zugleich jene Konstitution, deren Sinn und Bedeutung den durchschnittlichen Katholiken und erst recht den Außenstehenden am wenigsten einleuchten dürfte und die deshalb auch zu den am wenigsten bekannt gewordenen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu rechnen ist, wiewohl man sie mit Kardinal Carlo Maria Martini als das »vielleicht schönste Dokument des Konzils« würdigen darf.[31]

Diesem paradoxen Phänomen kommt man auf den Grund, wenn man auf jene Fragestellungen blickt, die die Verabschiedung dieser Konstitution unaufschiebbar veranlasst haben. Im Hintergrund steht zunächst die ganze Wucht des reformatorischen Problems, das darin besteht, dass die Reformatoren dem katholischen »und«, nämlich Schrift und Überlieferung, das emphatische »Allein« in der Gestalt des »Sola scriptura« entgegengesetzt haben. Dieses Problem verschärfte sich aber nochmals im 19. Jahrhundert, als im gesamten Bereich der Geisteswissenschaften die historische Methode als dominantes Kriterium der Wissenschaftlichkeit wegleitend wurde, damit auch Schrift und Überlieferung, die beide Gegebenheiten der Geschichte sind, in logischer Konsequenz der historischen Methode unterworfen wurden, in der Folge auf der protestantischen Seite auch das reformatorische Schriftprinzip in eine tiefe Krise geriet[32] und auf katholischer Seite in die tiefe Krise des Modernismus führte, die auch Angelo Roncalli, der spätere Johannes XXIII., zusammen mit seinem des Modernismus verdächtigten Bischof Radini-Tedeschi miterlitten hat.

Angesichts dieser Verschränkung einer Problemstellung aus dem Jahrhundert der Reformation mit der spezifischen Problematik des christlichen Glaubens in der Neuzeit war das Konzil herausgefordert, neue Wege zu beschreiten, die auch dem Ziel der ökumenischen Annäherung dienen sollten. Da nämlich die große Kirchenspaltung im Westen des 16. Jahrhunderts mit einer kontroversen Lektüre des Wortes Gottes, vor allem hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Heiliger Schrift und kirchlicher Überlieferung, begonnen und »in gewissem Sinn bis in die Bibel selbst hinein« gereicht hat,[33] kann auch ihre Überwindung nur auf dem Weg einer gemeinsamen Lektüre der Heiligen Schrift anvisiert werden. Auf dem Hintergrund dieser großen Herausforderungen sind die spannungsvollen Aussagen der Dogmatischen

#Buch_RZ.indb 375 17.10.2010 18:04:57

Konstitution über die göttliche Offenbarung zu verstehen, die auch im Mittelpunkt der nachkonziliaren Rezeption stehen.

Von den wichtigen Fragestellungen wie dem Verhältnis zwischen Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition und dem Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament beschränke ich mich auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen historisch-kritischer Exegese und theologischer Interpretation. In Artikel 12 wird auf der einen Seite in einer eindrücklichen Weise der ganze Anspruch und die grundlegende Bedeutung der historisch-kritischen Methode der Schriftauslegung als eines unerlässlichen Teils der exegetischen Bemühungen herausgestellt. Auf der anderen Seite ruft die Offenbarungskonstitution die eigentlich theologische Dimension der Schriftauslegung mit der Anweisung in Erinnerung, dass die Heilige Schrift »in dem Geist gelesen und ausgelegt« werden muss, »in dem sie geschrieben wurde«, was konkret impliziert, dass die rechte Ermittlung des Sinnes der Heiligen Schrift erfordert, »dass man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens«.

Wenn sich diese beiden Weisen der Schriftauslegung nicht gegenseitig fordern und fördern, öffnet sich ein tiefer Graben zwischen der historisch-kritischen und der theologischen Auslegung der Heiligen Schrift, die ein großes pastorales Problem darstellt, das sich nicht nur in der oft beklagten Ratlosigkeit bei der Vorbereitung von Homilien anzeigt, sondern auch in der Schwierigkeit eines unbefangenen Zugangs zur lectio divina im Sinne der geistlichen Schriftlesung. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass in der nachkonziliaren Rezeption vor allem oder sogar ausschließlich die Bestätigung der Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode als konzilsgemäß herausgestellt worden ist, was wiederum zu einem engen Biblizismus und zur Inanspruchnahme des Lehramtes durch die Exegeten geführt hat.

Eng damit zusammen hängt das weitere Spannungsfeld, nämlich das Verständnis der Offenbarung als Person und als Schrift. Exegeten neigen von ihren Voraussetzungen her dazu, das Wort Gottes im Sinne der Offenbarung sogleich mit der Heiligen Schrift und die Auslegung der Schrift mit der historisch-kritischen Exegese zu identifizieren, so dass in der Kirche nichts gelehrt werden dürfe, was vor der Instanz der historisch-kritischen Methode nicht bestehen könne. Dieses Offenbarungsverständnis wird jedenfalls weithin als Errungenschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils gepriesen. Die Offenbarungskonstitution selbst geht aber von einem viel umfassenderen Verständnis aus: Offenbarung ist mehr als »was geschrieben steht«. Sie ist deshalb auch nicht einfach die Übermittlung von Wahrheiten und Informationen über das Ge-

34 Siehe nur *Johann Baptist Metz*, Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965.

#Buch_RZ.indb 376 17.10.2010 18:04:58

heimnis Gottes. Sie bezeichnet vielmehr das Handeln Gottes selbst, der sich in der Geschichte zeigt, sie ist ein lebendiges, personales und gemeinschaftliches Geschehen und kann erst zur Vollendung kommen, wenn sie bei ihrem Adressaten gläubige Annahme findet.

Dieses Offenbarungsverständnis, demgemäß das Christusereignis die eine Quelle der Offenbarung ist, die in den beiden Vermittlungsgestalten der Schrift und der Tradition weiter gegeben wird, hat grundlegende Konsequenzen für den interreligiösen Dialog, in dem man unumwunden von den Heiligen Schriften der Menschheit zu reden pflegt. An dieser Sprachregelung ist gewiss sehr viel Wahres. In Vergessenheit droht damit freilich zu geraten, dass das Christentum nicht – wie beispielsweise das Judentum und in anderer Weise der Islam – eine Buchreligion ist, sondern eine innere Freundschaftsbeziehung zu Jesus Christus als dem lebendigen Wort Gottes, ohne die letztlich auch das Papier der Heiligen Schrift geduldig bliebe.

3.4 »Gaudium et spes«: Gottes Anruf in den Zeichen der Zeit

Mit dem Hinweis auf den interreligiösen Dialog als besondere Herausforderung der heutigen Zeit ist die Grundthematik der vierten Konstitution angesprochen, der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, über die sehr bald eine ansehnliche Literatur entstanden ist.[34] Diese am zweitletzten Tag des Konzils verabschiedete Konstitution bildet das Ergebnis eines intensiven Ringens mit einem Text, der über lange Zeit unter dem blassen Titel »Schema XIII« verhandelt worden ist. Er ist zudem der einzige Text, der nicht auf die Arbeit von Vorbereitungsgremien zurückgeht, sondern wirklich ein Dokument des Konzils selbst ist, in dem die theologisch-pastorale Intention des Konzils in besonderer Weise zum Ausdruck kommt. Von allen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist er nicht nur der umfangreichste, sondern auch – neben der Liturgiekonstitution und dem Ökumenismusdekret – der folgenreichste, der zudem in seiner Gestalt wie in der Sinnrichtung seiner Aussagen in der bisherigen Konziliengeschichte am wenigsten eingeordnet werden kann.

Von daher erklärt sich, dass dieser Text in der nachkonziliaren Rezeption bis heute eine zentrale Rolle spielt und dass sich an der jeweiligen Einstellung zu dieser Konstitution die Haltung gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil überhaupt anzeigt. Die Pastoralkonstitution fungiert gleichsam als Kristallisationspunkt der Konzilsinterpretation, so dass sich die konzilare Gretchenfrage von selbst ergibt: »Sag mir, was Du von Gaudium et spes hältst, und ich sage Dir, wie Du zum Zweiten Vatikanischen Konzils stehst.« Wie nicht anders zu erwarten, wird auch diese Gretchenfrage nach dem Konzil recht unterschiedlich beantwortet: Die eine Seite erblickt in der Pastoralkonstitution gleichsam die spezifische Physiognomie des Zweiten Vatika-

#Buch_RZ.indb 377 17.10.2010 18:04:58

nischen Konzils in dem Sinne, dass seine pastorale Ausrichtung so sehr im Mittelpunkt steht, dass die dogmatischen Konstitutionen relativiert werden, bis dahin, dass überhaupt in Abrede gestellt wird, das Zweite Vatikanische Konzil habe auch Entscheidungen in Glaubensfragen gefällt, und dass deshalb betont wird, das Zweite Vatikanische Konzil könne sich nur bedingt in die bisherige Konziliengeschichte einordnen. Auf der anderen Seite wird behauptet, dass das Konzil erst mit der Pastoralkonstitution nach einem langen Gärungsprozess zu seiner eigentlichen Gestalt gefunden habe und der viel beredete »Geist des Konzils« vor allem in Gaudium et spes gegenwärtig sei. Dementsprechend wird die Pastoralkonstitution, zudem flankiert von der Erklärung zur Religionsfreiheit und dem Text über die Offenheit zu den Weltreligionen, als das eigentliche Vermächtnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, das es heute in seinem Geist weiterzuführen gelte, betrachtet oder gar als »identifizierbares Zentrum« einer ganzheitlichen Konzilsinterpretation und Konzilsrezeption postuliert.[35]

Diese Fragestellung verweist auf eine weitere Ambivalenz in der Konzilsrezeption. Indem sich das Konzil vor allem mit seiner Pastoralkonstitution den großen Herausforderungen gestellt hat, die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und sie im Lichte des Glaubens zu deuten,[36] erweist sich die Pastoralkonstitution als das damals in der Tat zeitgemäßeste Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils. Da Zeitgemäßheit zu ihrer Kehrseite aber immer Zeitbedingtheit hat, mutet es zumindest seltsam an, dass im Mainstream von heute ausgerechnet das zeitbedingteste Dokument als das wahrhaft Bleibende des Konzils betrachtet wird, zumal die heutige Generation, die die beiden Epochen-

35 *Rainer Bucher*, »Gott bewahre uns vor dem Historismus und Relativismus im Umgang mit den Standpunkten des Konzils.« Über die praktischen Konsequenzen zwiespältiger Konzilsrezeption, in: *Thomas Franz/Hanjo Sauer* (Hg.), Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Profilierungen. Festschrift für Elmar Klinger, Würzburg 2006, 110-126, hier 122.
36 Siehe *Peter Hünermann* (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006.
37 *Joseph Ratzinger*, Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *ders.*, Dogma und Verkündigung, München 1973, 183-204, hier 199-200.
38 *Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger*, Dialektik der Aufklärung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005; *Marcello Pera/Joseph Ratzinger*, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005; *Joseph Ratzinger/Paolo Flores d'Arcais*, Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus, Berlin 2006.
39 *Kurt Koch*, Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums, in: Geist und Leben 82 (2009) 20-37; siehe ferner *Alois Müller*, Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug, Mainz 1990.
40 *Joseph Ratzinger*, Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik, in: *Richard Egenter* et al. (Hg.), Statio Orbis. Eucharistischer Weltkongress 1960 in München. Band I, München 1960, 227-242.
41 *Karl Lehmann*, Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode, in: *Albert Käuflein/Tobias Licht* (Hg.), Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der gemeinsamen Synode, Karlsruhe 1998, 15-28, hier 18.
42 *Kurt Koch*, Streit um das Konzil. Stellungnahme zur gegenwärtigen Situation in unserer Kirche, in: Schweizerische Kirchenzeitung 177 (2009) 214-222.

#Buch_RZ.indb 378 17.10.2010 18:04:58

schwellen, die ich zu Beginn skizziert habe, hinter sich hat, den erstaunlichen Optimismus, der aus der Pastoralkonstitution spricht, kaum mehr zu teilen vermag. Die optimistische Einseitigkeit der Pastoralkonstitution, die damals »vom Trauma der Rückständigkeit und von einem Pathos nachgeholter Modernität beherrscht« gewesen ist,[37] ist längst der Wahrnehmung der inneren Zwiespältigkeit auch der Modernität gewichen, so dass auch Modernitätskritik angebracht erscheint, die zugleich eine Kritik der Aufklärung und ihres naiven Vernunftglaubens impliziert.[38]

Dies näher auszuführen, ist an dieser Stelle nicht möglich. Es muss erneut genügen, nur auf die Grundproblematik hinzuweisen. Die entscheidende Aufgabe, die sich heute stellt, besteht darin, im Weltverhältnis von Glaube und Kirche ein neues Gleichgewicht zu finden, das man in jener Formel ausgedrückt finden kann, die die Tradition für die Christologie gefunden hat: Kirche und Welt müssen zueinander im Verhältnis von »unvermischt und ungetrennt« stehen. Der Akzent »unvermischt« weist darauf hin, dass der notwendige dialogische und zeitgemäße Kontakt der Kirche mit der Welt nicht dahin führen darf, dass der Glaube der Welt säkularistisch angepasst und seine Identität in bedrohlicher Weise preisgegeben wird. Demgegenüber macht der Akzent »ungetrennt« darauf aufmerksam, dass die ursprungsgetreue Identität des christlichen Glaubens nicht in einer Weise bewahrt werden darf, dass er von der Welt fundamentalistisch abgesondert wird. Jenseits von säkularistischem Konformismus und separatischem Fundamentalismus brauchen wir vielmehr einen dritten Weg zu glauben,[39] der sich stets dessen bewusst bleibt, dass auch sein Weltverhältnis letztlich immer im Zeichen des Kreuzes steht und dass Christen »nicht Utopisten eines irdischen Paradieses« sein können, sondern »Realisten des Kreuzes« sein müssen.[40]

4 Permanent schwelender Streit um das Konzil

Damit sind bereits erste Umrisse einer heute notwendigen Reform der Kirche am Horizont deutlich geworden, und zugleich haben wir damit vorgegriffen. Denn die bereits in der Nachkonzilszeit feststellbaren »unfruchtbaren Grabenkämpfe zwischen substanzlosen Progressisten und blasierten Traditionalisten« wie zwischen »geschichtslos gewordenen Anpassern und unglückseligen Bewahrern«[41] sind vor allem nach der Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Bruderschaft St. Pius X. durch Papst Benedikt XVI. gegen Ende Januar 2009 erneut entbrannt und haben auch und gerade in der Schweiz eine zuhöchst polarisierte Kirche an den Tag gebracht. Diesem neu entfachten Streit um das Zweite Vatikanische Konzil[42] muss deshalb nochmals auf den Grund gegangen werden, um einen Ausblick in die Zukunft wagen zu können.

#Buch_RZ.indb 379 17.10.2010 18:04:58

4.1 Kirche als Concilium oder als Communio?

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich insgesamt um einen Ausgleich der verschiedenen Positionen bemüht, die von den Konzilsvätern und ihren Beratern vertreten worden sind. Dieser Ausgleich ist vor allem durch das »et« bei verschiedenen Problemstellungen wie Schrift und Tradition, Glaube und Vernunft, Kirche und Welt, Volk Gottes und Leib Christi zum Ausdruck gebracht worden. Dabei handelt es sich um ein »et«, das zwar die polaren Größen miteinander verbindet, aber keineswegs immer in genügender Weise klärt, in welchem Verhältnis die jeweils durch das »et« verbundenen Glieder zueinander wirklich stehen. Ein Konzil wäre freilich überfordert, wollte man von ihm erwarten, dass es etwas ganz Neues schaffen und dieses Neue bereits in einer überzeugenden Synthese präsentieren könnte. Ein Konzil vermag vielmehr nur dem »endgültige Gestalt und Verbindlichkeit« zu verleihen, »was zuvor im Glaubensleben der Kirche gereift ist«[43], um mehr Gemeinsamkeit und Einheit in der Kirche der jeweiligen Gegenwart zu ermöglichen und die Richtung des zukünftigen Weges der Kirche zu bestimmen. Stattdessen ist freilich sehr bald nach dem Konzil eine grundlegende Kontroverse entstanden, die bereits an den Namen von zwei recht unterschiedlichen theologischen Zeitschriften abgelesen werden kann und die George Weigel als eigentliche »Concilium-Communio-Spaltung« in der Kirche nach dem Konzil charakterisiert hat.[44] Es lohnt sich, in exemplarischer Hinsicht diese Kontroverse an ihrem Beginn kurz zu analysieren.

Im Jahre 1965 wurde die Zeitschrift »Concilium« begründet, die sich als bleibende Stimme des Konzils und seines Geistes, gleichsam als das »permanente Konzil der Theologen«[45], versteht. Hinter ihr steht das ekklesiologische Programm, das die Kirche als Konzil versteht und das *Hans Küng* bereits in seinem Buch »Strukturen der Kirche« aus dem Jahre 1962 ausgearbeitet hatte.[46] Küng ging dabei von einer fundamentalen Sinngleichheit und geradezu Identität von Kirche und Konzil aus, und zwar in dem Sinne, dass die Kirche ihrem Wesen nach das beständige Konzil Gottes in der Welt sei. Demgemäß ist die Kirche als solche das von Gott selbst zusammengerufene Konzil, genauerhin »ökumeni-

43 *Joseph Kardinal Ratzinger*, 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: Liturgisches Jahrbuch 53 (2003) 209-221, hier 209.
44 *George Weigel*, Das Projekt Benedikt. Der neue Papst und die globale Perspektive der katholischen Kirche, München 2006, 197.
45 *Joseph Ratzinger*, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrzehnt, in: *Andreas Bauch* et al. (Hg.), Zehn Jahre Vatikanum II, Regensburg 1976, 36-53, hier 41.
46 *Küng*, Strukturen der Kirche (Anm. 8); siehe *ders.*, Kirche im Konzil, Freiburg i. Br. 1963, bes. 41-61.
47 *Joseph Ratzinger*, Zur Theologie des Konzils, in: *Joseph Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 143-170, hier 159.
48 *Joseph Cardinal Ratzinger*, Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament, in: *ders.*, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 109-130, hier 115.
49 Siehe Zukunft aus der Kraft des Konzils (Anm. 11).

#Buch_RZ.indb 380 17.10.2010 18:04:58

sches Konzil aus göttlicher Berufung«, währenddem das, was man gewöhnlich »Konzil« nennt, »ökumenisches Konzil aus menschlicher Berufung« ist und sein Wesen darin findet, die Repräsentation des »ökumenischen Konzils aus göttlicher Berufung« zu sein. Daraus folgerte Küng, dass sich Aufbau und Form eines Konzils aus Aufbau und Wesen der Kirche ableiten müssten, dass es deshalb keineswegs nur als Bischofsversammlung verstanden werden dürfe, sondern eine starke Laienbeteiligung erfordere, und dass für die Lehre die Theologen die zuständige Instanz seien. Wer die weitere Entwicklung Küngs verfolgt hat, weiß, dass er diese ekklesiologische Theorie stets weitergetrieben hat und dass sich viele seiner Positionen und Postulate von dieser Grundannahme herleiten lassen.

Mit dieser ekklesiologischen Theorie Küngs vom konziliaren Grundwesen der Kirche hat sich der Theologe *Joseph Ratzinger* bereits in den sechziger Jahren auseinandergesetzt. Er hat konzediert, dass mit Küngs enger Verknüpfung von Konzil und Kirche Wichtiges für das rechte Verständnis des Konzils in den Blick gebracht sei und dass sie Wahres und Ernstzunehmendes enthalte. Er hat aber kritisch angemerkt, der Radius des Konzils sei »weit enger« als »der der Kirche insgesamt«[47]. Denn ein Konzil sei zwar ein wichtiger Lebensvollzug der Kirche, aber die Kirche selbst sei mehr als ein Konzil und reiche tiefer: »Sie ist nicht vor allem zum Ratschlagen da, sondern zum Leben des uns gegebenen Wortes.«[48] Das Konzil sei insofern etwas, was die Kirche tue, die Kirche aber sei nicht selbst Konzil.

Von daher kann es nicht erstaunen, dass Joseph Ratzinger kurz nach dem Konzil zusammen mit theologischen Freunden wie Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer und Jorge Medina eine neue Zeitschrift mit dem Ziel gegründet hat, das Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils auszulegen und zu entfalten, und dass sie ihr – bewusst als Kontrapunkt zur Zeitschrift »Concilium« – den Namen »Communio« gegeben haben. Denn das tragende Grundwort, das das eigentliche Wesen der Kirche ausdrückt, ist für Joseph Ratzinger das Wort Communio, wie vor allem die außerordentliche Bischofssynode im Jahre 1985 bestätigt hat.[49] Mit dieser Communio-Ekklesiologie wollte die Zeitschrift bewusst Gegengewicht geben zu der nach dem Konzil vereinseitigten Sicht der Kirche als »Volk Gottes« im Sinne einer vorwiegend soziologischen Wirklichkeit. Denn Volk Gottes kann die Kirche nur im und durch den Leib Christi sein, weshalb Communio zuallererst im Sakrament der Eucharistie verankert ist.

4.2 Reform oder Reformation der Kirche?

Hinter dem kurz skizzierten Concilium-Communio-Streit um das Erbe des Konzils verbirgt sich ein noch tieferes Problem, das sich in der inflationär gewordenen Rede von der vorkonziliaren und nachkonziliaren Situation der Kirche ausspricht. Diese Unterscheidung wird teilweise bis zur Scheidung ge-

#Buch_RZ.indb 381 17.10.2010 18:04:58

steigert, so dass nicht nur ein Abgrund die Geschichte der Kirche in zwei unversöhnbare Welten aufteilt, sondern dass auch der Eindruck erweckt wird, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sei eine neue Kirche entstanden. Dies ist überall dort der Fall, wo das Zweite Vatikanische Konzil als Bruch mit der Tradition der Kirche verstanden wird. Der eigentliche Grund, dass die aus dem Schisma von Erzbischof Marcel Lefèbvre hervorgegangene Bruderschaft St. Pius X. zwar alle Konzilien der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil anerkennt, das letztere aber ablehnt, besteht darin, dass in ihrer Sicht in diesem Konzil Lehren vertreten werden, die neu seien und keinen Anhalt an der kirchlichen Tradition hätten, wie dies bereits Erzbischof Lefèbvre in seinem Manifest im Jahre 1974 ausgesprochen hat: »Wir lehnen es ab und haben es immer abgelehnt, der neomodernistischen und neoprotestantischen Richtung zu folgen, die sich in Rom ganz klar im II. Vaticanum und in den daraus hervorgehenden Reformen gezeigt hat.«[50]

Als Bruch mit der Tradition der Kirche verstehen – freilich im umgekehrten Sinn – auch nicht wenige katholische Theologen, die sich auf das Zweite Vatikanische Konzil zu berufen pflegen, dieses kirchliche Großereignis im vergangenen Jahrhundert. Voll zu Tage liegt diese Neuinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils als Bruch mit der Tradition bei Hans Küng, der zum lautstarken Exponenten dieser Bewegung geworden ist. Wer sich der Mühe unterzieht, seine zwei voluminösen Bände von Lebenserinnerungen zu lesen, deren zweiter Band sich wie eine kritische Auseinandersetzung des Gegenpapstes Küng mit dem amtierenden Papst Benedikt XVI. liest,[51] wird auf Hunderten von Seiten feststellen, wie Hans Küng wirklich zum Konzil steht: Er diagnostiziert beim Konzil bereits einen »Geburtsfehler«, der darin bestanden haben soll, dass es dem Konzil nicht gelungen sei, »die institutionell-personelle Machtstruktur der zentralistischen Kirchenleitung im Geist der christlichen Botschaft entscheidend zu verändern«[52]; und im Rückblick beurteilt Küng die Kirchenversammlung als »Konzil mit seinen Kompromissen, Halbheiten und Mehrdeutigkeiten«. Er erklärt emphatisch, das Konzil selbst habe dazu aufgefordert, nicht beim Konzil stehen zu bleiben, sondern über es hinauszugehen. Von daher will Küng sein weiteres Schaffen als »kritisch-konstruktive Weiterführung« des Konzils verstanden wissen.[53]

Da Küng das Zweite Vatikanische Konzil als Integration des Paradigmas der Reformation und der Moderne in die katholische Kirche versteht und von

50 *Alois Schifferle*, Marcel Lefèbvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche, Kevelaer 1983, 56.
51 *Michael Karger*, Papst und Gegenpapst, in: *Rudolf Voderholzer* et al. (Hg.), Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI., Regensburg 2008, 100-107.
52 *Hans Küng*, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München 2007, 42.
53 *Küng*, Umstrittene Wahrheit (wie Anm. 52), 186.
54 *Walter Brandmüller*, Die Reformation Martin Luthers in katholischer Sicht, in: *ders.*, Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden, Augsburg 2007, 102-120, hier 108.
55 In: Insegnamenti di Benedetto XVI., I 2005, Città del Vaticano 2006, 1018-1032.

#Buch_RZ.indb 382 17.10.2010 18:04:58

daher Papst Benedikt XVI. als Fehler vorhält, er vermöge das Konzil nicht als Bruch mit der Tradition zu verstehen, sondern interpretiere es in Einklang mit der Tradition, stellt sich unweigerlich die Frage der Unterscheidung der Geister, genauer hin die Frage der Unterscheidung zwischen Reform und Reformation, die man mit dem Kirchenhistoriker Walter Brandmüller dahingehend fokussieren kann: »Reform kann nie zum Ergebnis haben, dass das Reformierte nicht mehr mit dem vorherigen zu Reformierenden identisch ist. Das heißt, Reform betrifft jeweils die konkrete Erscheinungsform, die konkrete Verwirklichung, nicht aber das Wesen des zu Reformierenden. Andernfalls würde eine Wesensveränderung eintreten, die das zu Reformierende zu etwas anderem machen würde, als es vorher war.«[54]

Führt man sich die den Lefèbvre-Nachfolgern und den Küng-Sympathisanten gemeinsame Beurteilung des Zweiten Vatikanischen Konzils als Traditionsbruch vor Augen, kann man auch die Heftigkeit verstehen, mit der dieser Kirchenstreit um das Konzil bis heute ausgetragen wird. Man kann aber auch nachempfinden, dass angesichts dieser beiden Extrempositionen Papst Benedikt XVI. mit seiner Sicht einen schweren Stand und teilweise seinen Ort zwischen den Stühlen hat. In seiner ersten Weihnachtsansprache an die Mitglieder der römischen Kurie am 22. Dezember 2005 lehnte er die »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches« ausdrücklich ab, weil sie davon ausgeht, dass die verabschiedeten Texte den Konzilsgeist und seine Neuartigkeit nur sehr unvollkommen zum Ausdruck brächten, so dass es notwendig sei, über die Kompromisstexte des Zweiten Vatikanischen Konzils hinauszugehen, um dem neuen Geist Raum zu schaffen. Demgegenüber postulierte Benedikt XVI. eine »Hermeneutik der Reform« und damit eine Erneuerung im Sinne der Re-Form der Kirche unter Wahrung ihrer grundlegenden Identität und Kontinuität, um die »Form« der Kirche von ihren Quellen und damit vom Ursprünglichen her zu erneuern.[55]

4.3 Aggiornamento oder Ressourcement?

Es gehört zum Wesen der Konzilien, dass sie im Kern nicht nach rückwärts orientiert, sondern nach vorne in die Richtung einer umfassenderen, klareren und aktuelleren Lehrverkündigung offen sind. Es versteht sich von selbst, dass man auch das Zweite Vatikanische Konzil nicht als Schlusspunkt verstehen kann, nach dem es keine weiteren Entwicklungen mehr geben könnte. In seinem Brief »in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefèbvre geweihten Bischöfe« hat Papst Benedikt XVI. unmissverständlich erklärt, man könne »die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren« und dies müsse der Bruderschaft St. Pius X. klar sein. Auf der anderen Seite wusste sich der Papst aber auch verpflichtet, »manchen von denen, die sich als große Verteidiger des Konzils hervortun«, in Erinnerung zu rufen,

#Buch_RZ.indb 383 17.10.2010 18:04:58

»dass das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte in sich trägt« und dass, wer ihm gehorsam sein wolle, »den Glauben der Jahrhunderte annehmen« müsse und »die Wurzeln nicht abschneiden« dürfe, »von denen der Baum lebt«.

In diesem Sinn ist ein Konzil nie weder Endpunkt noch Ausgangspunkt, nach denen man die Kirchengeschichte einteilen könnte. Ein Konzil ist vielmehr Glied in einer Kette, die in die Vergangenheit hinein verbunden, deren Ende aber unabsehbar ist. Ein Konzil kann deshalb nie einen Bruch herbeiführen, und die Interpretation eines Konzils im Widerspruch zur Tradition muss »dem Wesen von katholischem Glauben, Kirche und Konzil widersprechen«[56]. Ein Konzil darf nicht von der Tradition isoliert werden, sondern verbleibt in einer grundlegenden Kontinuität. Auch das Zweite Vatikanische Konzil ist nicht das Ende der Tradition und nicht ein völlig neuer Beginn, sondern ist und bleibt Teil der gesamten Tradition der Kirche. Nur so behält es seine Offenheit. Tradition wird erst dort zur Einengung des Denkens und des Glaubens, wo sie an irgendeinem Punkt als abgeschlossen betrachtet wird und lebendige Überlieferung in einen ungeschichtlichen »Archäologismus« gezwängt wird, den es freilich in traditionalistischer wie progressistischer Spielart gibt.[57] Der Unterschied zwischen der Bruderschaft Pius X., die die Tradition *vor* dem Zweiten Vatikanischen Konzil beendet, und den progressiven Interpreten des Konzils, die die Tradition *mit* dem Konzil beenden, ist jedenfalls kein grundsätzlicher; er liegt vielmehr nur im Zeitpunkt, an dem Tradition geschlossen wird.

Von daher öffnet sich auch der Blick dafür, dass die zwei Leitwörter, die in der bisherigen Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils gleichsam auf zwei Lager verteilt worden sind, unlösbar zusammengehören, nämlich aggiornamento und ressourcement.[58] Denn aggiornamento kann nicht einfach im Sinne der Angleichung an die moderne Kultur interpretiert werden, gerade weil es um das Heutigwerden des überkommenen Glaubens geht. Umgekehrt erfordert das ressourcement, nämlich die Einkehr bei den Quellen des Glaubens, bei der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, auch das aggiornamento, bei dem freilich nicht der Zeitgeist, sondern die Tradition den Interpretationshorizont bildet. In diesem Licht betrachtet ist das Zweite Vatikanische Konzil weder Anfang noch Ende der Konziliengeschichte; wir stehen vielmehr noch immer vor der Aufgabe, es anzunehmen und zu verwirklichen.

56 *Walter Brandmüller*, Das Konzil und die Konzile, in: *ders.*, Licht und Schatten (Anm. 54), hier 189.
57 *Joseph Ratzinger*, Tradition und Fortschritt, in: *Ansgar Paus* (Hg.), Freiheit des Menschen, Graz 1974, 9-30, hier 28.
58 Siehe *Weigel*, Das Projekt Benedikt (Anm. 44), bes. 191-194.
59 *Bonaventura*, Coll. In Hex. II 33; siehe auch *Joseph Ratzinger*, Eglise et Théologie, Paris 1992, bes. 205-226: Une societé à réformer sans cesse.
60 Siehe *Kirche in Not* (Hg.), Religionsfreiheit weltweit. Bericht 2008, Königstein 2008.

#Buch_RZ.indb 384 17.10.2010 18:04:58

5 Perspektiven einer Reform der Kirche heute

An dieser Stelle ist es unaufschiebbar, eine zusammenfassende Antwort auf die Frage zu geben, was Reform der Kirche in der heutigen Situation bedeutet. Gemäß der Sinnrichtung der bisherigen Darlegungen kann die kürzeste Antwort nur heißen, dass das Wort »Re-Form« in seiner ursprünglichen Bedeutung als Wiederherstellen der wahren Form verstanden werden muss. In diesem Sinn hat der Franziskanertheologe Bonaventura in seinem »Sechstagewerk« den Weg der Selbstwerdung des Menschen und der Gotteserkenntnis vom Gleichnis des Bildhauers her zu verstehen versucht. Wie der Bildhauer in dem vor ihm liegenden Stein bereits das reine Bild wahrnimmt, das gleichsam nur darauf wartet, freigelegt zu werden, und wie folglich die künstlerische Tätigkeit vor allem in der ablatio besteht, im Entfernen des Uneigentlichen, damit die »forma nobilis«, die edle Form erscheinen kann, so ereigne sich auch die Selbstwerdung des Menschen einerseits durch Aufstieg und anderseits durch Wegnahme.[59] In diesem Vorgang kann man deshalb auch das Urmodell für die kirchliche Reform erblicken. Wiewohl die Kirche im Laufe der Geschichte immer wieder neue institutionelle und rechtliche Gestaltungen braucht, um in der jeweiligen Zeit wirken zu können, so müssen diese doch, sobald die Gefahr droht, dass sie den Blick für das Wesentliche der Kirche verstellen, abgetragen werden, damit ihre wahre Form wieder in Erscheinung treten kann. Die Reform der Kirche besteht deshalb immer wieder im Vorgang der ablatio, damit ihre forma nobilis, die Form des Leibes Christi, wieder sichtbar werden kann.

5.1 Entflechtung von Kirche und Staat im Licht der Religionsfreiheit

Aus diesem grundsätzlichen Reformprinzip ergibt sich als erste Konsequenz, dass eine ablatio vor allem im Verhältnis von Kirche und Staat notwendig ist und dass dieses konsequent im Licht der Religionsfreiheit zu gestalten ist. Dieses Problem drängt sich nicht nur deshalb in den Vordergrund, weil der christliche Glaube in der heutigen Welt die am meisten verfolgte Religion ist, auch wenn diese erschütternde Bilanz in den westeuropäischen Ländern weithin nicht einmal von den Christen zur Kenntnis genommen wird.[60] Die Anerkennung des Prinzips der Religionsfreiheit ist vielmehr auch ein wichtiger Indikator für viele Fragen im Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt.

Von welch grundlegender Bedeutung die Religionsfreiheit in der katholischen Kirche ist, kann man daran ablesen, dass das Zweite Vatikanische Konzil eine eigene Erklärung zu diesem Thema mit dem Titel »Dignitatis humanae personae« verabschiedet hat. Dennoch wirken in diesem Bereich noch immer historische Konstellationen nach, die aus der Geschichte zwar verständlich, heute aber obsolet geworden sind. Wie schwierig es für die Kirche sein kann, sich von historischen Hypotheken zu verabschieden, hat bereits die Diskussion

#Buch_RZ.indb 385 17.10.2010 18:04:58

über die Religionsfreiheit während des Zweiten Vatikanischen Konzils gezeigt, die Papst Benedikt XVI. als junger Theologe in seinen damals sehr beachteten Berichten über den Verlauf des Konzils beschrieben hat. Er hat sie zu den »wichtigsten Ereignissen des Konzils« gerechnet, und er hat sie als »das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Aera in der Peterskirche« bezeichnet, und zwar in der Überzeugung, dass in den letzten fünfhundert Jahren der Kirche wenig »so sehr geschadet« hat, »wie das zähe Festhalten an überlebten staatskirchlichen Positionen«. Daraus hat er den Schluss gezogen: »Dass die Inanspruchnahme des Staates durch die Kirche seit Konstantin mit ihren Höhepunkten im Mittelalter und im absolutistischen Spanien der frühen Neuzeit zu den bedenklichsten Hypotheken der Kirche in der Welt von heute gehört, ist eine Erkenntnis, der der historisch Denkende sich heute nicht mehr entziehen kann.«[61]

Wenn man sich die diesbezüglich intensiven und kontroversen Debatten auf dem Konzil vergegenwärtigt, drängt sich noch eine weitere Lektion auf: Es waren der angelsächsische, der amerikanische und südamerikanische Episkopat und der Episkopat der so genannten Missionsländer, die sich am profiliertesten für die Erklärung der Religionsfreiheit ausgesprochen haben. Demgegenüber waren die heftigsten Gegner dieser Erklärung der italienische und der spanische Episkopat, und zwar aus dem Grund, dass sie immer noch unter dem Schutz von staatlichen Protektionen lebten und um ihre freilich anachronistisch gewordenen Konkordate gefürchtet haben. Diese starke Minderheit hat gezeigt, welch zähe Kraft herkömmliche Positionen haben können, auch wenn sie theologisch unhaltbar sind und der Kirche nur noch schaden. Von der Tatsache her, dass sich schließlich eine Mehrheit für die Erklärung der Religionsfreiheit bilden konnte, muss man diese Debatte als »entscheidende Stunde des Konzils« einschätzen, in der »die innere Führung von Europa fort an die jungen Kirchen Amerikas und der Missionsländer übergegangen« und die positive Bedeutung der Tatsache vor Augen getreten ist, »dass die Kirche Weltkirche geworden ist«[62]

Diese Konzilslektion ist auch in unseren Breitengraden noch keineswegs eingeholt. Bereits anlässlich der Feierlichkeiten »150 Jahre Bistum Basel« vor dreißig Jahren hat Victor Conzemius sensibel diagnostiziert, die katholische Kirche in der Schweiz halte sich noch immer »zwischen Staatskirchentum und kirchlicher Autonomie« auf.[63] Dieser eigenartige Schwebezustand dürfte

61 *Joseph Ratzinger*, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode, Köln 1965, 31-32.
62 *Ratzinger*, Ergebnisse und Probleme (Anm. 61), 33-34.
63 *Victor Conzemius*, 150 Jahre Diözese Basel. Weg einer Ortskirche aus dem »Getto« zur Ökumene, Basel und Stuttgart 1979.
64 Christus Dominus, Nr. 20.
65 *Benedikt XVI.*, Begegnung mit den Bischöfen in den USA im Nationalheiligtum der Unbefleckten Empfängnis in Washington am 16. April 2008, in: Insegnamenti di Benedetto XVI, IV/1 2008, Città del Vaticano 2009, 577-586.

#Buch_RZ.indb 386 17.10.2010 18:04:58

weithin damit zusammenhängen, dass sich in der Schweiz auch heute noch Relikte finden, die zeigen, dass die neuzeitliche Trennung von Staat und Kirche und damit die Anerkennung der Religionsfreiheit, und zwar auch in ihrer korporativen Gestalt, noch nicht überall nachvollzogen sind. Zu denken ist beispielsweise an die Bistumskonkordate in der Schweiz, die aus der Zeit einer verabsolutierten staatlichen Kirchenhoheit stammen und deren Bestimmungen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr zu vereinbaren sind, zumal das Konzil die Regierungen ausdrücklich gebeten hat, dass sie freiwillig auf ihre geschichtlich zugewachsenen Privilegien bei Bischofsernennungen verzichten mögen, da es »wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht der zuständigen kirchlichen Obrigkeiten ist, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen«[64]. Diesbezüglich muss man aber feststellen, dass auch heute noch viele Schweizer Katholiken eher der konziliaren konservativen Minderheit verpflichtet sind als der fortschrittlichen Mehrheit, die sich auf dem Konzil durchgesetzt hat. In verschiedenen Kantonen gibt es noch immer Verhältnisbestimmungen zwischen Kirche und Staat, die mit dem Prinzip der Religionsfreiheit nicht in genügendem Maße übereinstimmen. Als Beispiele nenne ich nur die noch immer allzu staatskirchliche Situation im Kanton Bern, die immer mehr auch den reformierten Christen Probleme bereitet, oder die Tatsache, dass im Kanton Solothurn der Regierungsrat, sprich das Amt für Gemeinden, die Oberaufsicht über die Kirchgemeinden hat.

Soll die korporative Religionsfreiheit wirklich zum Tragen kommen können, muss auf eine weitere Entflechtung im Verhältnis zwischen Kirche und Staat hingearbeitet werden. Denn sie ist die einzig glaubwürdige Alternative zur totalen Trennung von Kirche und Staat. Damit ist keineswegs einer weiteren Privatisierung der Kirche das Wort geredet. Denn die Religionsfreiheit verbietet nur die Staatlichkeit, nicht hingegen die Öffentlichkeit der Religion. Die Religionsfreiheit ist insofern das Fundament dafür, dass die Kirche ihren Weltauftrag überhaupt wahrnehmen kann. Die Religionsfreiheit ist deshalb nur dort wirklich anerkannt, wo sie nicht zu Weltflucht, sondern zur aktiven Verantwortung der Christen für die Gestaltung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse führt. Wir dürfen deshalb Papst Benedikt XVI. dafür dankbar sein, dass er auf seiner Pastoralreise in den USA nicht nur unmissverständlich erklärt hat, dass es im Christentum keinen Platz für eine lediglich private Religion gibt: »Je mehr die Religion zu einer rein privaten Angelegenheit wird, desto mehr verliert sie ihre Seele.«[65] Der Papst hat vielmehr in seiner Rede vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 18. April 2008 auch ein klares Bekenntnis zur Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte abgelegt und es mit dem Recht der Religionsfreiheit konkretisiert, das zu den Fundamenten der Menschenrechte gehört. Ein entschiedeneres Wahrnehmen dieser Verantwortung gehört jedenfalls auch zu einer glaubwürdigen Reform der Kirche heute.

#Buch_RZ.indb 387 17.10.2010 18:04:58

5.2 Erneuerung der Communio-Struktur der Kirche

Für die Kirche selbst muss eine heutige Reform implizieren, dass die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in den Mittelpunkt gestellte Communio-Struktur der Kirche deutlicher und glaubwürdiger in Erscheinung treten muss. Damit ist vor allem ein Dreifaches impliziert. Die zentrale Leitidee der Communio verweist erstens auf die elementare Wir-Struktur des christlichen Glaubens, wie sie bereits der Kirchenschriftsteller Tertullian auf die Kurzformel gebracht hat: »Ein Christ ist kein Christ.« Gerade im Zeitalter des Individualismus und der Betonung der Subjektivität des einzelnen Menschen gilt es neu zu bedenken, dass christlicher Glaube wesentlich kirchlicher Glaube ist, wenn er wirklich Glaube in der Nachfolge Jesu Christi sein will.

Die im Apostolischen Symbolon bekannte communio sanctorum zielt zweitens im ursprünglichen Sinn nicht auf die Versammlung der Gläubigen und auch nicht auf die Gemeinschaft mit den Märtyrern und den Blutzeugen, sondern auf die Teilhabe der Gläubigen an den sancta, nämlich an den kirchlichen Sakramenten, die den Christen ewiges Heil schenken. In besonderem Maße gilt dies von den christlichen Grundsakramenten der Taufe und der Eucharistie. Wer Kirche verstehen will, muss deshalb bei diesen Sakramenten einkehren, die den Menschen in die Herzmitte der Kirche hinein führen. Von daher muss zur heute notwendigen Reform der Kirche die pastorale Vorsorge dafür gehören, dass die katholischen Pfarreien die Sakramente der Kirche feiern und die Sakramentalität der Kirche erfahren können.

Mit der sakramentalen Grundstruktur der Kirche öffnet sich drittens der Blick auf die eigentümliche und unverwechselbare Verfassungsstruktur der katholischen Kirche, wie sie die Kirchenkonstitution beschrieben und mit der Basisformel zum Ausdruck gebracht hat, dass »die eine und einzige katholische Kirche in den Einzelkirchen und aus ihnen besteht«[66]. Diese wechselseitige Innerlichkeit von Einheit der Universalkirche und Vielheit der Ortskirchen bringt es an den Tag, dass die katholische Kirche zugleich ortskirchlich und universalkirchlich und damit episkopal und papal verfasst ist. In der konkreten Realität der Kirche muss allerdings ein gesundes Gleichgewicht jenseits der Skylla eines universalkirchlich zentralisierten Globalismus wie der Charybdis eines ortskirchlich föderalistischen Separatismus erst noch gefunden werden, und zwar im Licht der sakramentalen Communio-Struktur der Kirche.

66 Lumen gentium, Nr. 23.
67 Zukunft aus der Kraft des Konzils (Anm. 11), 100.
68 *Joseph Ratzinger*, Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *ders.*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 282-301, hier 300.
69 Siehe *Kurt Koch*, Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven, Freiburg i. Ue. 1992.
70 *Karl Kardinal Lehmann*, Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung, in: *Hünermann*, Das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. 36), 11-26, hier 26.

#Buch_RZ.indb 388 17.10.2010 18:04:58

5.3 Revitalisierung des missionarischen Auftrags der Kirche

Als Papst Johannes XXIII. einmal gefragt wurde, worin für ihn der eigentliche Sinn des »aggiornamento« bestehe, soll er einfach auf das Kreuz gezeigt und gesagt haben: »Der Gekreuzigte, der seine Arme zum Heil der Welt ausspannt und sie nicht verschließt, ist das Symbol des recht verstandenen aggiornamento.«[67] Diese kreuzestheologische Interpretation des Urhebers dieses viel strapazierten Wortes zeigt an, dass es sich beim »aggiornamento« nicht um eine leichtfertige und leichtsinnige Angleichung des Glaubens und der Kirche an die Plausibilitäten der heutigen Welt handeln kann, freilich auch nicht um eine starre und sture Abschottung von Glauben und Kirche von der Welt. Denn die ausgespannten Arme des Gekreuzigten verweisen die Kirche in die Welt von heute und muten ihr eine missionarische Öffnung auf die Welt hin zu. Christliche Mission ist letztlich nichts anderes als die sichtbare Darstellung des »Für andere« des gekreuzigten Herrn.

Damit berühren wir eine Herausforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die noch keineswegs in befriedigender Weise wahrgenommen wird. Denn das Konzil hat in seinem »Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche« unmissverständlich in Erinnerung gerufen, dass die Sendung zur Evangelisierung der Welt zum Wesen der Kirche unabdingbar gehört. Es hat die ganze Kirche als »missionarisch« und das »Werk der Evangelisation« als eine »Grundpflicht des Gottesvolkes« bezeichnet. Schließlich darf nicht vergessen werden, dass der eigentliche Gegensatz zu »konservativ« auf dem Konzil nicht »progressiv« war, sondern »missionarisch«; und das Konzil markiert »den Übergang von einer konservierenden zu einer missionarischen Haltung«[68]. In diesem Übergang liegt der genaue Sinn dessen vor, was die konziliare Öffnung zur Welt meint und was sie nicht meint.

Wenn es die Kirche gibt, um zu evangelisieren, dann steht mit der Mission nichts weniger auf dem Spiel als die Kirche selbst. Dies gilt zumal in der heutigen Situation, in der die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation zur Schicksalsfrage der Kirche vor allem in der westlichen Welt geworden ist.[69] Um diese drängende Aufgabe einer neuen Evangelisierung Europas wahrnehmen zu können, brauchen wir eine neue missionarische Initiative; und dazu brauchen wir jenen Mut, den Kardinal Karl Lehmann in der Zumutung erblickt, von der heute weit verbreiteten »Verteidigungsstellung mit dem Rücken zur Wand« loszukommen »und inmitten des vielfältigen Pluralismus in unserer Gesellschaft den eigenen Standort offensiver zu markieren«[70]. Die heutige pastorale Situation stellt uns jedenfalls vor eine grundlegende Alternative: Wollen wir uns resignativ einem allmählichen Verdunsten des Christentums und der Kirche in unseren Breitengraden ergeben und allein die verbliebenen Restbestände verwalten, oder glauben wir daran, dass das Evangelium derart Leben fördernd ist, dass wir auch heute neue Christen und Christinnen

#Buch_RZ.indb 389 17.10.2010 18:04:58

gewinnen können? Wollen wir unsere Bemühungen auf ein möglichst reibungsloses und schmerzfreies Abwickeln der großen Tradition der Volkskirche beschränken, auch wenn wir selbst keine Zukunft dafür mehr sehen, oder wollen wir als Kirche auch heute »Menschenfischer« für Gott sein? Oder um die vordringlich gewordene Alternative mit Madeleine Delbrêl zu formulieren, die selbst eine glaubwürdige Missionarin in einer säkularisierten Stadt gewesen ist: Wollen wir missionieren oder wollen wir de-missionieren?

In der heutigen Zeit sind aber nicht Resignation und Demission angesagt, sondern eine neue Rückbesinnung auf den missionarischen Grundauftrag des einzelnen Christen und der Kirche. Das Geheimnis der Mission liegt dabei in einem überzeugenden christlichen Leben. Die Mission der Kirche geschieht heute nicht so sehr durch konsumfreundliche Werbung oder durch die Verbreitung von viel Papier und auch nicht in den Medien. Das entscheidende Medium der Ausstrahlung Gottes sind die Christen und Christinnen selbst, die ihren Glauben glaubwürdig leben und so dem Evangelium ein persönliches Gesicht geben. Wenn uns Christus wirklich als »Licht der Welt« einleuchtet, werden wir von selbst ausstrahlen, Christen und Christinnen mit Ausstrahlung sein. Die Kirche braucht heute vor allem getaufte Menschen, deren Herz von Gott geöffnet und deren Vernunft vom Licht Gottes erleuchtet worden ist, damit ihr Herz die Herzen der anderen öffnen und damit deren Vernunft zur Vernunft der anderen sprechen kann: »Nur über Menschen, die von Gott berührt sind, kann Gott wieder zu den Menschen kommen.«[71]

5.4 Zentralität der Gottesfrage um des Menschen willen

Damit stehen wir vor der ersten Priorität bei der notwendigen Reform der Kirche heute, nämlich bei der Gottesfrage. Die Erneuerung der Frage nach Gott muss eindeutig im Mittelpunkt aller Reformbemühungen stehen. Dieses Postulat wird freilich in der heutigen Situation, vor allem wenn es von Bischöfen erhoben wird, vorschnell als Ablenkmanöver von den so genannten vordringlicheren kirchenstrukturellen Reformen beargwöhnt. Demgegenüber hat ein unverdächtiger Zeuge wie Johann B. Metz in einer Stellungnahme zu den verschiedenen Kirchenvolksbegehren sensibel beobachtet, dass beinahe alle Probleme, die in diesen Begehren angemahnt werden – wie die Fragen

71 *Joseph Kardinal Ratzinger*, Europa in der Krise der Kulturen, in: *Pera/ders.*, Ohne Wurzeln (Anm. 38), 61-84, hier 83.
72 *Johann Baptist Metz*, Der unpassende Gott, in: »Wir sind Kirche«. Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion, Freiburg i. Br. 1995, 200-203.
73 *Johann Baptist Metz*, Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76-92, hier 77.
74 *Joseph Ratzinger*, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils von »Gaudium et spes«, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil III = LThK, 14, Freiburg i. Br. 1968, 313-354, zit. 325.
75 Siehe *Kurt Koch*, Wähle das Leben! Herausforderungen der Biowissenschaften im Licht des christlichen Glaubens (Memorandum 1), Solothurn 2007.

#Buch_RZ.indb 390 17.10.2010 18:04:58

des Priesterzölibates und der Frauenordination – in den evangelischen und reformierten Kirchen sich entweder nicht stellen oder entschieden sind, dass sich allein deshalb aber in diesen Kirchen das grundlegendere Problem des Christseins und des Kirchelebens nicht weniger dramatisch stellt.[72] Dieses fundamentale und alle christlichen Konfessionen gleichermaßen berührende Problem hat er mit dem Stichwort der »Gotteskrise« namhaft gemacht. Denn die eigentliche Krise, vor der wir heute stehen, ist »keineswegs nur am Zustand der Kirchen festzumachen, die Krise ist zur Gotteskrise geworden.«[73] Darin erblickt Metz die »ökumenische Situation« schlechthin in der heutigen Zeit.

Diese Diagnose weist darauf hin, dass bei der heute notwendigen Reform nicht die Kirchenfrage, sondern die Gottesfrage die erste Priorität haben muss, wie dies im Grunde bereits beim Zweiten Vatikanischen Konzil der Fall gewesen ist. Seit dem Konzil hat sich die geistige Situation freilich weiter zugespitzt, insofern der Prozess der Säkularisierung unaufhaltsam vorangeschritten ist, so dass sich die heutige Zeit weniger durch eine intensive Gottsuche als eher durch eine Gottvergessenheit und Taubheit gegenüber Gott auszeichnet. In dieser Situation kommt alles entscheidend darauf an, von neuem das in Jesus Christus offenbar gewordene Antlitz Gottes zu suchen und die elementarste Lektion des christlichen Glaubens neu zu buchstabieren, dass das Christentum in seinem Kern Glaube an den dreifaltigen Gott und das Leben einer persönlichen Gottesbeziehung ist und dass alles Andere daraus folgt.

Dieser Primat der Gottesfrage aber kommt dem Menschen zu gute, wie bereits das Konzil seine vor allem in Gaudium et spes betonte Anthropozentrik theozentrisch begründet und damit deutlich gemacht hat, dass die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen gestellt werden muss, dass sich umgekehrt die Frage nach dem Menschen nur als theologische Frage zu Ende führen lässt und dass die »Nahtstelle zwischen Gotteslehre und Anthropologie« die Christologie ist.[74] Wenn wir uns beispielsweise die großen Herausforderungen durch die Biowissenschaften vor Augen führen, drängt sich von selbst der Schluss auf, dass sich diese Fragen kaum mehr allein ethisch, sondern nur noch aus der Kernmitte des christlichen Glaubens beantworten lassen. Denn letztlich vermag nur die religiös-christlich Begründung dem ethischen Argument der Menschenwürde einen verbindlichen Charakter zu geben.[75]

5.5 Lunare Ekklesiologie

Die Betonung der Zentralität Gottes muss schließlich auch Konsequenzen haben für die Reform der Kirche. Auch diesbezüglich hat bereits das Zweite Vatikanische Konzil den entscheidenden Notenschlüssel mit dem Titel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche gegeben. Denn »Lumen gentium« – Licht der Völker – ist gerade nicht die Kirche, sondern Christus, wie das Konzil be-

#Buch_RZ.indb 391 17.10.2010 18:04:58

reits mit dem ersten Satz seiner Kirchenkonstitution betont und daraus die Selbstverpflichtung abgeleitet hat, »alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Anlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet«[76]. Von daher sind wir dann glaubwürdige Treuhänder des Konzils, wenn wir auch heute seiner Grundüberzeugung folgen, dass die Kirche kein Selbstzweck ist und dass es sie nicht um ihrer selbst willen gibt, sondern »um Gottes willen«, und zwar im buchstäblichen Sinn, wie wir dies mit dem ersten Lied im Katholischen Gesangbuch bekennen: »Gott hat das erste Wort.«

Den Primat des Gottesgeheimnisses haben bereits frühchristliche Theologen mit dem schönen Bild von Sonne und Mond zum Ausdruck gebracht[77]: Wie der Mond sein ganzes Licht von der Sonne empfängt, um es in die Nacht hinein strahlen zu lassen, so liegt die Sendung der Kirche als Mond darin, das Licht der Christussonne in die Weltnacht der Menschen hinein zu strahlen und erleuchtende Hoffnung zu ermöglichen. Wir brauchen deshalb dringend eine »lunare Ekklesiologie«[78], dergemäß sich die Kirche damit zufrieden gibt, Mond zu sein, und sich nicht selbst sonnen will, sondern auf Christus als die wahre Sonne unseres Lebens hinweist. Die Kirche lebt folglich nur dann glaubwürdig und wirklich evangelisch, wenn sie möglichst wenig von sich, dafür aber möglichst intensiv von Gott und seinem Geheimnis spricht, wenn also alles Reden in der Kirche der einen Rede von Gott eingeordnet wird. Die heutige Situation der Kirche zeigt unmissverständlich, dass es Zeit geworden ist, intensiv an Gott zu denken.[79]

Die Konzentration auf die Gottesfrage kann freilich nicht eine Ablenkung von den notwendigen kirchenstrukturellen und organisationsentwicklerischen Fragen bedeuten, die sich in der Grundfrage verdichten, ob Kirche überhaupt planbar ist.[80] Diese Frage ist in den heutigen kirchlichen Auseinandersetzungen zu einer wichtigen Leitfrage geworden. Innerkirchliche Probleme pastoralorganisatorischer und kirchenstruktureller Art stehen weithin im Vordergrund der Aufmerksamkeit. Dagegen ist gewiss nichts einzuwenden; diese Arbeit ist vielmehr notwendig. Auf der anderen Seite aber kann dadurch der Eindruck entstehen, dass wir heute so sehr mit der Innenarchitektur der Kirche beschäftigt sind, dass wir uns nicht mehr in genügender Weise der Glaubensfundamente der Kirche vergewissern. Jeder Architekt weiß aber, dass es dann gefährlich wird, wenn die Fundamente eines

76 Lumen gentium, Nr. 13.
77 Siehe *Hugo Rahner*, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, bes. 91-173.
78 *Gotthard Fuchs*, Neue Gnosis – alte Kirche. Eiserne Ration für den geistlichen Aufbruch, in: *Albert Biesinger / Peter Braun* (Hg.), Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation, München 1989, 45-79, hier 60.
79 Siehe *Karl Lehmann*, Es ist Zeit, an Gott zu denken. Ein Gespräch mit *Jürgen Hoeren*, Freiburg i. Br. 2000.
80 Siehe *Bernd J. Hilberath / Bernhard Nitsche* (Hg.), Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion, Mainz 2002.
81 Acta Ecclesiae Mediolanensis (Milano 1599), 1177f: Brevierlesung am 4. November.

#Buch_RZ.indb 392 17.10.2010 18:04:58

Gebäudes nicht mehr im Lot sind. Auch in der Kirche scheint mir heute die Frage unaufschiebbar, wie es um ihre Fundamente steht. Sind sie nicht ins Wanken geraten?

In dieser Situation gehört zu einer glaubwürdigen Verantwortung des Glaubens vor allem der Tauchgang in seine unauslotbare Tiefe. Die Verkündigung muss sich deshalb in froher Entschiedenheit den Grundwahrheiten des Glaubens zuwenden, die sich gerade in allen Dunkelheiten und Wirrnissen des gegenwärtigen Lebens als leuchtend und befreiend erweisen. Diese anspruchsvolle Aufgabe kann sich freilich nicht als Alternative zu den notwendigen kirchensoziologischen und organisationsentwicklerischen Fragen verstehen, sondern vielmehr als notwendige Voraussetzung. Wenn wir nämlich in diesen Bereichen das Äußerste tun, müssen wir zugleich auch zum Innersten bereit sein. Wir sind deshalb gut beraten, die Weisheit des Dichters *Eugen Roth* zu beherzigen: »Ein Mensch nimmt guten Glaubens an, er hab' das Äußerste getan. Doch leider Gott's vergisst er nun, auch noch das Innerste zu tun.«

In dieser Weisheit wird der eigentliche Hebel zu einer heutigen Reform der Kirche sichtbar: Wirklich erneuert im Sinne der ablatio wird die Kirche weder von unten noch von oben, sondern von innen, und zwar oben wie unten. Der heutige Streit zwischen einer »Kirche von oben« und einer »Kirche von unten« lässt sich nur schlichten mit einer Erneuerung der Kirche »von innen«, in der sich alles um das Geheimnis Gottes dreht und nicht um jene Rätsel, die gewiss auch die Kirche heute in genügendem Maße aufgibt und die so oft im Rampenlicht der Öffentlichkeit verhandelt werden. Dass alle Wege in der Kirche und ihrer Reform von innen nach außen gehen, hat der Heilige Karl Borromäus immer wieder betont und deshalb seinen Priestern beispielsweise geraten: »Du bist Seelsorger? Versäume darüber nicht die Sorge um Dich selbst; teile dich nicht dermaßen großzügig aus, dass dir selbst nichts mehr übrigbleibt, wenn wie du an die Seelen der anderen denken musst, für die du da bist, so darfst du auch deine eigene Seele nicht vergessen.« Diese grundlegende Mahnung konkretisierte Borromäus weiter so: »Wenn du die Sakramente spendest, betrachte, was du tust. Wenn du die Messe feierst, betrachte, was du darbringst; wenn du im Chor Psalmen betest, betrachte, zu wem und was du sagst; wenn du Seelen führst, betrachte, mit welchem Blut sie gewaschen sind.«[81]

In dem vierfachen »meditare« zeigt sich, dass Karl Borromäus, der seine Hauptaufgabe in der apostolischen Verkündigung erblickt hat, mit bereits 46 Jahren nach einem hingabebereiten Leben gestorben ist und damit das Äußerste gegeben hat, auch elementar darum gewusst hat, dass man auch um das Innerste besorgt sein muss: im eigenen persönlichen Leben, aber auch in der gemeinsamen Aufgabe der Erneuerung der Kirche damals wie heute.

#Buch_RZ.indb 393 17.10.2010 18:04:58

Zusammenfassung
Der Aufsatz behandelt im ersten Teil die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Kirche in der Schweiz. Im Mittelpunkt stehen dabei die vier verabschiedeten Konstitutionen. Die Analyse kommt zum Ergebnis, dass die spannungsreichen Texte über die Liturgie, die Kirche, die Offenbarung und die Sendung der Kirche in der Welt weitgehend einseitig rezipiert worden sind. Von daher stellt sich erneut die Frage nach einer sachgemäßen Hermeneutik der konziliaren Aussagen: Ist es eine Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches oder eine Hermeneutik der Reform, die dynamische Erneuerung mit Treue zur Tradition verbindet? Im letzten Teil werden Perspektiven für eine heute notwendige Reform der Kirche formuliert, die auf die Zentralität der Gottesfrage um des Menschen willen fokussiert sind.

Abstract
The first part of this paper deals with the reception of the Second Vatican Council in the Catholic Church in Switzerland, focussing mainly on the four constitutions approved by the Council. Analysis shows that these tension-filled texts on the liturgy, the church, the revelation and the Church's mission were largely interpreted in a one-sided manner. As a result there is a need for an appropriate hermeneutic of the Council's statements. Should it be a hermeneutic of discontinuity, of caesura, or a hermeneutic of reform which combines dynamic renewal with faithfulness to tradition. The final part of the paper formulates perspectives for the reform of the church which is needed today, focussing on the centrality of the question of God for the sake of all humankind.

#Buch_RZ.indb 394 17.10.2010 18:04:58

Die Konzilsrezeption in der Schweiz –

Eine zeithistorische Betrachtung

von Rolf Weibel

Das Zweite Vatikanische Konzil ist auch aus Schweizer Sicht »Erfüllung und Neubeginn zugleich«.[1] Erfüllt wurden Erwartungen besonders in den Bereichen Liturgie und Ökumene, namentlich mit den raschen Auswirkungen der theologischen Grundlegung des katholischen Ökumenismus auf das Mischeherecht.[2]

1 Liturgische Bewegung

In der Konstitution über die heilige Liturgie erklärte das Konzil als seine Aufgabe, »sich um Erneuerung und Pflege der Liturgie zu sorgen«.[3] Promulgiert wurde diese Konstitution am 4. Dezember 1963; gut einen Monat später, am 25. Januar 1964 wurde das Motu proprio »Sacram liturgiam« zur Ausführung der Liturgiekonstitution veröffentlicht und die Gründung des Rates zur Durchführung der Konstitution angekündigt. Am 17. Februar veröffentlichten die Schweizerischen Bischöfe ihre ersten Weisungen zur Einführung der Liturgiekonstitution,[4] und am 26. September des gleichen Jahres veröffentlichte der Rat gemeinsam mit der Ritenkongregation – ab 1967: Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung – die erste Instruktion zur Liturgiereform.

Nach Weihnachten 1964 führte das als freie Initiative entstandene Pastoralliturgische Symposium in Zürich sein erstes Treffen durch; in den darauf folgenden drei Jahren konnten weitere 16 gut besuchte Treffen durchgeführt werden. Pastoralliturgische Anliegen wurden auch in der Schweiz seit den 1950er Jahren,

1 *Victor Conzemius*, 150 Jahre Diözese Basel. Weg einer Ortskirche aus dem »Getto« zur Ökumene, Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, XV, Basel 1979, 30.

2 Zum kirchengeschichtlichen Zusammenhang siehe *Victor Conzemius*, Die Schweizer Kirche und das II. Vatikanische Konzil, in: *Klaus Wittstadt / Wim Verschooten* (Hg.), Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Leuven 1996, 87-108.

3 Sacrosanctum Concilium, 1.

4 Schweizerische Kirchenzeitung 132 (1964) 97-98.

#Buch_RZ.indb 395 17.10.2010 18:04:58

also noch vor dem Ende der Ära der Pius-Päpste, vermehrt und verstärkt zum Ausdruck gebracht: 1957 errichtete die Bischofskonferenz die »Liturgische Kommission der Schweiz« mit Prof. Anton Hänggi als erstem Sekretär; 1963 wurde das Sekretariat zum Liturgischen Institut erweitert. Vor dem Pontifikatswechsel wurden auch die ersten Vorarbeiten für ein schweizerisches Kirchengesangbuch an die Hand genommen. Am 29. Mai 1957 legte die katholische Arbeiterinnen- und Arbeiterbewegung der Schweiz »der Bischofskonferenz die begründete Bitte vor, in absehbarer Zeit ein einheitliches Gebets- und Gesangbuch, sowie einen gemeinsamen Katechismus für das ganze deutschsprachige Gebiet der Schweiz herauszugeben«. An ihrer Sitzung vom 8./9. Juli 1957 beauftragte die Bischofskonferenz den Bischof von St. Gallen, eine Interdiözesane Kommission zusammenzustellen und zu präsidieren; erscheinen konnte das Katholische Kirchengesangbuch 1966.[5] Noch länger aktiv war die Bibelbewegung, die sich 1935 zum Schweizerischen Katholischen Bibelwerk formiert hatte.

Bereits 1964 wurden verschiedene liturgische Neuerungen eingeführt: Am 25. April verfügte die Ritenkongregation eine neue Spendeformel der heiligen Kommunion, am 6. Juni modifizierte das Heilige Offizium seine Einstellung zur Kremation, am 21. November wurde das Gebot der eucharistischen Nüchternheit modifiziert. 1965 fand dann der große Umbruch statt. Frühzeitig ließ die Schweizer Bischofskonferenz als ihre Vorgabe verlauten: »Jeder Schritt sei sorgfältig vorbereitet durch eine entsprechende Unterweisung; denn es geht nicht darum, lediglich äußere Gewohnheiten zu ändern, sondern eine Vertiefung des liturgischen Lebens der Gläubigen zu erreichen.«[6] Rückblickend wird man sagen müssen, dass in der Praxis auf die Änderung der Liturgie nicht selten mehr Wert gelegt wurde als auf ihre Pflege; so war schon im Jahr 1965 von einem Bildersturm in der Kirche die Rede.

Um die Pflege der Liturgie bemühte sich nach wie vor das Pastoralliturgische Symposium. Zum 17. Treffen kamen an die 200 Seelsorger zu-

5 *Paul Schwaller*, 40 Jahre Gesangbuchgeschichte. 30 Jahre KGB: Chronologischer Gesamtbericht 1996 des Bischöflich Beauftragten und Geschäftsleiters des Vereins, 1996.
6 Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz über die Liturgie vom 30. Januar 1965, in: Schweizerische Kirchenzeitung 133 (1965) 50-51, 50.
7 *Robert Reinle*, Im Dienst der Seelsorge. Pastoralliturgische Fragen zur gegenwärtigen Situation der katholischen Ehelehre, in: Schweizerische Kirchenzeitung 135 (1967) 660.
8 Die Schweizerische Bischofskonferenz zur Instruktion über die Mischehen, in: Schweizerische Kirchenzeitung 134 (1966) 512.
9 Ökumenische Verantwortung, in: Schweizerische Kirchenzeitung 134 (1966) 664-665.
10 Gemeinsame Erklärung zur Mischehen-Frage, Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Konferenz der römisch-katholischen Bischöfe der Schweiz, Bischof der christkatholischen Kirche der Schweiz, Zürich 1967.
11 Richtlinien und Empfehlungen für gemeinsames Beten und Handeln der Kirchen in der Schweiz, hg. vom Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, von der Konferenz der römisch-katholischen Bischöfe der Schweiz und vom Bischof und Synodalrat der christkatholischen Kirche der Schweiz, Zürich 1970.
12 *Rolf Weibel*, [Zur Geschichte der] Ökumene in der Schweiz, in: *Ökumene-Kommission der Schweizer Bischofskonferenz* (Hg.), Für die Einheit der Kirche in der Schweiz. Eine ökumenische Orientierung, Freiburg 2005.

#Buch_RZ.indb 396 17.10.2010 18:04:58

sammen; die größte Aufmerksamkeit fand das Thema der verantwortlichen Elternschaft, der damals virulenten Frage um die moralische Beurteilung der Methoden der Empfängnisverhütung. Nach den Referaten, so der Berichterstatter, »drängten alle zur Diskussion, um eine *einheitliche Linie für die Gewissensberatung* der Gatten durch ihre Seelsorger zu erarbeiten«.[7] Denn nicht erfüllt worden waren die diesbezüglichen Erwartungen an das Konzil; denn es überließ das Studium dieses Fragekreises auf päpstliches Geheiß einer Kommission und den Entscheid dem Papst. Mit der Enzyklika »Humanae vitae« von 1968 erschütterte dieser Entscheid die Kirche nicht nur für kurze Zeit.

2 Ökumenische Bewegung

Am 21. November 1964 wurde das Dekret über den Ökumenismus promulgiert, gut ein Jahr später, am 18. März 1966 erließ die Kongregation für die Glaubenslehre die Instruktion »Matrimonii sacramentum« über die konfessionsverschiedene Ehe, die am 19. Mai 1966 in Kraft trat. In ihrer Verlautbarung zu dieser Instruktion sprach die Schweizer Bischofskonferenz die Hoffnung aus, dass die Kirchen zu einer größeren Einheit in der Ehelehre finden; dann könnte nämlich »sogar ein gemeinsames Studium der Pastoral der gemischten Ehe ins Auge gefasst werden …, zumal in unserem Land der Wille der Kirchen zu gemeinsamer ökumenischer Arbeit durch die Schaffung von ›Gesprächskommissionen‹ offiziellen Ausdruck gefunden hat«.[8] Eingerichtet worden waren Gespächskommissionen im Jahr zuvor zum einen mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund und zum andern mit dem Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Überdies hatte die Bischofskonferenz eine katholische Kommission für Ökumenische Fragen bestellt, die von François Charrière, Bischof von Lausanne, Genf und Freiburg präsidiert wurde, die allerdings nur einmal öffentlich in Erscheinung getreten ist.[9] 1979 wurde die Ökumene-Kommission als Stabskommission der Bischofskonferenz neu konstituiert.

Die Gesprächskommissionen gingen gleich die Mischehenfrage an, weil sie das Zusammenleben der Konfessionen damals am meisten belastete. Das Ergebnis dieser Arbeit war eine gemeinsame Erklärung, die von den Vertretern der drei Landeskirchen unterzeichnet wurde.[10] Drei Jahre später folgten mit der gleichen Genehmigung die Empfehlungen für gemeinsames Beten und gemeinsames Handeln.[11] Nachdem sich in der französischsprachigen Schweiz seit 1969 Seelsorger um eine gemeinsame Mischehenseelsorge bemühten, wurde am 1. Oktober 1971 im Auftrag der Evangelisch–Römisch-katholischen Gesprächskommission die deutschschweizerische Arbeitsgemeinschaft für Mischehenseelsorge gegründet.[12]

#Buch_RZ.indb 397 17.10.2010 18:04:58

3 Beratungsorgane

Viel versprechend waren die Vorschläge des Konzils, aufgrund einer vertieften Ekklesiologie allen in der Kirche Möglichkeiten der Mitsprache und Mitverantwortung zu eröffnen. Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe wünscht sehr, »dass in jeder Diözese ein besonderer Seelsorgerat eingesetzt wird«.[13] Das Dekret über Dienst und Leben der Priester erwartet die Schaffung eines Kreises oder Rates von Priestern, »der den Bischof bei der Leitung der Diözese mit seinen Ratschlägen wirksam unterstützen« kann.[14] Während in der Folge auch in der Schweiz schon bald Priester- und Seelsorgeräte, aber auch Pfarreiräte eingerichtet wurden, blieb eine andere Anregung des Konzils unbeachtet. Im Dekret über das Apostolat der Laien empfahl es die Einrichtung von Gremien, »die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im caritativen und sozialen Bereich und in anderen Bereichen bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen«.[15] In Deutschland wurden unter dem Namen »Katholikenrat« oder »Diözesanrat« »Gremien der Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien« eingerichtet, und zwar als »Gremien zur Förderung und Koordinierung des Laienapostolates«.[16]

In der Schweiz hingegen hatten sich zur Koordinierung der kirchlichen Arbeit Fachräte zu gruppieren begonnen, die alle mit einem bestimmten kirchlichen Arbeitsbereich Befassten fachorientiert, mit dem Einbezug der Entscheidungsträger und Beratungsgremien aber auch verbindlich zusammenführen sollten. So wurde 1963 der Schweizerische Katholische Missionsrat und 1969 der Bildungsrat der Schweizer Katholiken geschaffen. Diese Rätestruktur wurde von der Synode 72 mit entsprechenden Empfehlungen zu ihrer weiteren Ausgestaltung grundsätzlich gutgeheißen; überdies wurde der Einbezug der Medienarbeit in Form eines Medienrates angeregt. Die Strukturen dieser Fachräte konnten nicht überzeugen, so dass ihnen keine lange Dauer beschieden war. Der Missionsrat ist heute unter gleichem Namen eine Kommission der Bischofskonferenz und gleichzeitig Anlaufstelle für die sprachregionalen Missionskonferenzen.[17] Der Bildungsrat war ein Zusammenschluss unterschiedlichster Organisationen: Der 1949 gegründeten »Präsidentenkonferenz der katholischen

13 Christus Dominus, 27.
14 Presbyterorum Ordinis, 7.
15 Apostolicam actuositatem, 26.
16 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluss Räte und Verbände, 2.3.2.
17 *Rolf Weibel*, Missionarische Strukturen der Ortskirche Schweiz, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 51/4 (1995) 241-255.
18 *Rolf Weibel*, Vielfalt als Herausforderung. Katholische Medienarbeit in der Schweiz, in: Herder Korrespondenz 63 (2009) 47-52.
19 Erklärung der deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz zur innerkirchlichen Auseinandersetzung in der deutschsprachigen Schweiz, in: Schweizerische Kirchenzeitung 141 (1973) 346.

#Buch_RZ.indb 398 17.10.2010 18:04:59

Erziehungsinstitutionen der Schweiz« (heute »Katholische Schulen Schweiz«), der 1963 gegründeten »Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein« und der von der Bischofskonferenz im Gefolge des Konzils errichteten Kommission für Erziehung und Unterricht.

1983 wurde der Bildungsrat aufgelöst und seine »Arbeitsstelle für Bildung[sfragen] der Schweizer Katholiken« ging in die Trägerschaft der beiden Verbände (für Schulen und Erwachsenenbildung) über. Anfang 2006 beschloss die Bischofskonferenz, Koordinationsaufgaben in bildungspolitischen Fragen in Zukunft nicht mehr von der Arbeitsstelle für Bildung, sondern von ihrem Generalsekretariat wahrnehmen zu lassen. Ende des gleichen Jahres beschlossen die beiden Verbände »Katholische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung« und »Katholische Schulen Schweiz« den Verein »Arbeitsstelle für Bildung der Schweizer Katholiken« aufzulösen, ihre Geschäftsstellen in Zukunft gemeinsam zu führen, gegen außen hingegen getrennt aufzutreten. Zur Bildung des Medienrates ist es vor allem deshalb nicht gekommen, weil die katholische Medienarbeit weitgehend nach Sprachregionen organisiert ist; neuerdings wird nach einer stärkeren Vernetzung gesucht.[18]

4 Ein synodales Ereignis

Eine besondere Anstrengung, die Konzilsbeschlüsse in die schweizerischen Verhältnisse umzusetzen, unternahmen die Bischöfe mit der Synode 72, den 1972 bis 1975 durchgeführten Diözesansynoden, die gesamtschweizerisch vorbereitet und gleichzeitig durchgeführt wurden und die zudem einige Entscheide gesamtschweizerisch koordiniert verabschiedeten. In dieser Zeit nahmen die Spannungen zwischen so genannten progressiven und so genannten traditionalistischen Kräften so zu, dass sich die Bischöfe der deutschsprachigen Schweiz veranlasst sahen, sich dazu gemeinsam zu äußeren. Sie bedauerten, dass gewisse Publikationen »die Synodenarbeit in den verschiedenen Bistümern der Schweiz und die Mitarbeit der Laien zum vorneherein in Misskredit« bringen würden.[19]

Weil die synodale Arbeit mehrheitlich und auch von den Bischöfen als wertvoll eingeschätzt wurde, und »um den Gläubigen die Möglichkeit zu geben, ihre Mitverantwortung mit den Bischöfen auch da zu verwirklichen, wo sich pastorale Entscheidungen aufdrängen, die das ganze Land betreffen«, schlug die Synode 72 als Nachfolgegremium einen Gesamtschweizerischen Pastoralrat vor. In der Folge verabschiedete die Bischofskonferenz das von ihrer Pastoralplanungskommission erarbeitete Statut dieses Pastoralrates, erhielt aber von der Römischen Kongregation für den Klerus die Genehmigung dafür nicht. Der Ersatz, die Interdiözesanen Pastoralforen von 1978 in Einsiedeln und von 1981 in Lugano, wurde nicht fortgeführt. Denn die in Lugano erarbeiteten Leitgedanken zum Thema »Die lebendige und missionarische Gemeinde – ihre Dienste und

#Buch_RZ.indb 399 17.10.2010 18:04:59

Ämter« blieben wirkungs- und bedeutungslos, so dass von der Einberufung eines weiteren Pastoralforums abgesehen wurde. Geblieben ist die jährliche Tagung von Delegierten der diözesanen und kantonalen Seelsorgeräte, die seit 1985 von der Pastoralplanungskommission der Bischofskonferenz unter dem Titel »Interdiözesane Koordination« einberufen wird.

5 Gegenläufige Entwicklungen

Zwanzig Jahre nach Eröffnung der Synode 72, nach ihrer Sommersitzung 1992, berichtete die Bischofskonferenz noch von ihrem Plan, im Jahre 1995 eine gesamtschweizerische pastorale Versammlung durchzuführen. Dieser Plan wurde aber nicht verwirklicht. Denn an der Winterversammlung des gleichen Jahres beschloss sie – nicht zuletzt wegen der misslichen Situation im Bistum Chur –, die Diözesen entscheiden zu lassen, ob sie diözesane Versammlungen als Schritte auf dem Weg zu einer schweizerischen Versammlung durchführen wollten oder nicht. Drei Bistümer haben solche durchgeführt: Das Bistum St. Gallen führte unter dem Titel »He! was glaubst Du?« das diözesane Projekt »Glauben in Gemeinschaft – Bistum St. Gallen auf dem Weg in die Zukunft« durch, das Bistum Lausanne, Genf und Freiburg wählte den Weg einer Diözesanversammlung, der sie den Namen »AD 2000« (für Assemblée diocésaine bzw. Anno Domini 2000) gab, das Bistum Basel führte von 1998 bis 2002 das Bistumsprojekt »Als Getaufte leben. Aufbruch des Bistums Basel ins 3. Jahrtausend« durch. Zu einer schweizerischen Versammlung ist es aber nicht gekommen.

Die Synode 72 hatte auch angeregt, die ekklesiologischen Implikationen der Forderung nach Strukturen der Mitverantwortung zu klären. Die Bischofskonferenz griff diese Empfehlung auf und beauftragte ihre Theologische Kommission mit einer Studie, die 1979 veröffentlicht wurde.[20] Obwohl Gremien der Mitverantwortung bestanden, verbreitete sich der Eindruck, zwischen dem Kirchenvolk und den Amtsträgern öffne sich ein zunehmend breiter werdender Graben. Die Pastoralplanungskommission der Bischofskonferenz thematisierte dieses Unbeha-

20 Mitsprache und Mitverantwortung in den Pastoralräten, in: Schweizerische Kirchenzeitung 147 (1979) 261-265.
21 Les organismes de coresponsabilité. Ce que l'on peut en attendre – à quelles conditions, dans: Évangile et Mission 35 (15.9.1983) 604-619.
22 *Rolf Weibel*, Kirche in bedächtigem Aufbruch. Zur kirchlichen Situation in der Schweiz, in: Herder Korrespondenz 30 (1976) 211-217.
23 *Louis Carlen* (Hg.), Räte in der Kirche zwischen Recht und Alltag (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat 24), Freiburg i. Ue. 1987.
24 *Rolf Weibel*, Entwicklungen in der Schweiz seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: *Erwin Gatz* (Hg.), Laien in der Kirche (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 8), Freiburg i. Br. 2008, 379-442.
25 Synode der römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Basel-Landschaft, Verlautbarung vom 31. Oktober 2005.

#Buch_RZ.indb 400 17.10.2010 18:04:59

gen und veröffentlichte ihre Überlegungen dazu mit der Bitte, ihr Bemerkungen, Einwände und Anregungen mitzuteilen.[21] Im Rückblick hat man den Eindruck, diese Bemühungen der beiden Kommissionen hätten nichts bewirken können.

Diese Uninteressiertheit dürfte mit einer Gewichtsverlagerung im Schweizer Katholizismus zu tun haben. In den 1960er Jahren begannen die katholischen Vereine und Verbände aus verschiedenen Gründen an Bedeutung einzubüßen. Zunächst schien sich eine Entwicklung »vom Verbands- zum Rätekatholizismus« abzuzeichnen.[22] Bald machte sich aber, nicht zuletzt im Gegenüber zur staatskirchenrechtlichen Struktur, in den nachkonziliaren Räten eine Ratlosigkeit bemerkbar. Denn im Unterschied zu den kirchenrechtlichen Räten haben die staatskirchenrechtlichen Organe, die häufig ebenfalls Räte heißen, klare Kompetenzen.[23] Weil diese Kompetenzen in den letzten Jahren hin und wieder überschritten wurden, ist es zwischen dem kirchenrechtlichen und dem staatskirchenrechtlichen Ordnungssystem zu Konflikten gekommen. Überschritten wurden Kompetenzen nicht zuletzt deshalb, weil der organisierte Schweizer Katholizismus von einem pluralisierten Katholizismus abgelöst wurde, wozu nicht zuletzt das Auseinanderdriften von verfasster Kirche und katholischem Bevölkerungsteil gehört.[24] Denn Teile der katholischen Bevölkerung achten mehr auf Stimmigkeit als auf Korrektheit der Lehre. »Existentielle Stimmigkeit droht kirchenamtlicher Korrektheit den Rang abzulaufen. Es ist nicht mehr so sehr die dogmatisch definierte Wahrheit, als vielmehr die seelsorgerliche Wahrhaftigkeit, welche Glaubenszustimmung findet.«[25]

6 Kirche in der Welt

Auf dem Konzil verhandelte Themen wurden rasch aufgenommen und weiter geführt, wo sie zu bestehenden Erwartungen passten. Andere wurden selektiv rezipiert oder gar nicht aufgenommen. Nicht zu übersehen ist zudem, dass weiter gehende Schritte auch gesamtkirchlich verunmöglicht oder gar rückgängig gemacht wurden. Diese Rezeptionsgeschichte darf indes nicht als ein rein binnenkirchlicher Vorgang betrachtet werden. Kirche will Kirche in der Welt sein und ist es auch immer. Einerseits will sie auf die Gesellschaft einwirken, und sie wirkt auch ein; anderseits wirkt aber auch die Gesellschaft auf die Kirche ein. So muss auch die Geschichte der Konzilsrezeption in der Schweiz die kulturelle Entwicklung der schweizerischen Gesellschaft berücksichtigen. Zu dieser Entwicklung gehört nicht zuletzt der Aufbruch der späten 1960er Jahre mit seinem nicht geringen Emanzipationsschub.

#Buch_RZ.indb 401 17.10.2010 18:04:59

Zusammenfassung
Das Zweite Vatikanische Konzil ist auch aus Schweizer Sicht »Erfüllung und Neubeginn zugleich« (Victor Conzemius). Erfüllt wurden Erwartungen namentlich in den Bereichen Liturgie und Ökumene, besonders mit den raschen Auswirkungen auf das Mischeherecht. Nicht erfüllt wurden Erwartungen bezüglich der damals virulenten Fragen um die Methoden der Empfängnisverhütung; denn das Konzil überließ das Studium dieses Fragekreises einer Kommission. Nicht wirklich aufgenommen wurden die Impulse des Konzils für das Engagement der Laien in der Welt. Für ihr Engagement in der Kirche setzten die Schweizer Bischöfe indes schon bald Seelsoregeräte ein; nicht fortentwickelt werden konnten weitere Ansätze zu mehr Partizipation. Gegenüber manchen Impulsen des Konzils wie der Diözesansynoden, die das Konzil konkretisieren wollten, erwies sich der kulturelle Wandel der schweizerischen Gesellschaft als stärker.

Abstract
Also from a Swiss point of view, the Second Vatican Council represents both a fulfilment and a rebirth (Victor Conzemius). Expectations were fulfilled as regards the liturgy and the ecumenical field, especially by the rapid effects on the right to mixed marriage. The expectations on contraceptive methods, however, a hotly debated issue at the time; were not fulfilled, with the Council leaving this to be studied by a separate commission. The Council's attempts to promote the involvement of lay people in the world met with relatively little success. The Swiss bishops soon created pastoral councils, the *Seelsorgeräte,* as an instrument to allow lay persons to become involved with the church, but other attempts to promote participation could not be carried through. In the face of some other initiatives of the Council as well as of the diocesan synods, which should concretise the Council, the cultural change within Swiss society proved stronger.

#Buch_RZ.indb 402 17.10.2010 18:04:59

Ungleichzeitigkeiten zwischen radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung –

Zeitgenössische Betrachtungen zum Katholizismus

von Urs Altermatt

Für die Katholizismusforschung stellt die Darstellung der religiösen Umbrüche der 1960er und 1970er Jahre eines der schwierigsten und zugleich spannendsten Unternehmen dar.[1] Worin zeigte sich die Epochenwende? Was waren deren Gründe? Und schließlich wohin treibt der westeuropäische Katholizismus?[2]

Für den wissenschaftlichen Diskurs ist es hilfreich, die religions- und kirchengeschichtlichen Entwicklungen in die allgemeine europäische Geschichte einzufügen. In Anlehnung an Arthur Marwick (1998) kann man von den »langen sechziger Jahren« sprechen und diese von 1958 bis 1974 eingrenzen.[3] Diese Chronologie ermöglicht es, die »Sixties« nahtlos an die so genannte »Pianische Epoche« (Karl Rahner) von 1846 bis 1958 anzufügen.

Unter Pius IX. erfolgte 1870 die Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit, 1950 verkündete Pius XII. das Dogma von der leiblichen Himmelfahrt Mariens. In der Rückschau waren diese päpstlichen Erlasse markante Meilensteine in einer hundertjährigen Epoche der Kirchengeschichte.

1 Bei diesem Text handelt es sich um eine gekürzte Fassung der »Jan Roes lezing« mit dem Titel »Zwischen radikalem Christentum, Restauration und Pluralisierung«, die ich unter dem Patronat des Katholiek Documentatie Centrum KDC am 18. Juni 2009 an der Radboud Universiteit Nijmegen hielt. Der Vortrag ist in einer niederländischen Übersetzung erschienen als: Urs Altermatt, Contrapunten: tussen radicaal christendom, restauratie en pluralisiering. Hedendaagse beschouwingen over het katholicisme. Jan Roes-lesing 2009. Met coreferaten von Marit Monteiro/Theo Salemik, Valkhof Pers Nijmegen 2010. Für wertvolle Anregungen danke ich Franziska Metzger. Thomas Metzger unterstützte mich bei der Schlussredaktion.

2 Über die religiösen Wandlungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts besteht eine immer breiter werdende Literatur. Unbestritten ist, dass der internationale Katholizismus seit den 1960er Jahren tief greifende Transformationen durchmacht, doch die Einschätzungen gehen teilweise weit auseinander und bleiben kontrovers. Ich verweise hier lediglich auf eine Auswahl an Literatur, wobei ich insbesondere auf die anregenden Ausführungen des wegweisenden Buches von *Hugh McLeod*, The Religious Crisis of the 1960s, New York 2007, hinweise. Siehe weiter: *Callum G. Brown*, The Death of Christian Britain. Understanding secularisation 1800-2000, London 2001; *Mark Edward Ruff*, The Wayward Flock. Catholic Youth in Postwar West Germany, 1945-1965, Chapel Hill 2005; *Wilhelm Damberg*, Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997; *Steve Bruce* (Hg.), Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford 2001; *Staf Hellemans*, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigmas, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005)

#Buch_RZ.indb 403 17.10.2010 18:04:59

Jan Roes teilte die Epoche für die Niederlande in drei Phasen ein und sprach bezüglich 1840-1880 von der Phase des Ultramontanismus, bezüglich 1870-1910 von jener des Klerikalismus und der Pastoralisierung und bezüglich 1900-1940 von der Phase der Herdenbildung.[4] Im Großen und Ganzen entspricht dies der Periodisierung, die ich in meinem Buch »Katholizismus und Moderne« (1989) für die Schweiz vorgenommen habe: 1830-1880 Kulturkampf, 1880-1920 Aufbau der katholischen Parallelgesellschaft, 1920-1940/50 Höhepunkt der Subgesellschaft, seit 1950 Erosion des Milieus.[5]

Ohne dass es Papst Pius XII. wirklich bewusst war, bildete sein Pontifikat den Abschluss der »Pianischen Epoche«. Häufiger als je ein Papst zuvor äußerte er sich in zahlreichen Ansprachen und Rundschreiben zu den Fragen der Zeit und verlieh dem Papsttum während seines langen Pontifikates (1939-1958), zumindest im katholischen Raum, eine Stimme mit hohem moralischen Ansehen. Während des Kalten Krieges bekannte er sich zum »christlichen Abendland« und nahm eindeutig für den »Westen« und die »freie Welt« in deren Kampf gegen den Kommunismus Stellung. In Bezug auf die autoritär-faschistischen Regimes in Spanien und Portugal zeigte er sich bedeutend weniger ablehnend, solange diese die katholische Kirche in deren internen Angelegenheiten in Ruhe ließen und keine antikirchliche Propaganda betrieben.[6]

Als das Konklave am 28. Oktober 1958 den 76jährigen Kardinal und Patriarchen von Venedig, Angelo Roncalli, zum Papst wählte, verblüffte dies die Weltöffentlichkeit, so dass zunächst von einem Übergangspapst die Rede war. 1959 überraschte Papst Johannes XXIII. die Welt mit der Ankündigung eines allgemeinen Konzils, das er nach breiten Vorbereitungen am 11. Oktober 1962 einige Monate vor seinem Tod eröffnete und das unter seinem Nachfolger Papst Paul VI. 1965 abgeschlossen wurde.[7] Mit seinen Enzykliken »Mater et magistra«

11-35; *ders.*, How Modern is Religion in Modernity?, in: *Judith Frishman / Willemien Otten / Gerard Rouwhorst* (Hg.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism, Leiden / Boston 2004, 76-94; *Danièle Hervieu-Léger*, Catholicisme, la fin d'un monde, Paris ²2003; *Hartmut Lehmann*, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, Göttingen 2004; *Eileen Barker / James A. Beckford / Karel Dobbelaere* (Hg.), Secularization, rationalism and sectarianism, Oxford 1993. Siehe unter meinen zahlreichen Publikationen zum Thema: *Urs Altermatt*, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, ²1991; *ders.*, Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Moderne: Epochen, Diskurse, Transformationen, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 97 (2003) 165-182; *ders.*, Vom geschlossenen katholischen Milieu zur Pluralisierung des Katholizismus, in: Moeizame Moderniteit. Katholieke cultuur in transitie. Opstellen voor Jan Roes (1939-2003), Trajecta, Nijmegen 13 (2004) 44-62; *ders.*, Ambivalences of Catholic Modernisation, in: *Frishman / Otten / Rouwhorst* (Hg.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation (Anm. 2), 49-75.

3 *Arthur Marwick*, The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958 - c. 1974, Oxford 1998.

4 *Jan Roes*, Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne in den Niederlanden im 19. und 20. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 89 (1995) 7-44.

5 *Altermatt*, Katholizismus und Moderne (Anm. 2).

6 Zu Pius XII. – insbesondere mit einem Fokus auf sein Handeln zur Zeit der faschistischen Diktaturen – besteht eine breite Literatur. Saul Friedländer gehörte 1965 zu den ersten Historikern, die das päpstliche Schweigen gegenüber der Judenvernichtung in einem Buch thema-

#Buch_RZ.indb 404 17.10.2010 18:04:59

(1961) und »Pacem in terris« (1963) bekannte sich Roncalli zu einem offenen Weltbild, das die festgefahrenen Denkformeln der neothomistischen Scholastik sprengte. Sein Pontifikat korrigierte auch den Kurs des Heiligen Stuhls gegenüber den Staaten des kommunistischen Ostblocks und rückte vom starren Antikommunismus ab.[8]

1 Das Zweite Vatikanum und die Epochenwende der »langen sechziger Jahre«

Das Zweite Vatikanische Konzil von 1962-1965 stellte einen epochalen Meilenstein in der Geschichte des Christentums dar. Über die engere Kirchengeschichte hinaus bedeutete es eine tiefe Zäsur, was in der so genannten »profanen« Geschichtsschreibung zu wenig gewürdigt wird. In den 1960er Jahren kamen verschiedene Strömungen zusammen, die singuläre Transformationen in der Gesellschaft und damit auch im Katholizismus zur Folge hatten. In konfessionell fragmentierten europäischen Ländern wie den Niederlanden, der Schweiz, Belgien und Deutschland, in denen die Kirche und die kirchentreuen Katholiken im 19. Jahrhundert katholische »Sub-« und »Sondergesellschaften«, »Säulen«, »Milieus« und »Lager« hervorgebracht hatten, verloren nicht nur der Sonntag und die christliche Erziehung ihre frühere Bedeutung für die Lebenswelt der Gläubigen, vielmehr lösten sich auch jene Denkweisen und institutionellen Strukturen auf, die bisher die romtreuen Katholiken in einem Block, in einer defensiven und gegen die Moderne gerichteten »Acies ordinata« zusammengeschlossen hatten.[9] Diese organisations-strukturellen Phänomene finden in manchen religionssoziologischen Studien zu wenig Beachtung.

tisierten. *Saul Friedländer*, Pius XII. und das Dritte Reich. Eine Dokumentation, Reinbek 1965. Aus der Feder eines Schweizer Historikers: *Philippe Chenaux*, Pie XII. Diplomate et pasteur, Paris 2003. Siehe neuerdings: *Hubert Wolf*, Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2008.

7 Siehe aus der breiten Konzils-Literatur z. B.: *Giuseppe Alberigo*, Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa, in: *Peter Hünermann* (Hg.), Das Zweite Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, Paderborn et al. 1998, 139-157. Zum Zweiten Vatikanum im Allgemeinen siehe auch: *Hubert Jedin*, Das Zweite Vatikanische Konzil, in: Handbuch der Kirchengeschichte. Die Weltkirche im 20. Jahrhundert, Bd. VII, hg. von *Hubert Jedin* und *Konrad Repgen*, Freiburg i. Br./Basel 1985 (Sonderausgabe), 97-151.

8 Als Einführung in die Kirchengeschichte immer noch: Handbuch der Kirchengeschichte. Die Kirche in der Gegenwart, Bd. VI, hg. von *Hubert Jedin*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1971. Zudem: *Hugh McLeod* (Hg.), The Cambridge History of Christianity, vol. 9: World Christianities c. 1914-c. 2000, Cambridge 2006.

9 In exemplarischen Studien haben Wilhelm Damberg für das Bistum Münster und Mark Edward Ruff für die katholischen Jugendverbände Westdeutschlands den Zusammenbruch des katholischen Milieus beschrieben und kommen zu Ergebnissen, deren Ähnlichkeiten mit der schweizerischen Entwicklung frappant sind. *Damberg*, Abschied vom Milieu? (Anm. 2); *Ruff*, The Wayward Flock (Anm. 2). Siehe auch: *Peter van Dam*, Sind die Säulen noch tragfähig? ›Versäulung‹ in der niederländischen Historiographie, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 102 (2008) 415-443. Allgemein zu diesen Erosionstendenzen im Katholizismus: *Mark Ruff*, The Postmodern Challenge to the Secularization thesis: a Critical Assessment,

#Buch_RZ.indb 405 17.10.2010 18:04:59

Es ist unmöglich, die religiösen Transformationsprozesse auf eine einzige begriffliche Formel zu reduzieren.[10] Gewiss ist, dass das Jahr 1968 eine symbolische, oft mythologisierte Chiffre für einen Kulturwandel darstellt, der alle gesellschaftlichen Bereiche, auch die Religion und die Kirchen, erfasst hat. Die Transformationen im religiös-moralischen Bereich bilden sogar – und dies wird von den Allgemeinhistorikern in ihren Studien zu den Sixties zu wenig thematisiert – einen zentralen Bestandteil des sozialen Wandels der »langen sechziger Jahre«. Neben der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, neben dem Vietnam-Krieg und dem das Ende des Kommunismus ankündenden »Prager Frühling« von 1968 beeinflusste das Zweite Vatikanische Konzil Kultur und Mentalität von Millionen von Menschen auf dem ganzen Erdball.[11] Papst Johannes XXIII. kann ohne weiteres in eine Reihe mit John F. Kennedy, Martin Luther King und Vaclav Havel gestellt werden. Was immer der spezifische Betrachtungspunkt ist, im Vierteljahrhundert von 1950 bis 1975 ereigneten sich in der Mentalitäts- und Kulturgeschichte der Europäer und Nordamerikaner tief greifende Transformationen, die direkt und indirekt mit Religion und Kirche verbunden waren.[12]

2 Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: christliche Renaissance und kirchliche Krise

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg machte das Christentum in Westeuropa und in Nordamerika als ideologische Reaktion auf die geistigen Verwüstungen des Nationalsozialismus und des Faschismus und als Gegenströmung gegen den atheistischen Kommunismus eine eigentliche Renaissance durch. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an den Aufstieg und die Blütezeit der christlich-demokratischen Parteien in zahlreichen westeuropäischen Ländern. Die ersten Anstöße auf dem Weg zur westeuropäischen Integration gingen von katholischen Politikern der älteren Generation wie Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi und Robert Schumann aus, die noch im 19. Jahrhundert geboren waren. Die westdeutsche CDU/CSU erreichte bei den Wahlen von

in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005) 385-401; *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br./Basel ⁴1994; *Michael N. Ebertz*, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. M. 1998; *Damberg*, Abschied vom Milieu? (Anm. 2); *Hervieu-Léger*, Catholicisme (Anm. 2); *Altermatt*, Katholizismus und Moderne, 343-390. Siehe auch das Schlusskapitel meines neuen Buches: *Urs Altermatt*, Konfession, Nation und Rom. Metamorphosen im schweizerischen und europäischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 2009, 261-313.

10 Darauf verweisen: *Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht*, Einleitung: Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts, in: *Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht* (Hg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2007, 1-41, bes. 20-23.

11 *McLeod*, The Religious Crisis of the 1960s (Anm. 2).

#Buch_RZ.indb 406 17.10.2010 18:04:59

1957 die absolute Mehrheit. Auch in andern westeuropäischen Ländern führten christdemokratische Parteien die Regierungen an, was parteipolitische Gegner dazu veranlasste, von einem »Europe vaticane« zu sprechen.[13] Die beiden Jahrzehnte nach dem Weltkrieg waren in Westeuropa ein »christdemokratisches Zeitalter«, in dem die katholischen Wähler trotz der bereits bröckelnden Loyalität zu ihrer Kirche ihre konfessionelle Identität mit dem Wahlzettel in der Hand demonstrierten. 1954 konnten es sich die niederländischen Bischöfe noch erlauben, ihre Gläubigen in einem Hirtenbrief vor der sozialistischen Partei zu warnen. Die Haltung der holländischen Bischöfe war im übrigen konsequent, denn die gesellschaftspolitische Schlagkraft des katholischen »Lagers« hing eindeutig von der Stärke der christlichen Partei ab, eine noch von Papst Pius XII. gestützte Strategie, die nonkonformistische Theologen wie Hans Urs von Balthasar und Edward Schillebeeckx kritisierten.

Doch die Blütezeit der Christdemokratie täuschte. Unter der scheinbar intakten Oberfläche des Verbands- und Parteikatholizismus waren in Westdeutschland, der Schweiz, den Niederlanden, Belgien und Österreich tief greifende Transformationen im Gang. Der britische Historiker Hugh McLeod spricht in seiner wegweisenden Analyse der religiösen Situation in Europa vom »decline of Christendom«, den er in dessen überkommenen Form wie folgt beschreibt: »Christendom may be described as a society where there are close ties between leaders of the church and secular elites; where the laws purport to be based on Christian principles; where – apart from certain clearly defined outsider communities, everyone is assumed to be Christian; and where Christianity provides a common language, shared alike by the devout and by the religiously lukewarm.«[14]

Während das Klima in Westeuropa in den fünfziger Jahren gleichzeitig durch den materiellen Segen des Wirtschaftswunders und durch die apokalyptischen Existenzängste vor einem Atomkrieg geprägt war, vollzog sich in den Sechzigern ein grundlegender Wandel. Vom steigenden Wohlstand mit Waschmaschine und Kühlschrank und von der neuen geistigen und geografischen Mobilität mit Auto und Fernsehen in ihrer Mentalität und in ihren Gesellschaftsstrukturen fundamental verändert, stellten die Westeuropäer alte Traditionen

12 Siehe u. a.: *Ruff*, The Wayward Flock (Anm. 2); *Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Moderne (Anm. 9); *Christian Schmidtmann*, Katholische Studierende 1945-1973. Eine Studie zur Kultur- und Sozialgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006; *Benjamin Ziemann*, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945-1975, Göttingen 2007; *Hellemans*, How Modern is Religion in Modernity? (Anm. 2); *Hellemans*, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen (Anm. 2); *McLeod*, The Religious Crisis of the 1960s (Anm. 2). Siehe auch die Schlusskapitel in: *Altermatt*, Katholizismus und Moderne (Anm. 2), 343-390 und *Altermatt*, Konfession, Nation und Rom (Anm. 9), 261-313.
13 Siehe *Philippe Chenaux*, Une Europa vaticane? Entre le Plan Marshall et les Traités de Rome, Bruxelles 1990. Zu den christlichdemokratischen Parteien siehe: *Hans-Joachim Veen*, Christlichdemokratische und konservative Parteien in Westeuropa, 5 Bde., Paderborn et al. 1983-2000.
14 *McLeod*, The Religious Crisis of the 1960s (Anm. 2), 18.

#Buch_RZ.indb 407 17.10.2010 18:04:59

der Vorkriegszeit offen in Frage. In Universität und Armee, in Familie und Wirtschaft entstanden Reformbewegungen, die das Bisherige in Zweifel zogen. Unter dem Eindruck der 68er Kulturrevolution nahmen viele Katholiken an den autoritären Hierarchien ihrer Kirche Anstoß und begannen Rom offen zu kritisieren.[15]

Die disziplinarischen Interventionen des Vatikans gegen Theologen wie Hans Küng, Edward Schillebeeckx oder Leonardo Boff führten zu harten innerkatholischen Debatten. Ein Beispiel aus der Schweiz: Als die römische Kurie 1988 bei der Bischofsernennung in Chur schweizerische Regeln und Traditionen verletzte, brachen »antirömische Affekte«[16] auch in jenen Kreisen der Schweizer Katholiken offen aus, die bisher gegenüber Rom neutral oder wohlwollend gewesen waren. In ganz Westeuropa wandelten sich solche antiautoritäre Emotionen zu einer eigentlichen Verweigerungswelle gegen Rom.

Die offizielle Kirche reagierte defensiv. Am 25. Juli 1968 veröffentlichte Papst Paul VI. die berühmt gewordene Pillen-Enzyklika »Humanae vitae«, in der er die kirchliche Lehre zu Ehe und Geburtenregelung bekräftigte und damit eine noch immer andauernde Autoritätskrise unter Durchschnittskatholiken auslöste oder diese verstärkte.[17] Bereits ein Jahr zuvor hatte er in der Enzyklika »Sacerdotalis caelibatus« den Zölibat des Priestertums bestätigt. Die Krise brach offen aus.

In praktisch allen westeuropäischen Ländern ging der sonntägliche Kirchgang der Gläubigen zurück, zuerst bei den Protestanten, dann bei den Katholiken. In den ländlichen Regionen der katholischen Deutschschweiz besuchten um 1960 noch über 90 Prozent der Gläubigen die Sonntagsmesse,

15 Siehe dazu auch mein Buch «Konfession, Nation und Rom» (Anm. 9), dem ich hier in stark verkürzter Form folge.
16 Zum »antirömischen Affekt« siehe: *Altermatt*, Konfession, Nation und Rom (Anm. 9), 227-257. 1974 veröffentlichte Hans Urs von Balthasar ein Taschenbuch unter dem Titel »Der antirömische Affekt«: *Hans Urs von Balthasar*, Der antirömische Affekt, Freiburg/Basel/Wien 1974.
17 Zahlen für die Schweiz bietet: *Martin Tschirren*, Ehe- und Sexualmoral im Schweizer Katholizismus 1950-1975. Diskussion zwischen kirchlicher Autorität und Eigenverantwortung, Freiburg/Schweiz 1998, 170-181, 191-194. Resultat der Diskrepanzen im Bereich der Sexualmoral war nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um einen Vortrag des Freiburger Dominikaners Stephan Pfürtner im Jahre 1972. Siehe hierzu: *Ludwig Kaufmann*, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen, Freiburg/Schweiz 1987.
18 Siehe hierzu die Zahlen in: *Altermatt*, Katholizismus und Moderne (Anm. 2), 283-287 (aufgrund von pastoralsoziologischen Untersuchungen aus den Jahren 1957 und 1961); *ders.*, Von der kirchlichen zur pluralen Sonntagskultur, in: *ders.* (Hg.), Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg/Schweiz 2003, 39-54.
19 *Paul Michael Zulehner/Regina Polak*, Religion – Kirche – Spiritualität in Österreich nach 1945. Befund, Kritik, Perspektive, Innsbruck 2006.
20 Siehe hierzu: *Altermatt*, Konfession, Nation und Rom (Anm. 9), 272-274.
21 *McLeod*, The Religious Crisis of the 1960s (Anm. 2), 202-207.
22 Siehe z. B.: *Jan Assmann*, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: *Jan Assmann/Tonio Hölscher* (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1988.
23 *McLeod*, The Religious Crisis of the 1960s (Anm. 2).
24 *Martine Sevegrand*, Vers une église sans prêtre. La crise du clergé séculier en France (1945-1978), Rennes 2004.
25 *Roes*, Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne (Anm. 4), 40-41.

#Buch_RZ.indb 408 17.10.2010 18:04:59

womit die Kirchenpraxis in hohem Maße den kirchlichen Vorschriften entsprach. Selbst Städte wie Luzern und Freiburg wiesen Ende der fünfziger Jahre Anteile von deutlich über 60 Prozent aus. In der konfessionell gemischten Stadt St. Gallen gingen über 50 und im protestantisch geprägten Zürich über 40 Prozent regelmäßig zur Sonntagsmesse. Die pastoralstatistischen Daten deuten in der Schweiz auf eine Spätblüte in der kirchlichen Sonntagspraxis hin.[18] Diese Einschätzung teilt der Pastoraltheologe Paul M. Zulehner für Österreich.[19] Nur ein Jahrzehnt später, in den späten sechziger Jahren, brach der regelmäßige Kirchgang deutlich ein. In den siebziger Jahren besuchten in der Schweiz noch 15 Prozent der Katholiken in städtischen Regionen regelmäßig die Sonntagsmesse.[20]

Noch dramatischer ging die Beichtpraxis zurück. Dagegen konnten sich vorerst die so genannten »Rites de passage« wie die kirchliche Hochzeit und die Taufe halten, sie verzeichneten erst in den achtziger und neunziger Jahren signifikante Rückgänge.[21]

Von nachhaltiger Wirkung war ferner, dass die christliche Sozialisierung der Jugend in Familie und Schule erodierte. Das Grundwissen über das Christentum und die Unterschiede zwischen Protestantismus und Katholizismus kam rapide abhanden, der christliche Moralkodex betreffend Sexualität und Ehe löste sich weitgehend auf. Nach 1970 wurde der Großteil der jungen Katholikinnen und Katholiken nicht mehr in die Kirche hinein geboren. Damit verdorrte der Katholizismus im sozialen Sinne langsam. Der rasche gesellschaftliche Wandel hatte zur Folge, dass das »kommunikative Gedächtnis« (Jan Assmann[22]) zwischen den Generationen zusammenbrach und ein Graben zwischen Großeltern, Eltern und Kindern aufgerissen wurde. Die Kirchen verloren in Europa zunehmend ihre konfessionellen Konturen und machten im besseren Fall einem verschwommenen Christentum Platz.[23]

Da die Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg ein hohes Ansehen genossen, hatte auch die katholische um 1950 keine Rekrutierungsschwierigkeiten für geistliche Berufe, denn das Priesteramt besaß Sozialprestige. Das änderte sich in den späten sechziger Jahren überall in Westeuropa und in den USA auf geradezu dramatische Weise. Scharenweise verließen Priester und Ordensleute Klöster, Orden und Pfarreien und untergruben damit das Vertrauen in die Institution der Kirche. 2004 erschien in Frankreich ein Buch mit dem Titel *Vers une église sans prêtre*.[24] In einem gewissen Sinne kann man in der Berufungs- und Austrittskrise des Klerus die eigentliche revolutionäre Entwicklung sehen, die die katholische Kirche in ihren sozialen Fundamenten erschüttert. Darauf hat Jan Roes schon Mitte der neunziger Jahre hingewiesen.[25] Hunderte von Priestern traten zwischen 1967 und 1972 aus dem Klerikerstand und zum Teil sogar aus der Kirche aus; die Zahl der Neupriester ging drastisch zurück. Zählte man 1930 in der Schweiz 2'545 Weltpriester, so waren es 1941 deren 2'866. Erreichte die Zahl der Weltpriester 1960 mit 3'139 einen Höhepunkt, so lebten

#Buch_RZ.indb 409 17.10.2010 18:04:59

1970 noch 2'938, 1980 2'583, 1991 deren 2'156, 2000 1'859 und 2005 noch 1'709 Weltpriester in der Schweiz.[26]

Zahlreiche laisierte Priester und Ordensleute heirateten und übernahmen Funktionen in Medien, höheren Schulen und sozialen Hilfswerken. Sie betätigten sich häufig aktiv in den »neuen sozialen Bewegungen« und wurden zu Trägern progressiver Reformen in der Gesellschaft. Marit Monteiro und Marjet Derks kommen zum Schluss, dass die 68er Kulturrevolution in manchen Beziehungen religiöse Wurzeln besaß. Es waren an vorderster Front ehemalige Priester, die die »Selbstmodernisierung« und »Selbstsäkularisierung« des Katholizismus in den »langen Sechzigern« vorantrieben.[27]

Das Zölibatsgebot wurde zu einem zentralen Punkt. Dass die Ehelosigkeit im westeuropäischen Priesterstand umstritten war, zeigen Zahlen einer Befragung in der Schweiz von 1970. 31 Prozent der befragten Weltpriester sprachen sich für die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung aus, 55 Prozent dagegen (6 Prozent kein Urteil). 39 Prozent befürworteten die Zölibatsdispens für Priester, die heiraten und ihr Priesteramt weiterhin ausüben wollten, 40 Prozent waren dagegen (11 Prozent kein Urteil). 66 Prozent sprachen sich dafür aus, dass Ehemänner, die Priester werden wollten, einen Zölibatsdispens erhalten sollten, nur 14 Prozent waren dagegen (10 Prozent kein Urteil). Zudem hielten 53 Prozent die Weihe verheirateter Männer für notwendig oder wünschenswert. Interessant sind auch die Zahlen zur Frage nach dem Einsatz »laisierter« Priester in der Seelsorge. 37 Prozent aller Befragten befürworteten deren Tätigkeit im priesterlichen Dienst und weitere 42 Prozent deren Einsatz ohne priesterliche Funktion. In der Altersgruppe der bis 40jährigen sprachen sich sogar rund zwei Drittel für die Tätigkeit »laisierter« Priester im priesterlichen Dienst aus.[28] Jan Roes hielt fest: »Der Aufstand von Priesteramtskandidaten an den Priesterseminarien zu Beginn der sechziger Jahre bedeutete den Gnadenstoß für das klerikal-hierarchische System.«[29]

26 Für die Zahlen betreffend der Schweiz siehe: Kirchliches Personal 1980-1985, Kirchenstatistische Hefte 6, hg. vom *Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut*, St. Gallen 1981, 19; Katholische Kirche in der Schweiz. Zahlen – Fakten – Entwicklungen 1996-2005, hg. vom *Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut*, St. Gallen 2007, 48.

27 *Marit Monteiro/Mariet Derks*, The Days of Miracle and Wonder. Religious Transformations in the extended 1960s. Research Paper, Research Group Religious History/History of Dutch Catholicism, Nijmegen 2008.

28 Für die Zahlen siehe: Meinungen zum kirchlichen Amt. Ergebnisse aus der Meinungsforschung zu aktuellen Fragen des kirchlichen Dienstes (Schweiz und Nachbarländer), Kirchenstatistische Hefte 3, hg. vom *Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut*, St. Gallen 1981, 5; 12; 20.

29 *Roes*, Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne (Anm. 4), 41.

30 Siehe *Altermatt*, Katholizismus und Moderne (Anm. 2).

31 Siehe *Franziska Metzger*, Religion, Geschichte, Nation. Die katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven, Stuttgart 2009.

32 Zur Hochhuth-Debatte siehe: *Nadine Ritzer*, Alles nur Theater? Zur Rezeption von Rolf Hochhuths ›Der Stellvertreter‹ in der Schweiz 1963/1964, Freiburg/Schweiz 2006; *Urs Altermatt*, Die Hochhuth-Debatte in der katholischen Schweiz 1963, in: *Silvia Käppeli* (Hg.), Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum

#Buch_RZ.indb 410 17.10.2010 18:04:59

3 Von der katholischen Kultur zur Pluralität individueller Religion

Während der »Pianischen Epoche«, die die Zeitperiode von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts umfasste, war die Gesellschaft in Ländern wie der Schweiz, den Niederlanden, Belgien und Deutschland durch eine exklusive Konfessionskultur geprägt gewesen, aus der eine mehr oder weniger geschlossene Kommunikationsgemeinschaft – ich nannte sie »Subgesellschaft« – hervorging. In den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts scharten sich die Katholiken wie eine Herde um den Heiligen Vater in Rom, den sie als ihren obersten Hirten und geistlichen Schutzherrn betrachteten. Den »liberalen« Kulturstaat und seine Einrichtungen wie Zivilehe oder säkularisierte Schulen lehnten sie zumindest partiell ab und erstrebten einen »christlichen Staat« nach den Normen der katholischen Soziallehre. Mit Hilfe moderner Mittel wie Parteien, Vereinen und Zeitungen, mit emotionalen Gemeinschaftspraktiken wie Katholikentagen, Wallfahrten und Heiligenkulten homogenisierten sie den regional äußerst unterschiedlichen Volkskatholizismus. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein verstand sich der organisierte Katholizismus grundsätzlich als Bewegung gegen Liberalismus, Sozialismus und andere als modern erachtete »Irrlehren«.[30]

Nach dem Zweiten Weltkrieg verloren die offenen oder versteckten Kulturkämpfe ihre mobilisierende Wirkung und ihre integrative Kraft. Die Katholiken gaben in Ländern wie den Niederlanden und Belgien, der Schweiz und Deutschland Schritt für Schritt ihren Widerstand gegen die Moderne auf und eigneten sich national-liberale Diskurse an, wobei sie diese im konfessionellen Sinne umdeuteten. Die Konfessionskulturen nationalisierten sich und integrierten katholische Erinnerungsbestandteile in die nationalen Narrative.[31] Gleichzeitig akzeptierten die Katholiken die liberale Demokratie, die sie allerdings bis um 1960 immer noch zu verchristlichen versuchten.

Es war die durch den Antikommunismus geprägte Periode des Kalten Krieges, die die nationale Integration der Katholiken in Westeuropa vollends festigte. Nach 1945 identifizierten sich die Katholiken in zunehmendem Maße mit ihrem Nationalstaat und nicht mehr mit der römischen Kirche. Ein holländischer oder schweizerischer Katholik fühlte sich nun in erster Linie als Niederländer oder als Schweizer. Ein letztes Mal formten in Deutschland und in der Schweiz katholische Verbände und Parteien 1963 eine unzweideutige Defensivallianz zugunsten Roms, als sie den 1958 verstorbenen Papst Pius XII. gegen Rolf Hochhuths Kritik am päpstlichen Schweigen in der Zeit der Judenverfolgungen in Schutz nahmen und gegen das Theaterstück «Der Stellvertreter« auf die Straße gingen.[32]

Die Baby-Boom-Generation der Nachkriegszeit war nicht mehr bereit, den Mythos vom katholischen Bollwerk in der feindlichen Welt aufrecht zu erhalten.

#Buch_RZ.indb 411 17.10.2010 18:04:59

Beeinflusst von der hedonistischen Kultur der Wohlstandsgesellschaft und geprägt von den antiautoritären Freiheitsidealen der 68er Kulturrevolution, lehnte sich vorab die Jugend gegen die Zwänge der katholischen Dogmen und die rigorosen Moralvorstellungen der Kirche auf. Die Frage der Sexualmoral und der Geburtenregelung wurde im praktischen Leben zum Zentralthema des Dissenses mit der Amtskirche.[33] Es gehört zur persönlichen Tragik von Papst Paul VI., dass dieser geistig der modernen Gesellschaft nahe stehende Papst aus dem Bürgertum mit seiner Enzyklika »Humanae vitae« 1968 die Autoritätskrise in ungeahntem Maße beschleunigte. Die Mehrheit der Katholikinnen und Katholiken hielt sich im Alltagsleben nicht mehr an die kirchlich vorgeschriebene Sexualmoral und praktizierte damit so etwas wie zivilen Ungehorsam. Von nun an galt: Roma locuta, causa *non* finita. Wie wenige gesellschaftliche Makrotrends erschütterte die sexuelle Revolution in der Zeit des »Post-Pill Paradise« (John Updike) die Autorität der römischen Kirche.

Im Zuge der voranschreitenden Individualisierung veränderte sich das Religionsverständnis, das heutzutage meist einem persönlich zusammengestellten Puzzle gleicht. Religion wurde zur Privatsache, deren Orientierung jenseits des Institutionellen und Gemeinschaftlichen liegt und höchstens noch die Familie betrifft.[34] Damit bewahrheitet sich die Formulierung von Grace Davie: »Believing without belonging«[35]. Während der Glaube an einen Gott in den Niederlanden weitgehend konstant blieb und seit der Mitte der sechziger Jahre (1966) von 78 Prozent lediglich auf 63 Prozent in den neunziger Jahren (1996) sank, bildete sich eine diffuse Religiosität heraus, die Staf Hellemans in Anlehnung an Davies Diktum als »religious longing without belonging« umschreibt.[36]

Institutionalisierte Religion und persönliche Religiosität sind nicht mehr deckungsgleich. Dies lässt sich auch anhand des markanten Auseinanderklaffens zwischen dem Vertrauen in die Institution Kirche und dem Glauben an ein Leben nach dem Tod aufzeigen. Während in den Niederlanden 1998 61 Prozent der Kern-Mitglieder in die Kirche als Institution vertrauten, lag dieses Vertrauen an den Rändern der Glaubensgemeinschaften nur bei 29 Pro-

70. Geburtstag von Clemens Thoma, Bern 2002, 19-32. Zur erfolgreichen nationalen Integration der Katholiken in der Schweiz: *Altermatt*, Konfession, Nation und Rom (Anm. 9), in dem ich die folgende Kurzdarstellung ausführlich schildere.

33 Siehe etwa: *Hanneke Westhoff*, Natuurlijk geboortenregelen in de twintigsteeeuw. De ontwikkeling van de periodieke onthouding door de Nederlandse arts J. N. J. Smulders in de jaren dertig, Baarn 1986.

34 Mit Blick auf die Schweiz: *Alfred Dubach / Brigitte Fuchs*, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005; *Roland J. Campiche*, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich 2004; *Peter Voll*, Religion, Integration und Individualität. Studien zur Religion in der Schweiz, Würzburg 2006; *Martin Baumann / Jörg Stolz* (Hg.), Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Bielefeld 2007. Aus den 1990er Jahren siehe den Sammelband: *Alfred Dubach / Roland J. Campiche* (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich / Basel 1993.

35 *Grace Davie*, Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging, Oxford 1994.

36 *Hellemans*, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen (Anm. 2), 23-24. Für die Zahlen siehe: *Erik Sengers*, The Dutch, their Gods

#Buch_RZ.indb 412 17.10.2010 18:04:59

zent. 87 Prozent der ersteren und 66 Prozent der letzteren glaubten aber an ein Leben nach dem Tod. Zudem gab ein knappes Drittel der Nicht-Kirchenmitglieder an, sie würden an ein Leben nach dem Tod glauben.[37]

Alfred Dubach und Brigitte Fuchs vom schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut in St. Gallen sprechen von einer Subjektivierung der Religion, was zur Pluralität als Merkmal der religiösen Landschaft führe. Der Religionssoziologe Roland J. Campiche weist darauf hin, dass zwei Typen von Religion nebeneinander bestehen würden: auf der einen Seite die »institutionelle« Religion, verankert in den Kirchen und der christlichen Tradition, und auf der anderen Seite eine »universale« Religion, die die moralisch-ethischen Diskurse seit den sechziger Jahren widerspiegle.[38]

Die Kontroverse um Papst Benedikt XVI. und die Priesterbruderschaft St. Pius X. 2009 ist Ausdruck dieser Widersprüche.[39] Während der Papst die Einheit der institutionellen Kirche im Auge hatte, orientierte sich die Mehrheit der Katholiken in Westeuropa an den universalen Standards der Menschenrechte. Die Kurie unterschätzte die Bedeutung des »Zivilisationsbruches« (Dan Diner) der Shoah in der westlichen Gedächtniskultur.[40] Marcel Poorthuis und Theo Salemink haben für das Verhältnis der niederländischen Katholiken zu den Juden ein monumentales Werk vorgelegt, in dem sie den langen Weg der niederländischen Katholiken von antisemitischen Haltungen zur Anerkennung der christlichen Schuld aufgezeigt haben.[41]

4 Perioden und Paradigmen

Im zweiten Teil meiner Ausführungen versuche ich in Anlehnung an eine breite Debatte, Interpretationen des Wandels in den »langen sechziger Jahren« vorzulegen. Wie sind die Transformationen im religiös-kirchlichen Bereich zu deuten? Historiker und Soziologen erklärten den Rückgang des regelmäßigen Kirchenbesuchs und den Bedeutungsverlust der Institution Kirche in Europa häufig als

and the Study of Religion, in: *ders.* (Hg.), The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950, Hilversum 2005, 11-24, 12.

37 *Jos Becker*, Church Membership investigated (1950-2002), in: *Sengers* (Hg.), The Dutch and their gods (Anm. 36), 59-71, 70. Von den wechselnden Kirchenmitgliedern, d. h. jenen, die zwischen protestantischen Denominationen und der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche fluktuierten, glaubten mit 61 Prozent ähnlich viele an ein Leben nach dem Tod wie bei den Kirchenmitgliedern an den Rändern, während – was nahe liegt – deren Vertrauen in die Kirche(n) bei nur 7 Prozent lag.

38 *Dubach/Fuchs*, Ein neues Modell von Religion (Anm. 34); *Campiche*, Die zwei Gesichter der Religion (Anm. 34), 38-39; 276.

39 Siehe hierzu: *Altermatt*, Konfession, Nation und Rom (Anm. 9), 298-304.

40 Siehe dazu: *Urs Altermatt*, Katholizismus und Antisemitismus. Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen. Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945, Frauenfeld/Stuttgart/Wien 1999.

41 *Marcel Poorthuis/Theo Salemink*, Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden. Tussen antisemitisme en erkenning. 1870-2005, Nijmegen 2006.

Säkularisierung und als »Dechristianisierung«. Diese Sichtweise wurde nach dem Zweiten Vatikanum zum dominierenden Masternarrativ.[42] In den 1970er und 1980er Jahren sprach man häufig vom Niedergang der organisierten Religion. »Le christianisme va-t-il mourir?« fragte der Franzose Jean Delumeau schon 1977.[43] Hugh McLeod verwendet das Wort »Krise« im Titel seines Buches von 2007: »The Religions Crisis of the 1960s«. Auch der niederländische Historiker Jan Roes sprach 1994 von einer Krise: »Was vor fünfzig Jahren noch einem beispiellosen Aufblühen glich, hat sich nun zu einer Krise gewandelt, wie sie die katholische Kirche in den Niederlanden in ihrer ganzen Geschichte noch nie erlebt hatte.«[44]

Als Reaktion gegenüber diesen Interpretationen kamen seit einigen Jahren Gegenargumente auf, und zahlreiche Historiker machen geltend, dass die in den Niederlanden, Belgien und der Schweiz entwickelten Paradigmen der »Subkultur«, »famille spirituelle« und »Zuil« in Bezug auf die Zeit nach Mitte 1960 durch ein neues Paradigma abgelöst werden müssten, das weniger vom Ende denn von den Transformationen des Katholizismus sprechen solle. Unbestritten ist, dass man mit Blick auf die »longue durée« der Katholizismusgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert seit den sechziger Jahren von einem beschleunigten und radikalen Wandel sprechen kann.[45] Wenn man von einem kritisch reflektierten Modernisierungs-Paradigma ausgeht, kann man die Transformationen als beschleunigte »Selbstmodernisierung« bezeichnen.[46]

Man darf die Pluralisierung von Religion nicht mit Säkularisierung allein gleichsetzen und von einer »postreligiösen« Epoche sprechen. Im Gegenteil, Verweltlichung und religiöse Erneuerung verliefen seit 1800 in zyklischen, einander überlagernden Wellenbewegungen.[47] Offen bleibt allerdings, was man unter Religion versteht, zumal sich Religion veränderte. Während im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts die Bedeutung der intergenerationell ver-

42 Siehe hierzu: *James C. Kennedy*, Recent Dutch religious history and the limits of secularization, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005) 79-92.
43 *Jean Delumeau*, Le christianisme va-t-il mourir?, Paris 1977.
44 *Roes*, Die katholische Kirche und die Herausforderungen der Moderne (Anm. 4), 42.
45 *Monteiro/Derks*, The Days of Miracle and Wonder (Anm. 27).
46 Zu dieser These siehe: *Friedrich Wilhelm Graf*, Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums, in: *Hünermann* (Hg.), Das Zweite Vatikanum (Anm. 7), 49-65; *Hellemans*, Die Transformation der Religion und der Grosskirchen (Anm. 2).
47 Die Zyklen habe ich beschrieben in: *Altermatt*, Katholizismus und Moderne (Anm. 2), 63-71.
48 Siehe *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001; *ders./Joseph Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005.
49 Zur Ethisierung der Politik siehe: *Franziska Metzger*, Von der Politisierung der Religion zur Ethisierung der Politik. Zur Transformation des Verhältnisses von Religion und Politik, in: *Mariano Delgado/David Neuhold* (Hg.), Politik aus christlicher Verantwortung. Ein Ländervergleich Österreich-Schweiz, Innsbruck 2008, 245-252; *Kennedy*, Recent Dutch religious history (Anm. 42); *Armin Nassehi*, Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft, in: *Gert Pickel/Michael Krüggeler* (Hg.), Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?, Opladen 2001, 21-38.
50 *McLeod*, The Religious Crisis of the 1960s (Anm. 2), 1.
51 *Kennedy*, Recent Dutch religious history (Anm. 42).

#Buch_RZ.indb 414 17.10.2010 18:04:59

mittelten und von einer kirchlich-konfessionellen Gemeinschaft vorgegebenen Religiosität sank, gewannen »neue religiöse Bewegungen« spiritueller Art wie New Age, Astrologie und Esoterik an Boden. Die Menschen der neuen religiösen Bewegungen stellen die Rationalität der modernen Gesellschaft in Frage, was den deutschen Philosophen Jürgen Habermas dazu veranlasste, etwas überspitzt von einer »postsäkularen Gesellschaft« zu sprechen.[48]

Zu den Ambivalenzen der gegenwärtigen religiösen Lage gehört, dass Religion über die kirchlichen Strukturen hinaus in zunehmendem Maße eine moralisch-ethische Dimension erhält. Religion wird zunehmend in Moral und Ethik transformiert.[49] Dieses Phänomen zeigt sich in den Debatten um die Abtreibung ebenso wie in solchen um die Gentechnik. Jenseits der konfessionellen Grenzen manifestiert sich damit der Katholizismus weiterhin als ethische Wirkungsgröße. In seinem langen Pontifikat mahnte Johannes Paul II. die Menschenrechte und die soziale Ungerechtigkeit wiederholt an und stieß auf ein starkes überkonfessionelles Echo, dessen Diskurse entlang politischer und nicht entlang konfessioneller Linien verliefen. Das Papsttum wurde zu Beginn des 21. Jahrhunderts vermehrt als moralische denn als konfessionelle Größe angesehen. Der von 1978 bis 2005 regierende polnische Papst Karol Wojtyła hatte den Status eines globalen Moralisten inne, der jenseits von Konfessionen ethische Standpunkte immer wieder neu in Erinnerung rief.

Ob man den gegenwärtigen Wandel der »langen sechziger Jahre« – wie Hugh McLeod – mit der Reformation vergleichen kann, bleibt offen.[50] Noch kam es nicht zu einer institutionellen Kirchenspaltung wie im 16. Jahrhundert. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Erinnerung an die Reformation den deutschen Papst Benedikt XVI. dazu bewegte, 2009 die Exkommunikation gegen die vier reaktionären Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X. aufzuheben, um damit ein dauerhaftes Schisma zu verhindern.

5 Drei Phasen nach 1945

Als Instrument für die differenzierende Analyse erweist sich die Periodisierung oft als hilfreicher Versuch. Für die niederländische Religionsgeschichte entwickelte James C. Kennedy eine für die komparative Betrachtung überaus anregende Chronologie. Nach der ersten Phase von 1945 bis 1965, welche er als eigentlichen Höhepunkt der religiösen Organisierung im Sinne der »Versäulung« der niederländischen Gesellschaft bezeichnet, spricht Kennedy von der zweiten Periode von 1965-1985 als einer Phase, in der Religion durch die Ethik des Engagements ersetzt worden sei. Die Zeit nach 1985 kennzeichnet er als Phase der (Re-)Spiritualisierung.[51]

In den Niederlanden wie in Belgien brachte der Zweite Weltkrieg und die vorausgegangene nationalsozialistische Besatzung für den Katholizismus

#Buch_RZ.indb 415 17.10.2010 18:04:59

einen Bruch, vermochte aber dessen organisatorische Gestalt nicht endgültig zu zerstören. Der Verbands- und Parteikatholizismus konnte nach 1945 an die Vorkriegszeit anknüpfen. Erst mit dem Zweiten Vatikanum änderte sich dies in zunächst fast unmerklichen Schritten. Allerdings war der Organisationskatholizismus bereits in der Zwischen- und in der unmittelbaren Nachkriegszeit von der mehr spirituell geprägten »Katholischen Aktion« kritisiert worden.

Nach der Mitte der sechziger Jahre begann der »politische Katholizismus« zu schwächeln. Unter der Führung von Bischöfen und Theologen machte die konziliäre Kirche eine geistige Erneuerung durch, die in breiten Teilen des Kirchenvolkes große Hoffnungen weckte. Abkehr von der als ritualistisch empfundenen Liturgie der Gottesdienste, Hinwendung zur Volkssprache anstelle von Latein, Emanzipation der Laien im kritischen Dialog mit der Amtshierarchie, Aufweichung der rigorosen Moralvorstellungen, insbesondere in Fragen der Ehe und Sexualität lauteten die typischen Postulate, die den Zeitgeist der Selbstverwirklichung und Authentizität von »1968« im religiös-kirchlichen Bereich konkretisierten.[52] Indem die Katholiken – wie Michael N. Ebertz, Wilhelm Damberg und andere bemerken – mehr die Horizontalität denn die Vertikalität des Katholischseins betonten, waren sie bestrebt, ein authentischeres Christentum zu leben.[53]

Parallel dazu wertete das Konzil mit »Gaudium et spes« (1965) und anderen Dokumenten die so genannte Welt auf und sah im irdischen Engagement für mehr Humanität eine genuin christliche Aufgabe. Die Kirche nahm von den neoscholastischen Konzepten des »christlichen Staates« Abschied und bekannte sich zum pluralistischen Engagement der Christen in der Gesellschaft. Die Reformkatholiken betätigten sich fortan nicht nur in den katholischen Parteien und Verbänden, sondern auch in neuen sozialen Bewegungen für die Dritte Welt und für Frieden, für die Menschen am Rande der Gesellschaft und für ökologische Anliegen etc. im öffentlichen Raum. Mit Franziska Metzger lässt sich von einer Ethisierung von Religion und Politik sprechen, die die innerkatholischen Diskurse und Aktionsstrategien beeinflusste.[54] Während sich auf der linken Seite

52 Siehe *Kennedy*, Recent Dutch religious history (Anm. 42), 87; *McLeod*, The Religious Crisis of the 1960s (Anm. 2).
53 *Ebertz*, Erosion der Gnadenanstalt? (Anm. 9); *Damberg*, Abschied vom Milieu? (Anm. 2).
54 *Metzger*, Von der Politisierung der Religion zur Ethisierung der Politik (Anm. 49).
55 Siehe zu diesem Aspekt: *Kennedy*, Recent Dutch religious history (Anm. 42), 88.
56 Siehe hierzu die religionssoziologische Literatur in Anm. 34.

#Buch_RZ.indb 416 17.10.2010 18:04:59

die »radikalen Christen« (Hugh McLeod) in die Bürgerrechts-, Friedens-, Frauen-, Antiatomkraft- und Drittweltbewegung stürzten, betonten auf der rechten Seite die »katholikalen Christen« ähnlich wie ihre evangelikalen Glaubensbrüder im Protestantismus die traditionellen moralischen Standpunkte in Fragen von Abtreibung und Homosexualität, von Ehe und Familie. In den Niederlanden stilisierten sich die progressiven Christen gerne zu Rebellen und Reformatoren.[55]

Als der soziale Aktivismus der radikalen Christen Ende der achtziger und neunziger Jahre deutlich abflachte, veränderte sich das Verhältnis von Individuum, Religion und Gesellschaft ein weiteres Mal. Der Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa und das Aufkommen des Casino-Kapitalismus in der globalisierten Welt schufen Orientierungskrisen. Um die gleiche Zeit machte sich bei den christlichen Aktivisten Ernüchterung über die begrenzten Erfolge in ihren postmaterialistischen Politiken breit. Auf dem religiösen Feld lösten sich die europäischen Konfessionalismen weitgehend auf. Nicht mehr Katholiken, Protestanten oder Sozialisten standen sich wie in den früheren Zeiten gegenüber, sondern Progressive und Reaktionäre, Liberale und Konservative quer durch alle Konfessionen.

Die Unübersichtlichkeit der Welt und die Individualisierung der Gesellschaft förderten den Rückzug ins Private und die Spiritualisierung der Religion.[56] Religion transformierte sich in vielen Fällen in privatistische und apolitische Spiritualität. Dazu gehört auch die Psychologisierung der Religion, deren Wurzeln James C. Kennedy in den protestantisch dominierten Ländern wie der Schweiz und den Niederlanden sieht. Allerdings gibt es nach wie vor Verbindungen zum sozial-moralischen Aktivismus, etwa wenn es um die Bewahrung von Natur und Umwelt geht.

Meine Betrachtungen zum Katholizismus seit den »langen sechziger Jahren« fasse ich wie folgt zusammen:

Erstens: Der Jahrhunderte alte Konfessionalismus des Christentums löste sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine Art synkretistische Religiosität à la carte auf.

Zweitens: Die christliche Religion transformierte sich einerseits in ethisch-moralisch argumentierende Bewegungen der sozialen Diakonie und andererseits in spirituell ausgerichtete neue religiöse Bewegungen.

Drittens: Der Katholizismus der belagerten Festung, der »acies ordinata catholica« als »Subkultur«, »Säule« oder »Milieu« implodierte und verflüchtigte sich. Da im neuen Katholizismus nicht mehr die Pastoral der Angst und die Disziplin des Lagers vorherrschten, brach der frühere Einheitsblock zusammen. Die mündig gewordenen Christen forderten auch in der Kirche ihre Menschen- und Bürgerrechte ein.

Es wäre bedauerlich, wenn die Christen für die Festigung ihrer verlorenen konfessionellen Identität wiederum Gegner brauchen würden. Diesmal nicht

#Buch_RZ.indb 417 17.10.2010 18:04:59

Protestanten, Katholiken oder Juden, nicht Liberale, Sozialisten oder Freimaurer, sondern Muslime, Hindi oder Buddhisten. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das ein Meilenstein in der Geschichte des Katholizismus bildet, ist nicht mehr Trennung von, sondern das Gespräch mit der global und pluralistisch gewordenen Welt erforderlich. Die unterschiedlichen Denk- und Lebenswelten in einem toleranten Dialog zusammenzuführen, ist die Aufgabe einer im griechischen Wortsinn allumfassenden, eben »katholischen« Kirche.

Zusammenfassung
Für die Katholizismusforschung stellt die Darstellung der religiösen Umbrüche der 1960er und 1970er Jahre eines der schwierigsten und zugleich spannendsten Unternehmen dar. In einem ersten Teil kommt Urs Altermatt auf das Zweite Vatikanum und die Epochenwende der »langen sechziger Jahre« zu sprechen. Das Ziel des zweiten Teils ist es, in Anlehnung an eine breite Debatte, Interpretationen des Wandels vorzulegen. Ist der Wandel im religiös-kirchlichen Bereich als Krise oder Niedergang des Katholizismus zu deuten oder muss von Transformationen des Katholizismus gesprochen werden? Die vorliegende Analyse kommt zum Schluss, dass der Jahrhunderte alte Konfessionalismus des Christentums sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine Art synkretistische Religiosität auflöste und sich der Katholizismus zu einem großen Teil einerseits in ethisch-moralisch argumentierende Bewegungen der sozialen Diakonie und andererseits in spirituell ausgerichtete neue religiöse Bewegungen transformierte. Der Katholizismus als »Subkultur«, »Säule« oder »Milieu« implodierte.

Abstract
One of the most difficult and fascinating tasks for research on Catholicism is representing the religious upheaval of the nineteen-sixties and -seventies. At the beginning of his article Urs Altermatt focuses on Vatican II and the ›long 1960s‹ that marked a transition between different epochs. In the second part, reflecting a wide debate, he proposes interpretations of this change. Are the changes in church and religion to be interpreted as a crisis or fall or would it be preferable to speak of a transformation of Catholicism? This analysis concludes that in the second half of the twentieth century the centuries-old confessionalism of Christendom dissolved into a form of syncretistic religiousness. Catholicism was indeed transformed to a large extent, on one side into pastoral welfare movements motivated by ethical and moral concerns and on the other into new religious movements, essentially spiritual in orientation. Catholicism as a subculture, a pillar of society, or a milieu imploded.

#Buch_RZ.indb 418 17.10.2010 18:04:59

Anhang

1
Personenregister
2
Verzeichnis der Autorinnen und der Autoren

#Buch_RZ.indb 420 17.10.2010 18:05:00

Personen-register

Auf eine Hereinnahme von »Borromeo, Carlo« bzw. »Borromäus, Karl« ins Register wird verzichtet.

A

Abiberg, Kasper 190
Achermann, Hansjakob 312 | 316
Acquaviva, Claudio 147 | 234
Adam, Gottfried 234
Adenauer, Konrad 366 | 406
Adorno, Francesco 156 | 160
Ah, Joseph Ignaz von 9 | 308 | 309 | 319
Alberigo, Giuseppe 10 | 56 | 108 | 110 | 111 | 152 | 153 | 155 | 158 | 220 | 226 | 262 | 276 | 326 | 328 | 365 | 405
Albrecht, Corinna 30
Alciati, Francesco 98 | 99 | 111 | 313
Alessio del Bene da Milano 204
Alexander VI. 276
Alexander VII. 24 | 315
Alonso de Madrid 54 | 62
Altermatt, Urs 288 | 289 | 298 | 403-418
Alzati, Cesare 44 | 57 | 58 | 262 | 263
Alzog, Johannes 290
Ambrosius 57-59 | 65 | 155 | 160 | 165 | 216 | 220
Amiet, Bruno 132
Amran, Rica 24 | 25
Amulius, Marcus Antonius 171-177 | 189 | 192
Andenmatten, Bernard 261
Anderes, Bernhard 10 | 143 | 194 | 263 | 316 | 328 | 330
Angenendt, Arnold 328 | 332
Antoniano, Silvio 48-51 | 53 | 235-237 | 243
Antonielli, Livio 84
Appuhn-Radtke, Sibylle 143
Arator 57
Archetti, Gabriele 66
Arend, Sabine 86
Armborst-Weihs, Kerstin 288
Armiraglio, Giovanni Antonio 61
Arnold, Jakob 103
Arnold, Seraphin 204 | 206
Arx, Walter von 268
Asche, Matthias 24
Äsop (Aesop) 49 | 53
Assmann, Aleida 289 | 306
Assmann, Jan 322 | 336 | 408 | 409
Augustinus 59 | 371
Aurelio da Corrivaldo 88

B

Bach, Hedwig 10 | 238 | 240
Bachem, Karl 342-344 | 358
Baczkowski, Krysztof 33
Bader, Georg 147 | 150
Bader, Meinrad 291
Baecker, Dirk 32 | 292
Baier, Hermann 251
Bailey, Gauvin Alexander 54
Balthasar, Hans Urs von 381 | 407 | 408
Baltischweiler, Wilhelm 32
Bandera, Sandrina 41
Barbieri, Edoardo 60
Barbieri, Franco 86
Barigozzi Brini, Amalia 262
Bärlocher, Wilhelm 205
Barocchi, Evelyn Carole 263
Barone, Giulia 58
Bärsch, Jürgen 246
Barth, Fredrik 34
Barth, Karl 360
Bartholomäus (hl.) 103
Bartholomäus von Salis 130
Bartolomeu de Martyribus (Barthélemy des Martyres, Bartholomaeus a Martyribus) 55 | 56 | 59 | 153 | 365
Bassetti, Aldo 301
Basso, Giovanni 61 | 79 | 80
Battistini, Andrea 46 | 50 | 52 | 61
Bauch, Andreas 380
Bauer, Dieter R. 332
Baumann, Martin 412
Bäumer, Remigius 17
Bäumer, Suitbert 254
Baumgarten, Jens 23
Baumgartner, Jakob 246
Beatus (hl.) 315
Beatus a Porta 130
Becker, Jos 413
Beckford, James A. 404
Bedra, Bartolomeo (Chiggiogna) 80 | 157 | 158
Békés, Gerard J. 370
Bellarmin, Robert 108 | 230
Bellina, Marcello 24
Bendiscioli, Mario 82
Benedict, Philip 332
Benedikt XVI. 15 | 370 | 379 | 382 | 383 | 386 | 387 | 413 | 415
Benigni, Umberto 343
Berger, Stefan 289 | 292
Berglar, Peter 16

Berkemeier-Favre, Claire 316
Berkhofer, Robert F. 286
Bernareggi, Adriano 220
Bernasconi, Marzio 276
Berner, Hans 118 | 128 | 332
Bertodano, Felice 128 | 129
Besson, Marius 254 | 256 | 258
Bethmann, Theobald von 344
Beza, Theodor (Bèze, Théodore de) 20 | 335 | 337
Bianconi, Piero 68
Bianconi, Sandro 61 | 75 | 80
Biesinger, Albert 392
Binder, Wilhelm 291
Binnebesel, Bruno 17
Bischof, Franz Xaver 246 | 251
Biscaro, Gerolamo 67
Biscottini, Paolo 42
Bismarck, Otto von 348
Bissig, Hans 246 | 253-255
Blarer, Jakob Christoph 108 | 127-130 | 139 | 144
Blaschke, Olaf 289 | 316 | 340
Blessing, Werner K. 32
Blickle, Peter 33
Bodin, Jean 37
Boesch Gajano, Sofia 58
Boff, Leonardo 408
Bolzern, Rudolf 219
Bonaventura 205 | 384 | 385
Boncompagni, Ugo 197
Bonelli, Michele 214 | 215 | 217 | 218
Bonetti, Giosuè 58
Bonhomini, Giovanni Francesco (Bonomi, Giovanni Francesco) 69 | 71 | 96 | 101 | 105 | 108 | 109 | 114 | 116 | 119 | 121-138 | 140-142 | 144 | 146 | 156 | 157 | 164 | 178 | 180 | 182 | 190 | 198 | 208 | 209 | 218 | 219 | 222 | 223 | 256 | 257 | 267 | 312
Bonifatius (hl.) 289 | 317
Bonifaz VIII. 330
Bonino, Cesare 46
Bonomelli, Marina 65
Borella, Pietro 262 | 263
Borghese, Scipione 109 | 282
Borja, Franz 150-155 | 157 | 158 | 163 | 169-177 | 181 | 183 | 187-189 | 191-193
Borraccini, Rosa Marisa 60
Borromeo, Agostino 42 | 65 | 82 | 224
Borromeo, Federico (1617-1673) 142 | 143 | 314 | 315
Borromeo, Federico (1564-1631) 36 | 42 | 44 | 46 | 49 | 54 | 60 | 112 | 113 | 142 | 143 | 224 | 276 | 279 | 281-284 | 299
Borromeo, Federico (Bruder Karls, †1562) 151
Borromeo, Giulio Cesare 113
Botero, Giovanni 61
Bouyer, Louis 370 | 381
Brady, Thomas A. 31
Bragantini, Renzo 50
Braghetta, Francesco 68
Bramante, Rita 52
Brambilla, Elena 24 | 80
Brandmüller, Walter 226 | 382-384
Brassel, Herrmann 353
Braun, Bettina 16 | 17
Braun, Patrick 67 | 256 | 261 | 392
Braun, Peter 392
Braunsberger, Otto 146 | 189
Bredekamp, Horst 275
Breitinger, Johann Jakob 32
Bressan, Edoardo 78
Breuer, Dieter 22
Brinkhoff, Lucas 244 | 263
Brix, Emil 328
Brizzi, Gian Paolo 220
Brotschi, Wilhelm 128
Broutin, Paul 365
Brown, Callum G. 403
Bruce, Steve 403
Brück, Anton Philipp 22
Brück, Heinrich 291
Bruckner, Anton 26
Brückner, Wolfgang 22 | 23
Bruder Klaus (Nikolaus von Flüe) 35 | 36 | 103 | 230 | 287 | 289 | 294 | 298 | 299 | 304 | 305 | 307 | 312 | 315 | 319
Brülisauer, Roland 318
Bruneli, G. 140
Bucer, Martin 229
Bucher, Rainer 378
Büchi, Albert 302
Buggli, Alexander 205
Bugnini, Annibale 268
Bullinger, Heinrich 33 | 97 | 229
Bünz, Enno 95
Buratti Mazzotta, Adele 71
Bürki, Bruno 245 | 246 | 268
Buschmann, Fritz 374
Busson, Henri 20
Bütikofer, Nikolaus 33
Buzzi, Franco 42 | 44 | 52 | 56-58 | 60-62 | 82 | 276
Byss, Urs 167 | 184

C

Caffiero, Marina 58
Cahannes, Gion 286 | 301 | 302
Cajetan, Thomas 17
Caldelari, Callisto 69
Calvi, Donato 58
Calvin, Jean (Calvin, Johannes) 20 | 200 | 229 | 321 | 322 | 332 | 334-339 | 354
Camenisch, Carl 10
Camenzind, Erich 126
Campi, Pietro Maria 58
Campiche, Roland J. 412 | 413
Canalejas, José 351
Canevascini, Simona 68
Canisius, Petrus (Kanisius, Petrus) 97 | 132 | 140 | 147 | 150 | 156-158 | 162 | 163 | 171-177 | 189 | 227 | 230-234 | 243 | 249 | 300 | 358
Caprioli, Adriano 109 | 210
Caracciolo, Giacomo 142 | 143
Caraffa, Antonio 263
Caraffa, Carlo (Kardinalnepot) 278
Caraffa, Carlo (Nuntius) 317
Cargnoni, Costanzo 23 | 195
Carlen, Bernhard A. G. 226
Carlen, Georg 194 | 328 | 330
Carlen, Louis 400
Carniglia, Bernardo 208 | 209 | 211
Carvajal, Jacobo 153
Casel, Odo 267
Castellano, Alberto 258
Castelnuovo, Enrico 86
Cattaneo, Enrico 42 | 52 | 62 | 78 | 210 | 262 | 263
Cavanna, Adriano 67
Ceriotti, Luca 61
Cesare, Giulio 113
Ceschi, Raffaello 67 | 84

Chantal, Johanna Franziska von 98
Charrière, François 397
Châtellier, Louis 23
Chenaux, Philippe 405 | 407
Chiesa, Giovanni Paolo 165
Chiesi, Giuseppe 67 | 68
Chittolini, Giorgio 84
Cicalese, Maria Luisa 80
Citterio, Ferdinando 68 | 116 | 264 | 312
Ciucci, Giorgio 110
Claudianus 53
Clavonius, Leonettus 157-159 | 169
Clemens August von Bayern 22
Clemens VII. (Klemens VII.) 198
Clemens VIII. 252 | 279 | 313
Cogliano, Annibale 25
Colonna, Vittoria 200 | 201
Columban von Sonnenberg 197
Comenius, Johann Amos 234
Conzemius, Victor 368 | 386 | 395 | 402
Coreth, Anna 23
Costa, Francesco 58
Cottret, Bernard 334
Crespi, Daniele 41 | 47
Criscuolo, Vincenzo 195
Crispoldi da Rieti, Tullio 54
Crivelli, Pablo 143
Crivelli, Valerio 70
Csáky, Moritz 301
Csendes, Peter 301
Cyprian 59

D

D'Alessandri, Paolo 65 | 66 | 69 | 72 | 76 | 78 | 80 | 82 | 88 | 90 | 102 | 140 | 214 | 217 | 218 | 264 | 267 | 286 | 294 | 300 | 303 | 312
D'Aquino, Ladisalo 316
D'Arezzo, Paolo 99 | 181
D'Haese, Peter 270
Dallaj, Arnalda 58
Damberg, Wilhelm 403 | 405 | 416
Dandelet, Thomas James 82
Dannecker, Klaus Peter 253
Davie, Grace 412
De Almeida Rolo, Raul 54 | 56
De Boer, Wietse 61 | 75 | 88
De Bujanda, Jesús Martínez 25
De Castanea, Johann Angelo Maria 166 | 167 | 183 | 186
De Clerck, Paul 247
De Dalmases, Candida 155
De Gasperi, Alcide 406
De Gorrevod, Antoine 112 | 131
De Gramatica, Francesca 86
De Granier, Claude 258
De la Beaume, Claude 129
De Lubac, Henri 370 | 381
De Luca, Giuseppe 280
De Montalambert, Charles René 318
De Montfalcon, Sébastian 131
De Sicis, Michele 76
De Weck, Hervé 122
Degler-Spengler, Brigitte 251
Delgado, Mariano 9 | 11 | 318 | 340-362 | 414
Delhougne, Henri 258
Della Rovere, Ottaviano 161
Della Rovere, Giulio (Julius II.) 277
Della Torre, Giovanni 253
Dellsperger, Rudolf 146 | 246
Delumeau, Jean 414
Demel, Sabine 374
Denier, Anton 311 | 314
Denifle, Heinrich 354
Derks, Marjet 410 | 414
Derrida, Jacques 301
Diner, Dan 413
Dinzelbacher, Peter 332
Ditchfield, Simon 58
Dobbelaere, Karel 404
Dold, Alban 253
Domeisen, Norbert 34
Dommann, Hans 286 | 295
Donni, Giovanni 66
Döpfner, Julius 370
Dora, Cornel 246
Dormeier, Heinrich 58
Doroz, Jean 257
Dousse, Michael 244 | 254
Dubach, Alfred 412 | 413
Duchhardt, Heinz 23
Düfel, Hans 324
Dufour, Alain 334
Duft, Johannes 226
Duhr, Bernhard 150
Dupront 53
Durrer, Robert 35
Durst, Michael 268
Duval-Arnould, Louis 250

E

Ebertz, Michael N. 308 | 406 | 416
Egenter, Richard 378
Egli, Thomas 97
Eichhorn, Joachim 116
Eliner, Jakob 105
Engels, Odilo 16
Epiktet 53 | 54
Esposito, Elena 289
Eugen IV. 16 | 17

F

Faerno, Gabriele 49-51 | 53
Fahrnberger, Gerhard 16
Farel, Guillaume 333 | 334 | 337
Farnedi, Giustino 370
Farnesio, Ambrosio 140
Fatio, Olivier 114 | 334 | 336
Feigl, Erich 24
Feldmann, Reinhard 23
Feldner, Heiko 292
Feller, Richard 71 | 182 | 184 | 186 | 188
Ferdinand I. 231
Ferdinand von Bayern 22
Ferdinand von Habsburg 135
Ferreri, Guido 111
Ferreri, Philibert 312
Fidelis von Sigmaringen 23 | 24
Filippini, Federico 182
Filippo Bareggi, Claudia di 52 | 54 | 68 75 | 76 | 80 | 82 | 84 | 88 | 116 | 118 | 120 | 264 | 312
Filonardi, Ennio 312
Filser, Hubert 230
Fink, Urban 108-144 | 246 | 316
Firpo, Luigi 61
Fischer, Albert 109 | 128 | 130-132 | 314
Fischer, Balthasar 226 | 238 | 239 | 248
Fischer, Rainald 194-196 | 198 | 202 | 204 | 226 | 316 | 328 | 330
Fix, Karl-Heinz 334
Fleckenstein, Heinz 370
Florentini, Theodosius 317 | 319
Flores d'Arcais, Paolo 378
Flüchtner, Antje 25
Flügel, Wolfgang 322 | 324
Flugi, Johann V. 254

Flugi, Johann VI. 255
Focke, Ernst 248
Fontaine, Aloyse 257
Fornero, Ambros
72 | 93 | 101 | 303
Fortunato da Milano
196 | 204
Foscarari, Egidio 153
Foucault, Michel 286
Fowler, James 235
Fraas, Hans-Jürgen 228
Frajese, Vittorio 48
Francesco (Sermondi)
da Bormio (Franz von
Bormio)
196 | 198 | 201-207
Francesco dalla Val
di Torre 196 | 203
Franz von Assisi 205
Franz von Sales (Sales,
François de)
98 | 259 | 260 | 319
Franz Xaver 315
Franz, Thomas 378
Freitag, Werner 23
Friedländer, Saul 404
Friedrich Kaindl, Raimund
291 | 292
Friedrich V. von der Pfalz 323
Frings, Joseph 368
Frishman, Judith 403 | 404
Frosio, Maria Luisa 46 | 76
Fry, Karl 69 | 162 | 166
Fuchs, Brigitte 412 | 413
Fuchs, Gotthard 392
Fugger, Jakob 252
Fulliquet, M. 352 | 354
Fumaroli, Marc 46
Funck, Christoph 127
Fürst, Walter 366

G

Gäbler, Ulrich 118 | 332
Gabriel, Karl 406 | 407 | 414
Gachet, Anton Marie 196
Galbiati, Giovanni
286 | 292 | 293 | 301
Galesini, Pietro 52
Galgano, Mario 93-107
Gallati, Frieda 38
Gallio, Tolomeo (Galli,
Ptolomeo) 111 | 134 |
140 | 141 | 212 | 214 | 219
Gallizia, Giuseppe
67 | 69 | 70 | 78 | 88
Gallus, Thomas 172 | 173
Garampi, Giuseppe 138
Garhammer, Erich 109
Garuti, Adriano 24
Gasser, Johannes (Gasser,
Hans) 71 | 190
Gatti Perer, Maria Luisa 263
Gatz, Erwin 109 | 400
Gazzini, Marina 88
Gehrke, Hans Joachim 35
Geiger, Martin 127
Gerhards, Albert
24 | 244 | 270
Gerok, Karl 326
Gerosa, Libera 374
Geyer, Michael 288
Ghislieri, Michele 149
Giberti, Gian Matteo 54
Giberti, Matteo 65
Giesen, Bernhard 286 | 304
Gilardi, Costantino 263
Gilomen, Hans-Jörg 67 | 261
Giombi, Samuele 86
Giovanni Battista da Lugano
196 | 203
Giovanni Maria da Tusa 205
Giovanni, Myriam 314
Giuliani, Marzia
46 | 48 | 49 | 52 | 62
Giussani, Giovan Pietro
(Latrobio) 50
Gladigow, Burkhard 304
Glarner, Bonaventura 205
Gmünder, Paul 235
Góralski, Wojciech 71 | 90
Gördes, Hugo (Pseudonym:
Hage, M.)
340 | 343 | 344 | 350
Görres, Joseph 291 | 318
Göttmann, Frank 17
Goudanus, Nikolaus 231
Graf, Friedrich Wilhelm
288 | 290 | 406 | 414
Grassi, Angelo Giorgio 70
Gregor VII. 18
Gregor von Nazianz 57 | 59
Gregor von Nyssa 59
Gregor XI. 312
Gregor XIII. 112 | 114 | 120 |
125 | 127 | 132 | 135 | 139 |
160 | 189 | 190 | 196-198 |
201 | 203 | 207 | 209 | 210 |
212 | 214 | 220 | 224 | 257 |
279
Gregor XIV. 279 | 281
Gregor XV. 24
Greyerz, Kaspar von 29
Grillo, Andrea 270
Große Kracht, Klaus
288 | 406
Grünenfelder, Josef
194 | 226 | 328 | 330
Grüter, Sebastian 180
Guéranger, Prosper 258
Guérin, Juste 260
Guggisberg, Daniel 35
Guggisberg, Hans Rudolf
118 | 332
Guglielminetti, Marziani
49 | 50
Guidetti, Amando 10
Guill, Anton 308
Guillot, A. 336
Guissano, Giovanni Pietro
309
Gullino, G. 172
Gundelsheim, Philipp von
129

H

Habermas, Jürgen
366 | 367 | 378 | 414 | 415
Hadorn, Wilhelm 359 | 360
Hadrian VI. 312
Hahn, Alois 289
Haller, Karl Ludwig von 318
Hallwyl, Johann Georg von
252
Hänggi, Anton
244 | 245 | 396
Häni, Urs 133
Hardtwig, Wolfgang 290
Harnack, Adolf von 346 | 359
Hartmann, Anastasius 196
Haub, Rita 150
Haunerland, Winfried
247 | 248 | 250 | 270
Haupt, Heinz-Gerhard 288
Hausberger, Karl 24 | 328
Hauser, Claude 298
Häußling, Angelus A.
247-250 | 254 | 270
Havel, Vaclav 406
Headley, John M.
10 | 44 | 46 | 108 | 109 | 263
Heer, Adam 103
Hefele, Carl Joseph von
290 | 291
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
358 | 359
Heid, Jodok (Heydt, Jodok)
132
Heid, Stefan 25
Heil, Heinrich 103
Heinrichs, Hans 248

Heinz, Andreas 244 | 246
Hellemans, Staf
403 | 407 | 412 | 414 | 417
Helmrath, Johannes 17
Henggeler, Rudolf 71
Hergenröther, Joseph
291 | 292
Herrmann, Irène 290
Hersche, Peter
20 | 21 | 26 | 110
Hervieu-Léger, Danièle
404 | 406
Hess, Ignaz 301
Hieronymus Vida, Marcus 57
Hilberath, Bernd J. 374 | 392
Hinrichs, Ernst 22
Hinz, Manfred 61
Hirseland, Andreas 286
Hochhuth, Rolf 410 | 411
Hoeren, Jürgen 392
Hoeynck, Franz Anton 244
Hofer, Markus 24
Hoffäus, Paul
150 | 172 | 173 | 175
Höffner, Joseph 16
Hohenems, Hannibal von
100 | 111
Hohenems, Hortensia 80 |
100 | 102 | 103 | 107 | 111
Hohenems, Mark Sittich von
111 | 112 | 114 | 116 | 117 |
120 | 121 | 123 | 126 | 127 |
140 | 179 | 180 | 222 | 224 |
251 | 252 | 260
Hohenlandenberg, Hugo von
252
Hölscher, Lucian 288 | 308
Hölscher, Tonio 408
Holzem, Andreas 22 | 23
Horat, Heinz
194 | 226 | 263 | 328 | 330
Horst, Ulrich 17
Huber, Thomas Morus 195
Hüffer, Georg 290 | 291
Hünermann, Peter
378 | 388 | 405 | 414
Huot, François 244 | 245
Hürbin, Joseph
286 | 294-296 | 303
Hürlimann, Johan 103
Hüttl, Ludwig 23

I
Ignatius von Loyola
54 | 148-150 | 152 | 155 |
199 | 230 | 296
Ilg, Matthias 23 | 24
Innozenz X. 276
Innozenz XI. 110

J
Jäggi, Peter 246
Janssen, Johannes
354 | 355 | 357 | 359
Jauch, Dino 67
Jedin, Hubert 16 | 18 | 56 |
94 | 100 | 101 | 226 | 246 |
365 | 404 | 405
Jeismann, Michael 31
Jesus 54 | 154 | 192 | 193 |
230 | 233 | 237-240 | 296 |
371 | 377 | 380 | 391
Jetter, Hartmut 230
Johann Georg I. (Kurfürst)
323
Johannes (Evangelist) 326
Johannes de Montenigro 17
Johannes der Täufer 365
Johannes Paul II. 372 | 415
Johannes Torquemada 17
Johannes von Ulm 205
Johannes XXIII. (Roncalli,
Angelo)
375 | 389 | 404-406
Join-Lambert, Arnauld
246 | 268
Jones, Pamela M. 49
Jossa, Stefano 50
Jost, Hildebrand 261
Jounel, Pierre 258 | 268
Juan de Valdés 200
Jud, Leo 229
Judas 239
Julius II. (Giuliano della
Rovere) 277
Jungmann, Josef Andreas
18 | 247
Jurot, François 245
Juvencus 57

K
Kaczynski, Reiner 248 | 268
Kalt, Nikolaus 252
Kalwoda, Johannes 330
Kapner, Gerhardt 23
Käppeli, Silvia 410
Karger, Michael 382
Karsten, Arne
112 | 138 | 275 | 276
Kasper, Walter 366 | 368 | 374
Käuflein, Albert 378
Kaufmann, Ludwig 408
Kaufmann, Thomas 29 | 32
Kaulen, Franz 291
Keller, Franz 302
Keller, Joseph Anton 226
Keller, Reiner 286
Kempe, Michael 33
Kennedy, James C.
289 | 414-417
Kennedy, John F. 406
King, Martin Luther 406
Klauser, Theodor 244 | 245
Klingenstein, Grete 23
Klinger, Elmar 378
Klöckener, Martin 244-271
Klueting, Harm
15-27 | 31 | 334
Knoblauch, Hubert 286
Knöpfler, Alois 291 | 292
Knopp, Gisbert 330
Knox, John 321 | 322 | 337
Koch, Kurt 365-394
Kohlberg, Lawrence 235
Kohlschein, Franz 244
Köpf, Ulrich 332
Korff, Gottfried 23
Kralik, Richard von 291 | 292
Krämer, Peter 374
Kranemann, Benedikt 244 |
247 | 250 | 258 | 268 | 270
Kranz, Gisbert 226
Kraus, Franz Xaver 292
Krebsinger, Wilhelm 183
Krüggeler, Michael 414
Krumeich, Gerd 290
Küng, Hans
368 | 380-383 | 408
Kunz, Otmar 178
Kunz, Franz Xaver 236
Kurze, Dietrich 86
Kuss, Otto 16 | 56
Kuster, Niklaus 195 | 200

L
Ladner, Pascal 245
Lafrasse, Pierre-Marie
246 | 258
Lainez, Diego 148 | 149 |
151-154 | 160 | 173
Lamberts, Emil 298
Lamonde, Yvan 298
Lang, Odo 245
Lange, Santino 143
Langer, Michael 226
Langewiesche, Dieter 288

Lanthen, Hans von 132
Laslowski, Ernst 291 | 292
Lau, Thomas 28-40 | 311 | 314 | 316
Laube, Stefan 324 | 334
Le Gall, Robert 258
Le Jay, Claude 231
Lefèbvre, Marcel 382 | 383
Lehmann, Detlev 228
Lehmann, Hartmut 288-290 | 324 | 326 | 404
Lehmann, Karl 126 | 226 | 378 | 388 | 389 | 392
Leimgruber, Stephan 226-243 | 246
Leisibach, Joseph 244 | 245 | 254
Lengeling, Emil Josef 244
Lenhart, Ludwig 23
Lenzburg, Emmanuel von 257
Leo XIII. 352 | 358
Leopold I. 23
Leubenstein, Martin 147 | 180
Licht, Tobias 378
Liebenau, Theodor von 286 | 297 | 300 | 302 | 303
Liggenstorfer, Roger 122
Lippmann, Nicolò 106
Liszt, Franz 26
Locher, Gottfried W. 32
Lorenz, Chris 289
Lotz-Heumann, Ute 28
Löwenberg, Bruno 248
Luchsinger, Balthasar 210 | 211 | 213
Ludin, Walter 372
Luhmann, Niklas 29 | 32 | 37 | 38 | 286 | 292 | 308
Luis de Granada 55 | 62
Lussy, Melchior (Lussi, Melchior) 71 | 81 | 99 | 100 | 103 | 106 | 109 | 115 | 116 | 121-123 | 137 | 146 | 163 | 167 | 171 | 172 | 176 | 181 | 182 | 184 | 188 | 196-198 | 203-207 | 213 | 219 | 297 | 298 | 304 | 312
Luther, Martin 16 | 17 | 19 | 80 | 94 | 227-230 | 232 | 233 | 235 | 241 | 243 | 321-326 | 331 | 332 | 334 | 337 | 339 | 343 | 353 | 354 | 356 | 357 | 360 | 382 | 406

M

MacCarthy, John L. 172
Macho, Thomas 304 | 305
Madruzzo, Ludovico 129
Maffeo, Marc Antonio 109
Mai, Angelo 49
Maier, Konstantin 250
Maissen, Thomas 33 | 37 | 290
Majo, Angelo 262 | 264
Mallinckrodt, Herrmann von 351
Maner, Christian 290
Marchal, Guy P. 35
Marcocchi, Massimo 61 | 278
Marcora, Carlo 46 | 48 | 54 | 58 | 65
Marcozzi, Luca 49
Maria 17 | 23 | 24 | 41 | 222 | 232 | 234 | 281 | 316 | 319 | 372
Mariani, Carla 80
Marilley, Etienne 256 | 257
Marino, John A. 82
Markowitz, Jürgen 292
Markus von Aviano (Marco d'Aviano) 23 | 24
Maron, Gottfried 324
Marquis, André-Jean 108 | 132
Martini, Alessandro 49
Martini, Carlo Maria 374 | 375
Marty, Johann Baptist 286 | 294 | 306
Marwick, Arthur 403 | 404
Marx, Joseph 291
Marx, Karl 359
Maselli, Domenico 78
May, Georg 111 | 112
Mayer, Johann Georg 301
Mazarin, Jules 276
Mazzarino, Giulio 61 | 156 | 158 | 160
Mazzone, Umberto 200
McCoog, Thomas M. 150 | 155 | 158
McLeod, Hugh 403 | 405-408 | 414-417
Medici, Francesco 50
Medina, Jorge 381
Menniti Ipolito, Antonio 109
Mercurian, Everard 148 | 150 | 155 | 158 | 160 | 189
Merelli, Fedele 194 | 195
Merki-Vollenwyder, Martin 143
Merz, Michael B. 247
Merz-Benz, Peter-Ulrich 30
Metz, Johann B. 376 | 390 | 391
Metzger, Franziska 284-310 | 403 | 410 | 414 | 416
Metzger, Marcel 244
Metzger, Thomas 403
Metzler, Christoph 112 | 117
Meumann, Markus 37
Meuthen, Erich 17
Meyenberg, Albert 355 | 356
Meyer, Ferdinand 68
Meyer, Hans Bernhard 247
Mikrut, Jan 24
Millet, Olivier 334
Ming, Engelbert 196
Mitterauer, Michael 328 | 330 | 332
Mittermeier, Otto 248
Molitor, Hansgeorg 23
Mols, Roger 262
Moneta, Luigi 101
Montalto, Alessandro 129
Monteduro, Silvestro Giuseppe 24
Monteiro, Marit 410 | 414
Monter, E. William 332
Moretti, Antonietta 67 | 70 | 186
Mörikofer, Johann Kaspar 32
Morone, Giovanni 149 | 153
Mozzarelli, Cesare 50 | 65
Muff, Guido 268
Müller, Albert 328
Müller, Alois 378
Müller, Gerhard 324
Müller, Heribert 17
Müller, Iso 286 | 295 | 296 | 299 | 301 | 302 | 306
Müller, Joseph 96 | 98 | 100 | 101
Müller, Karl E. F. 334
Müller, Ludger 374
Müller, Winfried 322 | 330
Münch, Paul 322
Münk, Hans 268
Münkler, Herfried 30
Murer, Heinrich 36
Murphy, Paul V. 155
Musi, Aurelio 80

N

Nabholz, Johann Ulrich 38
Nagel, Eduard 268
Nassehi, Armin 286 | 414
Navoni, Marco 262

Negruzzo, Simona 57 | 76 | 220 | 221
Neri, Filippo 54 | 296
Neuhold, David 11 | 414
Neuner, Peter 365
Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus) 17
Nicoletti, Michele 290
Nicollier, Béatrice 334
Nikolaus Cusanus 17
Nik(o)laus von Flüe (Bruder Klaus) 35 | 36 | 103 | 230 | 287 | 289 | 294 | 298 | 299 | 304 | 305 | 307 | 312 | 315 | 319
Ninguarda, Feliciano 112 | 120-125 | 127 | 130 | 131 | 261
Nipperdey, Thomas 325
Nitsche, Bernhard 392
Nobili, Giovanni Battista 129
Novelli, Angelo 86

O

O'Keefe, Martin D. 172
O'Malley, John W. 46 | 54 | 160
Oberholzer, Paul 145-193
Ochino, Bernardino 199 | 200
Ocker, Christopher 31
Odenthal, Andreas 24 | 244
Odoricus Raynaldus 312
Oelkers, Jürgen 304
Orelli, Bendikt 166 | 167 | 177 | 182 | 184
Ormaneto, Nicolò 54 | 65 | 79 | 81
Orsenigo, Cesare 146 | 148 | 164
Ortner, Franz 20
Oser, Fritz 235
Osterhammel, Jürgen 286 | 304
Österreich, Andreas von 252 | 253
Ostinelli, Paolo 65-92
Oswald, Josef 20
Othmar II. 103
Otten, Willemien 403 | 404

P

Pacaut, Marcel 114
Pacciarotti, Giuseppe 143
Pacheco, Pedro 18 | 24
Padberg, John W. 172
Pahl, Irmgard 247
Palazzo, Eric 247
Paleotti, Gabriele 263
Palestra, Ambrogio 264
Palestrina, Giovanni Pierluigi 26
Palmio, Benedetto 153 | 155 | 156
Pammer, Michael 23
Panigarola, Francesco 52
Pannenberg, Wolfhart 374
Pantaleon (Basler Bürger) 138
Panzera, Fabrizio 67 | 68
Paravicini Bagliani, Agostino 88
Paravicini, Oktavian 252
Paredi, Angelo 70 | 262
Pascher, Joseph 370
Paschini, Pio 48
Pasini, Cesare 278
Pasqualetti, Gottardo 268
Passmore, Kevin 292
Pastor, Ludwig von 110 | 278 | 296 | 308 | 354 | 355 | 359
Patrizi, Elisabetta 48
Paul III. 200 | 201 | 277
Paul IV. (Carlo Carafa) 115 | 161 | 163 | 164 | 277
Paul V. 109 | 112 | 278 | 279 | 281 | 286 | 330
Paul VI. 369 | 404 | 408 | 412
Paul, Eugen 226 | 227
Paus, Ansgar 384
Peltonen, Markku 36
Pera, Marcello 378 | 390
Perego, Natale 78
Pesch, Otto Hermann 368 | 369
Pesch, Rudolf 372
Peters, Albrecht 228
Petrus 239
Petrus Lombardus 17
Pfister, Peter 368
Pfister, Rudolf 326
Pfister, Ulrich 32 | 33
Pfürtner, Stephan 408
Pfyffer, Ludwig 30 | 106 | 186
Philipp II. 160 | 283
Philipp III. 283
Pichler, Karl 63 | 91
Pickel, Gert 414
Pinelli, Gian Vincenzo 48
Pirminius (Mönch/Einsiedeln) 28 | 29
Pissavino, Paolo 62
Pius IV. (Medici, Gian Angelo) 16 | 19 | 48 | 94 | 110-112 | 117 | 152 | 153 | 163 | 164 | 212 | 277-279 | 303 | 312 | 327
Pius V. 18 | 97 | 98 | 105 | 107 | 110 | 127 | 148 | 149 | 154 | 163 | 164 | 174 | 183 | 186-189 | 191 | 192 | 248 | 254 | 275 | 278 | 279
Pius IX. 24 | 318 | 403
Pius X. 9 | 15 | 318 | 330 | 331 | 340 | 341 | 352 | 357 | 358 | 361 | 362 | 369 | 379 | 382-384 | 413 | 415
Pius XII. 24 | 369 | 403 | 404 | 407 | 411
Plato 51
Pohle, Joseph 302
Polak, Regina 408
Polanco, Juan 152 | 161 | 162 | 171-175
Pometta, Eligio 67
Pompeio della Croce 210
Poorthuis, Marcel 413
Porcia, Bartolomeo 120 | 121
Porret, J.-Alfred 354
Pozzi, Luca 72 | 75 | 76 | 80 | 82
Pozzi-Molo, Elsa 84
Prasberg, Johann von 252
Printy, Michael 22 | 31
Probst, Manfred 256
Prodi, Paolo 19 | 44 | 48 | 66 | 278
Prosdocimi, Luigi 44
Proserpio, Giuseppe 72 | 75
Prosperi, Adriano 44 | 88
Pröve, Ralf 37
Prudentius 57
Puzik, Erich 16 | 56
Pyringer, Wolfgang 147
Python, Francis 256

Q

Quantin, Jean-Louis 20
Quiñonez, Francisco 247 | 249 | 256

R

Raab, Heribert 22 | 23
Raas, François 268
Rabaglio, Matteo 58
Rachbauer, Paul 10 | 251
Rademacher, Arnold 302
Radini-Tedeschi, Giacomo 375

Rahner, Hugo 392
Rahner, Karl 403
Rainaldus, Tarquinius 157
Rainer, Johann 25
Rainieri, Jacopo 199
Rando, Daniela 86
Raphael de Pornassio 17
Raponi, Nicola 52
Raschèr, Peter de 130 | 253 | 254 | 260
Ratti, Achille 71
Ratzinger, Joseph 368 | 370 | 372 | 374 | 378 | 380 | 381 | 384 | 386 | 388 | 390 | 414
Re, Salvatore Lo 50
Reifenberg, Hermann 244
Reinhard, Wolfgang 19 | 24 | 31 | 34 | 66 | 112 | 275 | 276 | 278 | 280
Reinhardt, Heinrich 9 | 69 | 71 | 76 | 82 | 93 | 95 | 96 | 98-102 | 104-106 | 108-110 | 114 | 116 | 118 | 120 | 122 | 126 | 146 | 148 | 150 | 156 | 157 | 160 | 162 | 164 | 166 | 171 | 178 | 180 | 184 | 208 | 210 | 212 | 213-220 | 222 | 263 | 264 | 266 | 267 | 286 | 300 | 312
Reinhardt, Rudolf 126
Reinhardt, Volker 108 | 110 | 114 | 138 | 275-284
Reinle, Adolf 143
Reinle, Robert 396
Reisach, Karl August Graf von 109
Remigius 315
Repgen, Konrad 16 | 17 | 19 | 405
Rey, Alois 314
Ribera, Juan Battista 151 | 152
Ricci, Giovanni 102
Richter, Klemens 244
Riedmatten, Adrian II. von 261
Riedmatten, Adrian IV. von 261
Riedmatten, Hildebrand von 133 | 261
Ries, Markus 9 | 11 | 246 | 311-320
Righi, Roberto 61
Righini, Katia 80
Rigon, Antonio 88
Rimoldi, Antonio 70 | 109 | 210
Ritzer, Nadine 410
Robertini, Agostino 70
Roes, Jan 403 | 404 | 408-410 | 414
Rohls, Jan 334
Rolfus, Hermann 292
Roll, Walt(h)er Johann von 106 | 109 | 179 | 196-198 | 206 | 207
Romano, Andrea 25
Romeo, Giovanno 25
Römer, Jonas 314
Rosa, Mario 24 | 58
Rosanova, Troilo 88 | 89 | 158
Rösener, Werner 95
Rossi, Claudio 61
Roth, Eugen 393
Rouwhorst, Gerard 403 | 404
Ruff, Mark Edward 403 | 405 | 407
Rurale, Flavio 61 | 155 | 157 | 160 | 220
Rusconi, Roberto 60
Rusticucci, Girolamo 129

S

Saba, Agostino 52
Sacher, Hermann 291 | 302
Sailer, Johann Michael 226
Sala, Aristide 157 | 158 | 162 | 164 | 166 | 168 | 169 | 208 | 218
Sale, Giovanni 54
Salemink, Theo 413
Sales, François de (Franz von Sales) 98 | 259 | 260 | 319
Sales, Jean-François de 259
Sallmann, Martin 321-339
Sallust 53
Salvestrini, Francesco 86
Salvian von Marseille 45
Samarino, Francesco 258
Sambeth, Johann Georg 251
Samerski, Stefan 36 | 314
Sanctorius, Julius Antonius 258
Sangalli, Maurizio 76
Santonio, Giovanni Battista 112 | 125 | 141
Santori, Giulio Antonio 263
Sarrión Mora, Adelina 24
Sartore, Domenica 258
Sassi, Giuseppe Antonio 48
Sauer, Hanjo 378
Saulle Hippenmeyer, Immacolata 86
Scaduto, Mario 151 | 152 | 155 | 157 | 164
Scappi, Alexander 255
Scaramella, Pierroberto 25
Scharfe, Martin 23
Schenker, Lukas 146 | 246
Scherer-Boccard, Theodor 318
Scheyttler, Sebastian 203 | 206
Schifferle, Alois 382
Schillebeeckx, Edward 407 | 408
Schiller, Karl Martin 324
Schilling, Heinz 24 | 31 | 136
Schindling, Anton 24 | 38 | 332
Schinner, Matthäus 312
Schlögl, Rudolf 29 | 32 | 286 | 304
Schlosser, Marianne 365
Schmid, Regula 31
Schmidt, Heinrich Richard 32
Schmidt, Peter 25
Schmidtmann, Christian 407
Schmucki, Oktavian 195 | 196
Schneider, Bernhard 246
Schneider, Werner 286
Schneuwly, Peter 256 | 257
Schnitzer, Joseph 357 | 358
Schönau, Johann Franz von 314
Schönborn, Christoph 372
Schönstädt, Hans-Jürgen 322
Schreiber, Georg 20 | 22 | 247 | 250
Schubert, Anselm 29
Schubert, Franz 26
Schulze Wessel, Martin 290
Schumann, Robert 366 | 406
Schuster, Meinhard 93-95
Schütz, Alfred 30
Schütz, Erhard 290
Schütze, Jochen 30
Schwaller, Paul 396
Schwarz, Brigitte 68 | 75
Schwarz, Rudolf 334
Schwedt, Herman H. 25
Schwegler, Theodor 145 | 286 | 294-296 | 306
Schweitzer, Friedrich 230 | 240
Schweizer, Christian 122 | 194-207

#Buch_RZ.indb 428 17.10.2010 18:05:00

Scorza Barcellona, Francesco 58
Sebastian von Uri 196
Sebastiani, Lucia 58
Seebaß, Gottfried 18 | 19 | 21 | 228 | 324
Segala, Franco 48
Segesser, Anton Philipp von 176 | 180
Segesser, Jost 117 | 122 | 123
Seiterich, Thomas 372
Selderhuis, Herman J. 334
Selle, Monika 248
Sengers, Erik 412 | 413
Sevegrand, Martine 408
Siebenhüner, Kim 25
Sieber, Dominik 140 | 312
Sieger, Markus 36
Siegwart-Müller, Constantin 318
Sigrist, Hans 132
Simonato, Ruggero 24
Sirleto, Guglielmo 51 | 263
Sixtus IV. 17 | 277
Sixtus V. 112 | 125 | 279
Smolinsky, Heribert 23
Soeffner, Hans-Georg 286 | 304
Sommer, Michael 110
Spael, Wilhelm 316
Speroni, Sperone 50
Spetiano, Cesare 99 | 109 | 120 | 179-183 | 187 | 208 | 210-218 | 220-222
Spiriti, Andrea 41
Sporeno, Francesco 120 | 121
Stachel, Peter 301
Stadler, Mauritius 197
Stammler, Jakobus 286 | 294 | 296 | 306
Starenko, Peter 31
Steck, Wolfgang 248
Steffens, Franz 69 | 71 | 76 | 82 | 93 | 96 | 98 | 100-102 | 104-106 | 108 | 114 | 116 | 118 | 120 | 122 | 126 | 146 | 157 | 208 | 210 | 212-220 | 222 | 263 | 267 | 300 | 312
Steiner, Alois 318
Steinhauf, Bernhard 290
Steinhuber, Andreas 25 | 212
Stekl, Hannes 328
Stettberger, Herbert 234
Stichweh, Rudolf 292
Stiefelhagen, Ferdinand 291
Stieglitz, Heinrich 308
Stollberg-Rilinger, Barbara 30
Stolz, Alban 318
Stolz, Jörg 412
Storer, Johann Christoph 142 | 143
Strada, Franciscus 199
Streicher, Friedricus 231
Strnad, Alfred A. 251
Strobel, Ferdinand 146 | 150 | 156 | 157 | 162 | 180 | 190
Strohm, Christoph 334 | 336
Ströhmer, Michael 17
Stückelberg, Ernst Alfred 314 | 316
Studer, Basil 370
Studhalter, Josef 120 | 172 | 180 | 312
Superti Furga, Isabella 71 | 84 | 264 | 267
Suter, Ludwig 286 | 294 | 295 | 306
Sygut, Marek 17

T

Tacchella, Lorenzo 48
Tacitus 53
Tänzler, Dirk 286
Tapié, Victor-Lucien 20
Tarugi, Bernardino 69 | 70 | 73
Tarugi, Francesco Maria 54
Taveneaux, René 20
Terenz 50 | 51 | 53
Teresa de Jesús 296
Tertullian, Quintus Septimus Florens 388
Terzaghi, Maria Cristina 42
Testori, Giovanni 44
Theisen, Jerome P. 18
Thoma, Clemens 412
Thomas, Frank 354
Thommen, Rudolf 254
Thönissen, Wolfgang 374
Thurian, Max 370
Thüring, Ubald 197
Tiefenthaler, Eberhard 10 | 251
Tini, Michele 44
Tomaro, John B. 10 | 44 | 46 | 108 | 109 | 263
Torre, Angelo 75
Toscani, Xenio 76
Trapp, Waldemar 258
Treitschke, Heinrich von 324 | 325
Triacca, Achille M. 258
Trippen, Norbert 330
Tschirren, Martin 408
Tüchle, Hermann 251 | 253
Turchini, Angelo 52 | 66 | 69 | 78 | 276
Tyrell, Hartmut 292

U

Ulrich (Antistes in Zürich) 33
Ulrichs, Hans-Georg 334
Ulsamer, Barbara 120 | 208-225
Updike, John 412
Utzinger, Walter 34

V

Vaccaro, Luciano 68 | 109 | 116 | 210 | 264 | 312
Vagaggini, Cipriano 370
Valier, Agostino 48 | 49 | 59
Van Dam, Peter 405
Van't Spijker, Willem 334
Vasella, Oscar 109 | 302 | 312
Veen, Hans-Joachim 407
Veissière, Michel 250
Veit, Ludwig Andreas 23
Velati, Giovanni Battista 155
Verger, Jacques 220
Verschooten, Wim 395
Vettori, Pier 50 | 51
Vicaire, Marie-Humbert 130
Viehöver, Willy 286
Vielmi, Girolamo 153
Viénot, John 354
Viganò, Marino 67
Vinck, Antonius 174 | 175
Viret, Pierre 333
Visceglia, Maria Antonietta 110
Vischer, Lukas 146 | 246
Visconti, Gaspare 224
Vismara, Giulio 67
Vismara, Paola 68
Vittani, Giovanni 216 | 218 | 222 | 223
Vives y Tuto, José Calasanz 343
Voderholzer, Rudolf 382
Vogel, Christine 26
Vogt, Gregor 103
Volkland, Frauke 28
Voll, Peter 412
Volpe, Giovanni Antonio 69 | 112 | 114 | 116-118 | 120 | 162 | 163 | 166 | 184 | 186 | 261 | 313
Vovelle, Michel 22 | 23

W
Waeber, Louis 254-256
Wagner, Gerhard 30
Wagner, Johannes 268
Wallace, Peter 31
Walsh, Katherine 251
Waser, Johann Heinrich 34 | 36 | 142 | 314
Wassilowsky, Günther 275
Weber, Christoph 110 | 128 | 275
Weber, Edith 19
Wegenast, Klaus 304
Weibel, Rolf 395-402
Weichlein, Siegfried 289 | 290
Weigel, George 380 | 384
Weisgerber, Albert 361
Weiss, Otto 84 | 290
Weitlauff, Manfred 365
Welsch, Wolfgang 366
Welte, Benedikt 291
Welti, Manfred 67
Wendehorst, Stephan 25
Werro, Sebastian 257 | 304
Westhoff, E. W. 238
Wethoff, Hanneke 412
Wetter, Friedrich 365
Wetzer, Heinrich Joseph 291
White, James F. 263
Widmer, Sigmund 286 | 295 | 296 | 306
Wiegelmann, Günter 22
Wiehl, Stefanie 288
Wierlacher, Alois 30
Wilhelm I. 324
Willke, Helumt 292
Wind, Siegfried 300
Winkler, Gerhard B. 20
Wirtz, Hans-Gerd 268
Wirz, Caspar 312
Wittstadt, Klaus 395
Wodka, Josef 312
Wolf, Hubert 25 | 275 | 405
Wollbold, Andreas 230
Worcester, Thomas 155
Wünsche, Peter 244
Wurer, Balthasar 121 | 126 | 127
Würgler, Andreas 33 | 37
Wüst, Wolfgang 32
Wymann, Eduard 69 | 71 | 72 | 82 | 101 | 158 | 208 | 214-218 | 264 | 267 | 84-286 | 295 | 297-301 | 303 | 304 | 306-308 | 312

Z
Z'Graggen, Bruno 36
Zardin, Danilo 41-64 | 76 | 78 | 82 | 88 | 262 | 276
Zeeden, Ernst W. 31
Zerfaß, Alexander 248
Ziegler, Walter 38 | 332
Ziemann, Banjamin 407
Zitzlsperger, Philipp 275
Zulehner, Paul Michael 372 | 373 | 408 | 409
Zumbrunnen, Hans (Zum Brunnen, Johann) 71 | 81 | 82 | 106 | 166 | 167 | 183
Zunckel, Julia 112 | 276 | 278 | 280
Zurgilgen, Aurelian 28 | 29
Zwingli, Huldrych (Zwingli, Ulrich) 229 | 289 | 353 | 360

#Buch_RZ.indb 430 17.10.2010 18:05:00

Autoren

Verzeichnis
der Autorinnen
und Autoren

Altermatt, Urs
geb. 1942, Dr. phil., Dr. h.c.
em. Professor für Zeitgeschichte an der Universität Freiburg Schweiz

Delgado, Mariano
geb. 1955, Dr. theol., Dr. phil.
Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den Interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg Schweiz; derzeit Dekan der Theologischen Fakultät

Fink, Urban
geb. 1961, Dr. theol. et lic. phil.
Executive MBA
Redaktionsleiter der Schweizerischen Kirchenzeitung

Galgano, Mario
geb. 1980, lic. phil. I
Historiker und Doktorand an der Universität Freiburg Schweiz, Redakteur bei der deutschsprachigen Sektion von Radio Vatikan

Klöckener, Martin
geb. 1955, Dr. theol.
ord. Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg Schweiz, Direktor des Instituts für Liturgiewissenschaft

Klueting, Harm
geb. 1949, Dr. theol., Dr. phil.
Professor der Neueren Geschichte an der Universität Köln und Gastprofessor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Freiburg Schweiz

Koch, Kurt
geb. 1950, Dr. theol.
Erzbischof, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen

Lau, Thomas
geb. 1967, Dr. phil., PD
Lehr- und Forschungsrat am Lehrstuhl für Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit an der Universität Freiburg Schweiz

Leimgruber, Stephan
geb. 1948, Dr. theol.
Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts der Ludwig-Maximilians-Universität München

Metzger, Franziska
geb. 1974, Dr. phil.
Lektorin am Seminar für Zeitgeschichte der Universität Freiburg Schweiz

Oberholzer, Paul
geb. 1968, Dr. phil., Mag. theol.
Mitglied des Institutum Historicum Societatis Iesu in Rom, Schriftleiter von Archivum Historicum Societatis Iesu

Ostinelli, Paolo
geb. 1968, Dr. phil., PD
Privatdozent für Geschichte des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der historischen Hilfswissenschaften an der Universität Zürich, Wissenschaftlicher Archivar beim Staatsarchiv des Kantons Tessin in Bellinzona

Reinhardt, Volker
geb. 1954, Dr. phil.
Professor für Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit an der Universität Freiburg Schweiz

Ries, Markus
geb. 1959, Dr. theol.
Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern, Prorektor der Universität Luzern

Sallmann, Martin
geb. 1963, Dr. theol.
Professor für Neuere Kirchen- und Theologiegeschichte und Konfessionskunde an der Universität Bern, Direktor des Instituts für Historische Theologie, Vizedekan der Theologischen Fakultät

Schweizer, Christian
geb. 1956, Dr. phil.
Provinzarchivar Schweizer Kapuziner in Luzern (PAL), Redaktor der Zeitschrift Helvetia Franciscana, Präsident Arbeitsgruppe Geistliche Archive Schweiz (AGGA, AG des VSA Verein Schweizerischer Archivare und Archivarinnen)

Ulsamer, Barbara
geb. 1977, lic. theol.
Doktorandin und Pastoralassistentin in der Pfarrei St. Stephan Männedorf-Uetikon

Weibel, Rolf
geb. 1939, B.A. Kulturwissenschaften, Dr. theol.
langjähriger Redaktionsleiter der Schweizerischen Kirchenzeitung; Fachjournalist

Zardin, Danilo
geb. 1954, Dr. phil.
Professor für Geschichte der Neuzeit an der Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (Italien)

#Buch_RZ.indb 431 17.10.2010 18:05:00