

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

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 109 (2015)

Artikel: "Wider aller Willen disen Altar auss der Kirkhen gethon" : Pluralisierung und Konkurrenz auf dem Markt der Wunder in der Landschaft Disentis (17. und 18. Jahrhundert)

Autor: Zwyszig, Philipp

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-545007>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

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

«Wider aller Willen disen Altar auß der Kirkhen gethon» Pluralisierung und Konkurrenz auf dem Markt der Wunder in der Landschaft Disentis (17. und 18. Jahrhundert)*

Philipp Zwysig

Im Jahre 1707 gründete der Kapuziner Floriano da Brescia in der Pfarrkirche von Disentis die Bruderschaft der «Sieben Schmerzen Mariens». Er liess vom bekannten Walliser Künstler Johann Ritz (1666–1729) eine Marienstatue anfertigen und sie auf dem in einer Seitenkapelle errichteten Bruderschaftsaltar aufstellen.¹ Der alte Altar wurde hierfür entfernt. Diese Vorgehensweise des Kapuziners kommentierte der Disentiser Benediktiner Justus Berther (1680–1736) rückblickend mit einigem Unmut: «1707 und nach, alß P. Florian die Schmerzhaffte Bruoderschafft der hl. Muotergotteß eingestelt [errichtet], hat er wider aller Willen disen Altar auß der Kirkhen gethon, um disen jezigen Altar mit Seülen lassen machen.»² Was aber hat den Benediktiner Berther dermassen in Aufregung versetzt?

Dazu muss man wissen, dass der entfernte Altar dem heiligen Jakob geweiht war und der Jakobsbruderschaft für Andachtsübungen diente. Die Jakobsverehrung war in der Landschaft Disentis seit dem Spätmittelalter weit verbreitet und erlebte zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine neue Blüte.³ Es darf daher angenommen werden, dass die Aussage Berthers auf eine gewisse Konkurrenz zwischen dem bereits bekannten und dem neuen Heiligenkult zurückzuführen ist. Dass frühneuzeitliche Individuen auf ein recht breites Angebot an religiösen Kulturen zurückgreifen konnten, haben neuere Studien zu den Glaubenspraktiken

* Ich danke Peter Hersche für zahlreiche Anregungen sowie Meike Knittel und Daniel Sidler für die sorgfältige Lektüre des Textes.

¹ Vgl. Guglielm Gadola, *Historia litterara dil sentiment religios en Surselva de messa*, II. Capitel: *Ils auturs caputschins*, 3. P. Florianus da Brescia, in: *Igl Ischi*, 36 (1950), 65–94, hier 68–75.

² Ursus Brunold/Adrian Collenberg (Hg.), *Berther-Chronik. Die Selbstwahrnehmung einer Bündner Notabelnfamilie im 17. und 18. Jahrhundert*, Chur 2010, 114f.

³ Vgl. Iso Müller, *Bündner Fern-Wallfahrten des 16.–18. Jahrhunderts*, in: *Bündner Monatsblatt*, 1956, 15–27 und 33–50, hier: 20–27.

der Laien und zur Ambiguität konfessioneller Normen hinreichend bewiesen⁴ und in diesem Zusammenhang von einem «religiösen Markt»⁵ gesprochen, auf dem sich konfessionell verschiedene sowie «magische» und kirchliche Heilmittel noch im 18. Jahrhundert konkurrenzten.⁶ Weniger Beachtung fand hingegen die Tatsache, dass auch innerhalb der katholischen Kirche ein diversifiziertes Angebot an wunderversprechenden Kultpraktiken zur Verfügung stand, von dem die Gläubigen je nach Bedürfnis und Vorlieben Gebrauch machten.⁷ Der vorliegende Beitrag möchte diese Pluralisierung katholischer Kultformen am

⁴ Hillard von Thiessen, Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheims 1599–1750, Freiburg i. Br. 2002, 411–449; Dominik Sieber, Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614, Basel 2005; Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Konfessionelle Ambiguität: Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Gütersloh 2013, dort insbes. die Einleitung von Stollberg-Rilinger (9–26) und den Beitrag von Christian Windler, Uneindeutige Zugehörigkeit. Katholische Missionare und die Kurie im Umgang mit «communicatio in sacris» (314–345); Kim Siebenhüner, Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung, in: Zeitschrift für Historische Forschung, 34 (2007), 243–272, insbes. 270–272.

⁵ Sieber, Jesuitische Missionierung (wie Anm. 4), 31f; Christine Kooi, Converts and Apostates. The Competition for Souls in Early Modern Holland, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 92 (2001), 195–214. Demgegenüber merkt Hillard von Thiessen, Das Sterbebett als normative Schwelle. Der Mensch in der Frühen Neuzeit zwischen irdischer Normenkonkurrenz und göttlichem Gericht, in: Historische Zeitschrift, 295 (2012), 625–659, hier 633f, kritisch an, dass der Begriff «Markt» eine «Form von Wahlfreiheit und von Gleichwertigkeit religiöser Angebote» suggeriert, die so in der Frühen Neuzeit nicht gegeben war. Auch wenn man von Thiessen zustimmt, dass die Konfessionskirchen bei der Bestimmung des religiösen Angebots am längeren Hebel sassen, darf man nicht ausser Acht lassen, dass innerhalb des kirchlichen Lehrgebäudes den Laien verschiedene, sich teilweise konkurrenzierende Heilsangebote zur Auswahl standen.

⁶ Die Vielfalt im religiösen Angebot indessen ist kein Spezifikum der Frühen Neuzeit. Gerade auch die mittelalterliche Religiosität kannte unzählige, zuweilen disparate Mittel und Wege zur Erlangung ewigen und irdischen Heils; siehe u.a. Constanze Hofmann-Rendtel, Wallfahrt und Konkurrenz im Spiegel hochmittelalterlicher Mirakelberichte, in: Gerhard Jaritz/Barbara Schuh (Hg.), Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 8. Oktober 1990, Wien 1992, 115–131; Caroline Walker Bynum, Christian materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe, New York 2011. In Anlehnung an Peter Hersche, Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i. Br. 2006, 939f, kann man für den Barockkatholizismus daher auch von einer Rückbesinnung auf das Mittelalter sprechen. Diese erneute Vielfalt an religiösen Kulturen ist insofern erklärungsbedürftig, als die klassische Konfessionalisierungsforschung von einer intensiver werdenden kirchlichen Normierung des Kultangebotes ausgegangen ist.

⁷ Eine Ausnahme bildet Bridget Heals Fallstudie zu Köln, die den «katholischen Pluralismus» allerdings auf das Nebeneinander verschiedener Marienkulte einschränkt: Bridget Heal, The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety, 1500–1648, Cambridge 2007, 207–261. Auf eine gewisse Konkurrenz unter den Gnadenorten hat neuerdings Elisabeth Lobenwein, Wallfahrt – Wunder – Wirtschaft. Die Wallfahrt nach Maria Luggau (Kärnten) in der Frühen Neuzeit, Bochum 2013, 104–106, hingewiesen. Studien, die unter dem Leitbegriff der «binnenkonfessionellen Pluralität» subsumiert wurden, liessen frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte mehrheitlich ausser Acht (vgl. z.B. Kaspar von Greyerz (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003).

Beispiel der Landschaft Disentis in den Vordergrund rücken und dadurch dem Wandel von Frömmigkeit und religiöser Kultur⁸ in einer katholischen Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts nachspüren.

Nachfolgend soll zunächst nach Veränderungen in der Kulturlandschaft Disentis gefragt werden: Welche wunderversprechenden Heiligenkulte standen den hilfe- und trostsuchenden Gläubigen um 1600 zur Verfügung? Wie sah das Angebot im 18. Jahrhundert aus? In einem zweiten Schritt werden die Bedürfnisse der Katholiken näher betrachtet: Was erwarteten sie von religiösen Heilmitteln? Mit welchen Anliegen wandten sie sich an eine höhere Macht? Schliesslich soll in einem dritten Schritt diskutiert werden, inwiefern sich unter den verschiedenen Heils- und Heilungsangeboten eine Konkurrenz um die Gläubigen einstellte. Es wird zu zeigen sein, dass in der Kulturlandschaft Disentis gleich mehrere, sich überlagernde Konfliktlinien für spannungsreiche Verhältnisse sorgten.

Das veränderte Angebot: Pluralisierung in der Kulturlandschaft vom 17. zum 18. Jahrhundert

Disentis war mit seinem bis ins 8. Jahrhundert zurückgehenden Kloster seit alters her ein bedeutendes religiöses Zentrum. Im Benediktinerkloster wurden die sterblichen Überreste des legendären Klostergründers Sigisbert und seines als Märtyrer gestorbenen Schülers Placidus aufbewahrt.⁹ Die früheste fassbare Heiligenvita von ca. 1200, die «Passio Placidi», bezeugt einen überregionalen Wallfahrtskult, in dessen Mittelpunkt das «durch Wunderzeichen erleuchtet[e]» Grab der beiden Klosterheiligen stand.¹⁰ Als dann 1581 der Mailänder Erzbischof Carlo Borromeo das Kloster besuchte, war der Glanz dieser mittelalterlichen Wallfahrt schon längst verblasst, doch Borromeo leitete mit einer demonstrativen Verehrung der Reliquien der beiden Klosterpatrone eine zweite Blüte des Kultes

⁸ In kritischer Auseinandersetzung mit den Prämissen des Konfessionalisierungsparadigmas hat sich die Historikerzunft in den letzten Jahrzehnten vermehrt den Prozessen langfristiger kultureller Veränderungen zugewandt. Diesen Paradigmenwechsel nachdrücklich eingefordert hat Hersche, Musse und Verschwendung (wie Anm. 6), insbes. 55–64; zudem auch Jan Brademann, Konfessionalisierung als Institutionalisierung. Theoretisch-empirische Überlegungen zur kulturgeschichtlichen Erweiterung eines Forschungsparadigmas, in: Archiv für Kulturgeschichte, 92 (2010), 425–459. Als Forschungsüberblick eignet sich Philippe Büttgen/Christophe Duhamelle (Hg.), Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e–XVIII^e siècles), Paris 2010. – Am Beispiel Graubündens hat Ulrich Pfister, Konfessionskirchen, Glaubenspraxis und Konflikt in Gaubünden, 16.–18. Jahrhundert, Würzburg 2012, 20–22, auf einen konfessionsübergreifenden «Wandel [in] der Struktur des Glaubens» aufmerksam gemacht.

⁹ Vgl. Regula di Natale, Das Kephalophoren-Wunder in churrätischen Viten. Placidus von Disentis – Gaudentius von Casaccia – Victor von Tomils – Eusebius vom Viktorsberg, Chur 2005, 43–75.

¹⁰ Iso Müller, Die Passio S. Placidi (ca. 1200), in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 46 (1952), 161–180 und 257–278, hier 170: «Exinde sacer ille locus tantis a domino signorum miraculis est illustratus, ut ipsi reges et principes eum summo honore dignum ducerent et de longinquis regionibus clarissimi viri et matrone confluerent [...]»

ein.¹¹ Im 17. und 18. Jahrhundert pilgerten Scharen von Gläubigen am 11. Juli nach Disentis, wo unter Beisein der gesamten politischen Elite des Bündner Oberlandes das Fest von Placidus und Sigisbert gefeiert wurde.¹²

Mit Blick auf die Frage nach der Pluralisierung von Kultformen ist bemerkenswert, dass in den 1670er Jahren die Heiligen Placidus und Sigisbert an ihrem Festtag nicht mehr alleine im Mittelpunkt der Verehrung standen. Am 11. Juli 1672 erhob man feierlich die Reliquien des heiligen Adalgotts, eines in der Klosterkirche begrabenen Abtes aus dem 11. Jahrhundert. Ein Jahr zuvor hatten sich die Benediktiner auf die Suche nach seinen Reliquien gemacht, von denen man wusste, dass sie irgendwo ins rechte Mauerwerk des Kreuzgangs eingelassen waren.¹³ Man kann diese Initiative mit guten Gründen als Zugeständnis der Klosterleitung an einen vor allem von der Bevölkerung eingeforderten Heiligenkult deuten. Schon die von Abt Jakob Bundi verfasste Klosterchronik von ca. 1600 hielt fest, dass Adalgott «von dem gemeinem Volcke wol geehret würt [und es] geschehen auch etliche Wunderzeichen»¹⁴, und Abt Josef Desax schrieb 1642, «der Ruf der Heiligkeit, die Verehrung des Volkes [und] die durch die Interzession unseres Seligen Adalgotts bewirkten Wunder gehen weiter und nehmen täglich zu»¹⁵. Gleichwohl zögerten die Benediktiner bis 1672, dieser Verehrung ein offizielles Gepräge zu verleihen oder sie gar in den liturgischen Rahmen einzupassen. Nach der Translation der Reliquien geschah dies, indem der kirchliche Gedenktag für Adalgott am Heiligenfest (3. Oktober) des gleichnamigen Churer Bischofs (gest. 1160) gefeiert wurde.¹⁶

Ein Jahr vor und ein Jahr nach der Exhumierung Adalgotts wurde die Landschaft Disentis um zwei weitere Heiligenkulte bereichert. Diesmal waren es Kirchenvertreter, die den Anstoss gaben. Am 11. Juli 1671 fand unter Anwesenheit des päpstlichen Nuntius die feierliche Translation des Katakombenheiligen Purpurinus statt, dessen Gebeine der Sekretär des Nuntius dem Kloster vermittelt hatte.¹⁷ Nur zwei Jahre später war es der Mailänder Erzbischof

¹¹ Giovanni Sacco, *Viaggio del B. Carlo Borromeo, Cardinale di S. Prassede, Arcivescovo di Milano, fatto al Monastero di Tisitis, principal Comunità delle Eccelse tre Leghe nel'anno 1581*, Milano 1605 (ediert von Gion Cahannes, *Die Pilgerreise Carlo Borromeos nach Disentis im Jahr 1581*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 18 (1924), 136–165, hier 141–155).

¹² Vgl. Iso Müller, *Die Abtei Disentis*, Bd. 3: 1696–1742, Fribourg 1960, 528–532.

¹³ Vgl. ders., *Das Grab des Abtes Adalgott*, in: *Bündner Monatsblatt*, 1960, 226–252.

¹⁴ Stiftsarchiv St. Gallen, Cod. Fab. XXVI, 1628, fol. 168^r–172^v: *Klosterchronik von Abt Jakob Bundi*, hier fol. 169^r.

¹⁵ Joseph Desax an Placidus Reimann, Disentis, 20.1.1642, ediert bei Müller, *Grab des Abtes Adalgott* (wie Anm. 13), 248f: «Caeterum adhuc fama sanctitatis, devotio populorum, operatio miraculorum per intercessionem nostri B. Adelgotti in dies continuantur et crescunt.»

¹⁶ Vgl. das «*Proprium Monasteri Disertinensis*» von 1690, pag. 181, ediert bei Müller, *Grab des Abtes* (Anm. 13), 250. Die Verknüpfung des Disentiser mit dem Churer Adalgott ging so weit, dass einige Historiographen im 17. und 18. Jahrhunderts von nur einem Adalgott ausgingen, der Bischof von Chur und Abt von Disentis in Personalunion gewesen war (vgl. ebd.).

¹⁷ *Annalium M.S.S. Monasterij Disertinensis Ordinis S. Benedicti in superiori Rhaetia Confoederata Synopsis*, 1709, pag. 193 (Mikrofilm im Staatsarchiv Graubünden [StAGR], A I 21, b03/44).

Alfonso Litta, der über seine Beziehungen in Rom an eine weitere Reliquie aus den Katakomben gelangte. Auch diese wurde am Festtag der Disentiser Klosterheiligen mit einer feierlichen Prozession in die Klosterkirche überführt und dort zur öffentlichen Verehrung ausgestellt.¹⁸

Etwa zur gleichen Zeit entwickelte sich auch die Marienkirche im Kloster zu einem Kultort. Die 1658 als erste ihrer Art im schweizerischen Raum gegründete Skapulierbruderschaft von Disentis liess 1663 einen kostbaren Altar mit einer Statue der Muttergottes errichten, die bald darauf als Gnadenbild verehrt und mit Votivgaben beschenkt wurde.¹⁹ Zu diesem Marienkult im Kloster gesellte sich um 1670 die *Immaculata*-Verehrung in der Gnadenkapelle von Acletta bei Disentis²⁰ und zu Beginn des 18. Jahrhunderts initiierte der bereits erwähnte Kapuziner Floriano da Brescia einen eigentlichen Wallfahrtsbetrieb rund um den Altar der *Mater Dolorosa* in der Disentiser Pfarrkirche. Die Einführung der drei neuen Marienkulte war zeittypisch: Im Zuge der religiös-spirituellen Neujustierung nach dem Konzil von Trient (1545–1563) wurde die Marienverehrung ins Zentrum der universalen Heilslehre gestellt, marianische Frömmigkeitsformen dementsprechend von kirchlichen Reformkräften propagiert und verbreitet – allen voran von den Jesuiten und den Kapuzinern.²¹ Anknüpfen liess sich dabei an vielen Orten an ältere, im lokalen Kontext verankerte Formen des Marienkultes, die gerade bei der ländlichen Bevölkerung sehr beliebt waren. Zu erwähnen sind hier insbesondere die Marienerscheinungen, von denen es auch auf dem Gebiet der Drei Bünde einige gab. Bei diesen kam der Anstoss für den Marienkult direkt von unten, wie das Beispiel von Zarcuns bei Tujetsch zeigt. Dort erschien 1622 einem Bauern die Gottesmutter, woraufhin eine Kapelle erbaut wurde, die bald darauf von Katholiken aus der näheren Umgebung aufgesucht wurde, um für ein erfahrenes Wunder zu danken oder um ein solches zu beten.²²

Die Entstehung neuer Gnadenorte ging einher mit einer grundlegenden Veränderung im Pilger- und Wallfahrtswesen. Noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts er-

¹⁸ Zacharias da Salò, *La glisch sin il candelier invidada. Ner tractats, cun ils quals allas treis Ligias ven dada d'enconoscher la s. cathol. cardienscha apost*, Cumbels 1685, part XII, 171–173.

¹⁹ Vgl. Iso Müller, *Die Abtei Disentis*, Bd. 2: 1655–1696, Fribourg 1955, 408f; Brunold/Coltenberg (Hg.), *Berther-Chronik* (wie Anm. 2), 105.

²⁰ Siehe die Bestandsaufnahme der Votivtafeln in der Sammlung der Bibliothek der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Basel, Schachtel 40, Nr. 426.

²¹ Vgl. Heal, *Cult of the Virgin Mary* (wie Anm. 7); neuerdings auch Damien Tricoire, *Mit Gott rechnen. Katholische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen*, Göttingen 2013, 49–81. Für Hinweise auf die ältere Literatur siehe Peter Burschel, «*Imitatio sanctorum*». Oder: Wie modern war der nachtridentinische Heiligenhimmel?, in: Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard (Hg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001, 241–259, hier 253–255.

²² Zentralbibliothek Zürich, Ms. A 147, pag. 683–696: Vürnembste Wunderzeichen, so in den dreyen Grauwen Pündten seitd dem tausent sechshundertisten biß auff diß gegenwärtigen 1623 Jahr sind gespürt und gesehen worden, hier pag. 691. In einem Medaillon an der Kapellendecke ist das Ereignis bildlich dargestellt (vgl. Batz, *Die Kirchen und Kapellen des Kantons Graubünden*, Bd. 8: Kreis Disentis, Kreis Truns, Chur 2003–2005, 93).

freute sich die Jakobsverehrung und mit ihr die Fernwallfahrt nach Santiago de Compostela bei der Disentiser Bevölkerung einer bemerkenswerten Beliebtheit. Im Verlaufe des Jahrhunderts indessen verdrängten die bündnerischen Gnadenorte die langen Pilgerreisen an weit entfernte Wallfahrtsorte. In Zeiten materieller und geistiger Not wurden nun vermehrt nahegelegene Wallfahrtskapellen aufgesucht, neben den bereits erwähnten auch die Disentiser Fialkirche von Cavardiras, wo seit den 1660er Jahren der Heilige Antonius von Padua als Wundertäter verehrt wurde.²³

Auf engstem Raum entwickelte sich also spätestens in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein vielfältiges Angebot an Heiligenkulten, mit denen die Gläubigen auf die Gnade Gottes und sein wundertätiges Eingreifen hinzuwirken versuchen konnten. Wie wurde dieses Angebot von den Gläubigen aufgenommen? Welchen Bedürfnissen hatten die Heilmittel Rechnung zu tragen?

Die Nachfrage: Heils- und Heilungsbedürfnisse der Laien

Wie in der (religiösen) Volkskunde schon seit längerem bekannt ist, lassen sich die geistlichen und weltlichen Bedürfnisse der Gläubigen besonders gut über Wundergeschichten erschliessen.²⁴ Sie dokumentieren, mit welchen Anliegen sich die Gläubigen an heilige Fürbitter wandten und über welche religiösen Praktiken sie himmlische Hilfe zu erwirken erhofften. Für Disentis sind zwei Mirakelsammlungen von 1705 bzw. 1707 überliefert, die hier einer näheren Betrachtung unterzogen werden sollen. Die Sammlung von 1705 verzeichnet 19 Wunder aus dem 16. und 17. Jahrhundert, die den im Kloster verehrten Heiligen zugeschrieben wurden.²⁵ Sie ist anlässlich der Volksmission entstanden, welche die italienischen Jesuiten Fulvio Fontana und Giovanni Antonio Mariani 1705 in Disentis durchführten.²⁶ Die Wundersammlung von 1707 wurde auf Anordnung

²³ Vgl. Iso Müller, Die bündnerische Wallfahrt zwischen Aufklärung und Romantik, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 67 (1971), 115–129; Ulrich Pfister, Croyance et espace dans le context alpin. Les Grisons, XVIIe et XVIIIe siècles, in: Revue d'histoire moderne et contemporaine, 52 (2005), 49–63, hier 56–61.

²⁴ Mirakelgeschichten können sowohl in Text- als auch in Bildform (Votivtafel) überliefert sein. Klassisch dazu: Lenz Kriss-Rettenbeck, Ex voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum, Zürich/Freiburg i. Br. 1972. Daran anknüpfend haben vor allem französische und italienische Historiker Votivtafeln als Quellen zur Erforschung der frühneuzeitlichen Religiosität genutzt; siehe u.a. Angelo Turchini (Hg.), Lo straordinario e il quotidiano. Ex voto, santuario, religione popolare nel Bresciano, Brescia 1980; Bernard Cousin, Le miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux image d'une société, Aix-en-Provence 1983. Die neuste Studie stammt von Fredrika H. Jacobs, Votive Panels and Popular Piety in Early Modern Italy, New York 2013. Im deutschsprachigen Kontext wurden v.a. (gedruckte) Mirakelbücher ausgewertet; siehe z.B. Rebekka Habermas, Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 1991.

²⁵ Iso Müller, Das Disentiser Mirakelbuch, in: Bündner Monatsblatt, 1944, 21–34.

²⁶ Zur Volksmission in Disentis ders., Die grosse Volksmission in der Cadi 1705, in: Bündner Monatsblatt, 1944, 178–194. Der von Müller ausgewertete Missionsbericht war im Stiftsarchiv Disentis nicht mehr auffindbar. Ablauf und Inhalt der Volksmission lassen sich aber über folgende Druckschrift rekonstruieren: Fulvio Fontana, Quaresimale del Padre Fulvio Fontana

des Churer Bischofs angelegt.²⁷ Nur wenige Monate nachdem der Kapuziner Floriano da Brescia die Verehrung der *Mater Dolorosa* eingeführt hatte, kursierten derart viele Gerüchte über die Wundertätigkeit der neuen Statue, dass der Bischof im August 1707 eine amtliche Untersuchung einleiten liess. Eine Kommission lud in der Folge Zeugen vor, die solche Wunder unter Eid schilderten.

Die 36 Zeugenaussagen zeigen bezüglich der Situationen, in denen die Laien himmlische Hilfe in Anspruch nahmen, ein ähnliches Bild wie die erste Mirakelsammlung. Die Mehrheit berichtet von Krankheiten bzw. wundersamen Genesungen. Lorenzo Jagmet aus Segnas bei Disentis bezeugte beispielsweise, dass er an einer «langen und schweren Krankheit» gelitten habe. Er habe «verschiedene Mittel und Medikamente» eingenommen, die allerdings nichts genützt hätten. Als er sich dann aber der «Jungfrau der 7 Schmerzen» empfohlen und gelobt habe, an ihrem Altar eine Messe lesen zu lassen und eine Votivgabe zu hinterlegen, sei es ihm auf der Stelle besser gegangen.²⁸ Maria de Schlans aus Sumvitg wusste eine ganz ähnliche Geschichte zu erzählen. Sie verspürte starke Schmerzen am linken Fuss. Da ihr das «Somvixerbad und andere vielfältigen weltlichen Mittel» keine Linderung verschafften, gelobte sie, täglich einen Rosenkranz zu Ehren des Heiligen Adalgotts zu beten und eine Messe an seinem Altar zu stiften. Tatsächlich schwanden die Schmerzen bald darauf, so «daß sie letztlich selbst mit freyem Fuß hieher kommen und ihre gewöhnliche Kruken zum Zeugnis der Wahrheit und Dankbarkeit hier hat hangen lassen».²⁹

Für den Einsatz von religiösen Praktiken zur Heilung von Krankheiten lassen sich ausgehend von solchen Beispielen zwei generelle Aussagen treffen: Erstens war es nicht blindes Vertrauen in oder naiver Glauben an die (ausschliessliche) Heilwirksamkeit einer jenseitigen Macht, die die Laien auf religiöse Angebote zurückgreifen liess. Im frühneuzeitlichen Verständnis waren sie vielmehr ein komplementärer Teil zu medizinisch-chirurgischen und volksmedizinischen Heilungspraktiken. Die historische Forschung hat dafür den Begriff des «medizinischen Pluralismus»³⁰ geprägt und meint damit, dass im frühneuzeitlichen Verständnis Krankheit durch mehrere Ursachen – sowohl physische als auch seelische und übernatürliche – bedingt sein konnte, weshalb es auch mehrerer alternativer Therapieangebote bedurfte.³¹ Dennoch waren aus der Sicht der Kranken

della Compagnia di Giesù. Con l'Aggiunta della Serie delle Missioni da Lui fatte nell'Italie, e Germania, Venedig 1717, 356f.

²⁷ Felici Maissen, Das Mirakelbuch von Disentis (1707), in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 61 (1965), 60–74.

²⁸ Ebd., 68: «Lorenzo Jagmet da Seignes depono: aggravato da grave e lunga infirmità, et havendo usati varij rimedij, e medicamenti senza profitto, si e ricorso alla Vergine de 7 Dolori, con far celebrare una messa, e ponere un Voto all'Altare de medemi Dolori e cosi immediatamente ha scoperto miglioramento.»

²⁹ Müller, Disentiser Mirakelbuch (wie Anm. 25), 27.

³⁰ David Gentilcore, *Healers and healing in early modern Italy*, Manchester 1998, 1–28.

³¹ Pfister, *Konfessionskirchen* (wie Anm. 8), 317f, spricht in Anlehnung an medizinethnologische Ansätze von einem «multikausalen Krankheitsmodell».

nicht alle Heilungspraktiken gleichwertig: Die beste Medizin war schlicht diejenige, die nützte; dementsprechend nachdrücklich wurde jeweils das Versagen der alternativen Angebote hervorgehoben.

Zweitens zeugen die miraculösen Heilungsgeschichten von einer zunehmenden Herauslösung religiöser Praktiken aus dem kirchlich-liturgischen Rahmen.³² In den eigenen vier Wänden oder am Ort des Unfallgeschehens empfiehlt sich der Kranke in einem Akt individueller Frömmigkeit einem Heiligen. Der eigentliche Heilungsakt gleicht einem inneren Zwiegespräch zwischen dem Kranken und Gott beziehungsweise dem angebeteten Heiligen, in dessen Verlauf ersterer die Darbringung eines Opfers, sei es ein Gebet, eine Messstiftung, Motivtafeln oder Schmuck, als Gegengabe für die Wiederherstellung der Gesundheit verspricht. Die hier zu beobachtende Entwicklung zur individuellen Frömmigkeit wurde in Graubünden massgeblich von den Reformorden befördert, die spätestens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in Christenlehrschulen³³, volkssprachlichen Andachtsbüchern³⁴ und mit Volksmissionen die Laien im Umgang mit Gebeten, geweihten Gegenständen etc. anleiteten. Es war dies die Voraussetzung dafür, dass religiöse Praktiken zunehmend als nützliche Mittel zur Bewältigung von fest in der alltäglichen Lebenswelt verankerten Notsituationen angesehen wurden. Als der Sohn von Francesco de Curtins aus Acletta von einem Horn einer Kuh am Auge getroffen wurde und daraufhin das Augenlicht verlor, betete er sofort ein Ave Maria und sah gewissermassen mit seinem inneren Auge die *Mater Dolorosa* in der Form vor sich, wie sie die Statue auf dem Altar von Disentis darstellte; bald darauf konnte er wieder sehen.³⁵ Weil zwei Ziegen einer armen Frau aus Tujetsch erkrankt waren, besprühte jene sie mit etwas Wasser, welches Fulvio Fontana anlässlich der Volksmission von 1705 mit einer Heiligenreliquie gesegnet und in der Bevölkerung verteilt hatte; sofort wurden sie wieder gesund.³⁶ Diese und weitere Zeugenberichte über wundersame Errettungen aus Lawinen, Schneestürmen, Erdbeben, Unfällen beim Holzschlagen etc. enthüllen eine Bandbreite an Heilungsbedürfnissen, die dem (bäuerlichen) Alltag in der alpinen Bergwelt entsprangen.

³² Diese Entwicklung lässt sich für die Zeit vom 16. zum 18. Jahrhundert gesamteuropäisch beobachten. Kaspar von Greyerz, *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*, Göttingen 2000, 16, hat betont, dass «eine der grundlegenden Tendenzen frühneuzeitlicher Religiosität in Europa zumindest tendenziell in der Individualisierung und in einem gewissen Sinne auch «Privatisierung» des Glaubens und zum Teil auch der religiösen Praxis bestand».

³³ Zacharias da Salò, *Devociusas Canzuns Psalmi, et Hymnis per las Vespras. Con in cuort Compendi dellas Reglas per la Compagnia della Doctrina Christiana, Obligatiuns dels Officials di quella, à dels Perduns che si guodognian*, Bonaduz 1695; [D. da Bagnolo/F. Gallin], *Doctrina Christiana Bresciana, volveida dagl Italian in Romantsch da Surses [...]*, Bonaduz 1707.

³⁴ Zacharias da Salò, *Spiegghel de Devotiun. Diviis enten siis partz. Cavaus ordt divers Cudeschs Spirituals, & mess ghiù, enten il Lunghaig Ramonsch della Lija Grischa, per intrividament del Cumin Pievel, à cun zunt della Giuventeghihn*, Verona 1665.

³⁵ Maissen, *Das Mirakelbuch von Disentis* (wie Anm. 27), 69.

³⁶ Paolo Segneri/Fulvio Fontana, *Pratica delle Missioni del Padre Paolo Segneri della Compagnia di Gesù, Predicatore Pontificio, continuata dal P. Fulvio Fontana della medesima Religione per lo spazio d'anni ventiquattro, per una gran parte d'Italia, e di là da Monti, nella Elvezia, Rezia, Valesia, e Tirolo [...]*, Venedig 1714, 108.

Durch den starken lebensweltlichen Bezug erfuhren Frömmigkeitskulte zuweilen eine Eigendynamik, die der Kontrolle durch die Kirche weitgehend entzogen war. Der Kult der *Mater Dolorosa* in der Pfarrkirche von Disentis schlug wenige Jahre nach seiner Einführung eine Richtung ein, die weder die Kapuziner noch der Bischof vorausgesehen hatten. Pater Floriano hatte den Kult mit Wundergeschichten aus Italien angepriesen, von denen *eine* bei der Disentiser Bevölkerung besonderen Anklang fand. Sie erzählt, wie in Bologna ein totgeborenes Kind für kurze Zeit wiederbelebt wurde, so dass es getauft und in geweihter Erde begraben werden konnte.³⁷ Die Kirche untersagte grundsätzlich die Taufe von Toten, weshalb es zur Sicherung des Seelenheils eines totgeborenen Kindes eine miraculöse Wiederbelegung brauchte.³⁸ Nachdem sich herumgesprochen hatte, dass auch am Disentiser Marienaltar solche Wunder geschehen waren, pilgerten Dutzende von Müttern von nah und fern mit ihren Totgeburten nach Disentis.³⁹ Kirchenvertreter betrachteten diesen Wallfahrtskult mit grösstem Misstrauen. 1740 leitete der Bischof von Chur eine amtliche Untersuchung ein und erliess strenge Richtlinien für die Taufe von toten Kindern. Fortan durfte nur noch der Ortspfarrer die Taufen vornehmen und dies nur, wenn eindeutige Lebenszeichen vorlagen; Veränderungen der Hautfarbe galten nicht länger als hinreichende Zeichen einer wundersamen Wiederbelegung.⁴⁰ Weil es in der Folge in Disentis kaum mehr zu solchen Wundern kam, nahm die Wallfahrt zum Marienaltar in der Pfarrkirche nach 1740 markant ab.

Damit hatte der Kult der *Mater Dolorosa* genau zu jener Zeit seinen Höhepunkt erfahren, als er den Heilsbedürfnissen der Laien gerecht wurde. Sobald die Kirche die heilsversprechenden Wunderpraktiken unterband, verlor er für sie an Attraktivität.⁴¹ Dies zeigt, dass die Laien durchaus in der Lage waren, Einfluss auf die Entwicklung der Kultlandschaft zu nehmen. Ganz ohne Rücksicht auf ihre Bedürfnisse ging es also nicht, was auch jenen Akteuren nicht entgangen sein dürfte, die um die Gunst der Gläubigen wetteiferten.

³⁷ [Floriano da Brescia], *Obligatiuns per ils Confrars e Sorurs della Compagnia dellas Tristezias de N. C. Donna S. Maria. Con biars è bials mussaments zunt nizeivels per il Salit dell'Olma, Bonaduz 1707*, 66f.

³⁸ Dementsprechend waren derartige Wunderpraktiken in ganz Europa weit verbreitet; vgl. Jacques Gélis, *Les enfants des Limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris 2006; Fiorella Mattioli Carcano, *Santuari à répit. Il rito del «ritorno alla vita» o «doppia morte» nei luoghi santi delle alpi*, Scarmagno 2009; Lobenwein, *Wallfahrt – Wunder – Wirtschaft* (wie Anm. 7), 202–228.

³⁹ Vgl. Iso Müller, *Zur Taufe totgeborener Kinder im Bündnerland*, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 54 (1958), 15–27; Oskar Vasella, *Zur Taufe totgeborener Kinder in der Schweiz*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, 60 (1966), 1–75, hier 57–65.

⁴⁰ *Bischöfliches Archiv Chur*, 733.03: *Protocollum Officii*, fol. 14^v–15^r. *Actum coram Rev[erendissimo]mo Officio [...]*, Chur, 22.10.1740. – In jener Zeit kann allgemein ein restriktiverer Umgang mit derartigen Kulturen beobachtet werden. Wegleitend war ein päpstliches Dekret von 1729/1737, welches solche Taufpraktiken in der Kirche des Klosters Ursberg (Bayern) untersagte (vgl. Hersche, *Musse und Verschwendung* [wie Anm. 6], 886–890).

⁴¹ Bezeichnenderweise pilgerten die Bündnerinnen nach 1740 zu anderen Gnadenorten, an denen die Wiederbelegung totgeborener Kinder praktiziert wurde, so etwa nach Falera, Ems oder Brinzau (vgl. Müller, *Zur Taufe* [wie Anm. 39], 23–27).

Die Konkurrenz: Kirchliche, kulturelle und gesellschaftliche Konfliktlinien

Der Erfolg des neu eingeführten Marienkultes in der Pfarrkirche von Disentis war den Benediktinern im Kloster nicht ganz geheuer. Der Abt schilderte dem Nuntius in Luzern die Situation wie folgt:

«[P. Floriano da Brescia] liess einen grossen Teil der Kirche mit [Votiv]tafeln zudecken, die Wunder zeigen, welche von sehr erfahrenen und gelehrten [Personen] als lächerlich angesehen werden und einer ernsthaften und eingehenden Prüfung bedürfen, damit die Katholiken nicht zum Gespött unserer Calvinisten werden. So wird es als wahrhaft untragbar angesehen, dass totgeborene Kinder von überall herbeigetragen werden und als widerbelebt angesehen werden, so dass sie getauft werden können. [...] Über dies und ähnliches spotten die Calvinisten und halten unsere Wunder für Märchen, wie auch die Segnungen, die P. Florianus dem Volk austeilte, indem er mit der rechten Hand jene Statue ergreift.»⁴²

Der Abt distanzierte sich hier deutlich vom Wunderglauben und den magisch anmutenden Praktiken des Kapuziners und stellte dem die Gelehrsamkeit und Rechtgläubigkeit der Benediktiner gegenüber. Die Lebensformen und religiösen Vorstellungswelten der beiden Ordensgemeinschaften waren in der Tat sehr unterschiedlich. Während sich die Benediktiner hauptsächlich in der mönchischen Gemeinschaft aufhielten und sich theologischen und historischen Studien widmeten, standen die Kapuziner der rätischen Mission in täglichem Kontakt mit dem Kirchenvolk und waren daher direkt mit den religiösen Bedürfnissen der Laien konfrontiert.⁴³ Dieser fundamentale Gegensatz schuf tiefes Misstrauen. Die Benediktiner fürchteten den Einfluss der Kapuziner auf die Religiosität der Laien, da sie in ihren Augen bei «unserem armen gutmüthigen Landmann grobe Dummheit, nimmer mehr auszurottenden Aberglauben [sic] und [...] Unwissenheit hinterlassen».⁴⁴ Sie sahen sich daher in einen veritablen Konkurrenzkampf um die Rechtgläubigkeit der Disentiser Bevölkerung verwickelt.

Dieses konfliktträchtige Verhältnis blieb nicht ohne Auswirkungen auf die Kultlandschaft. Die Quellen lassen vermuten, dass der Kult der *Mater Dolorosa* in der Pfarrkirche erst eigentlich aus dieser Konkurrenzsituation heraus entstanden ist. Als nämlich 1704 angekündigt wurde, dass zwei Jesuiten im Kloster eine

⁴² Klosterarchiv Disentis, ND, fol. 221: Quaerelae Abbatis Adalberti de Funs contra P. Florianum, [ca. 1715]: «Hinc magnam Ecclesiae partem tabulis eius miraculorum opplevit, quorum multa prudentibus et doctis ridicula videntur; et indigerent serio et accurato examine, ne Catholici fierent Calvinianis nostris ludibrium. Illud vero intollerabile videtur, quod infantes mortui in lucem editi undique afferuntur ac reviscere dicuntur, ut baptizari possint. [...] Haec et similia Calviniani irrident et miracula nostra pro fabulis habent, sicut et Benedictiones, quas P. Florianus apprehensa manu dextra illius statuae populo distribuit.»

⁴³ Zu den seelsorgerischen Tätigkeiten der Kapuziner siehe Philipp Zwysig, Zwischen Pfarreiseelsorge und Gesandtendienst. Kapuzinermissionare in den Drei Bünden als Akteure der katholischen Reform (1621–1661), in: *Helvetia Franciscana*, 43 (2014), 81–113, hier 92–94. – Rivalitäten zwischen Ordensgemeinschaften waren auch in anderen Kontexten häufig; siehe u.a. Hersche, Musse und Verschwendung (wie Anm. 6), 323.

⁴⁴ Bericht von Abt Adalbert III. über die Volksmission der Jesuiten 1705, ins Deutsche übersetzt von einem unbekanntem Benediktinerpater, pag. 45f, zit. n. Müller, Abtei Disentis, Bd. 3 (wie Anm. 12), 123.

Volksmission durchführen werden, wehrte sich Floriano da Brescia heftig dagegen. Er betonte, die Kapuziner seien ebenso «wahrhafte und apostolische Missionarii [sic] als dieser Herr Pater Fulvius Fontana».⁴⁵ Um dies zu beweisen, gründete er einige Monate später die Bruderschaft der *Mater Dolorosa*. Die Volksmission der Jesuiten, in deren Folge die Verehrung der Klosterheiligen neu entfacht wurde, hatte ihm gezeigt, wie empfänglich die Disentiser für ostentative Frömmigkeit und Wunderglauben waren. Offenbar wollte er dieses Feld nicht den Benediktinern bzw. den Jesuiten überlassen und liess deshalb in der Pfarrkirche eine wundertätige Statue aufstellen. Hier wirkte sich die Rivalität zwischen den Orden direkt fördernd auf die Pluralisierung katholischer Kultformen aus.

Für das spannungsreiche Verhältnis zwischen den Benediktinern und den Kapuzinern sorgten letztlich nicht alleine die unterschiedlichen Auffassungen von Frömmigkeit und Glaubenspraxis. Entscheidend war auch der Gegensatz zwischen Heimischem und Fremdem, der sich bei den beiden Ordensgemeinschaften deutlich bemerkbar machte. Die Kapuziner der rätschen Mission stammten aus Italien und wurden häufig als (inoffizielle) Verfechter der spanisch-mailändischen Politik in den Drei Bünden wahrgenommen. Bei der einheimischen Geistlichkeit rief dies grosses Unbehagen hervor, wie einem Brief des Churer Bischofs von 1713 zu entnehmen ist:

«Dass die Kapuziner, die Fremde sind und in keiner Weise mit den Interessen des Landes sich verbunden fühlen, [...] welche nur fremde Obere anerkennen und andere daher nicht hindern, im Lande schlimmen Streit anzufangen, [...] dass diese Kapuziner Seelsorgestellen und kirchliche Ämter im Lande besitzen, ist das nicht dem Vaterland nachteilig?»⁴⁶

Für die Benediktiner war die Antwort auf diese Frage ein klares Ja. Sie fürchteten, dass «der höchst löbliche Orden der Benediktiner, diese Zierde, aus Rätien ganz vertrieben und dafür der Bettelorden der Kapuziner in Disentis eingepflanzt wird».⁴⁷ Genährt wurde diese Befürchtung durch den Umstand, dass der Abt in einem Vertrag mit der Gemeinde Disentis 1648 endgültig auf das Präsentationsrecht verzichten musste und die weltliche Obrigkeit die beim Volk beliebten Kapuziner als Pfarrer favorisierten.⁴⁸ Herausgefordert von den fremden Kapuzinern, betonten die einheimischen Benediktiner umso nachdrücklicher die enge Verbundenheit des Klosters mit den lokalen Traditionen und verwiesen dabei auf die nach wie vor beliebte Verehrung der Klosterheiligen. Bezeichnenderweise förderten sie diese vor allem dann, wenn die kulturelle Einflussnahme von aussen zuzunehmen begann, wie das beispielsweise bei den Translationen der Katakomben-

⁴⁵ Ebd., pag. 44.

⁴⁶ Ulrich VII. von Federspiel an Johannes von Castelberg, [Chur], 1713, zit. n. Müller, Abtei Disentis, Bd. 3 (wie Anm. 12), 126.

⁴⁷ Klosterarchiv Einsiedeln, A.SF (7), Nr. 28: P. Adalbert de Medel an P. Johannes Gallati, Disentis, 08.05.1648: «[...] timendum, ne laudabilissimus Benedictinus Ordo et decus e[x] Rhaetia penitus expellatur et mendicantium Capucinatorum Ordo Disertinae implantetur.»

⁴⁸ Vgl. Iso Müller, Die Abtei Disentis, Bd. 1: 1634–1655, Fribourg 1952, 216–227.

benheiligen in den 1670er Jahren der Fall gewesen war. Kaum waren die ersten Reliquien aus Rom in Disentis angelangt, liess der Abt nach den Überresten des Klosterheiligen Adalgott suchen.

Rund 30 Jahre später sahen sich die Benediktiner erneut mit einem von aussen kommenden Kult konfrontiert. Diesmal war es der Kapuziner Floriano da Brescia, der aus seiner Heimat die Verehrung der *Mater Dolorosa* mitbrachte. Pater Floriano verschwieg die fremde Herkunft des Kultes nicht, sondern propagierte ihn gezielt mit Wundergeschichten aus Italien. Solange der neue Kult die lokalen Traditionen nicht zu verdrängen drohte, schien dies unproblematisch. Als Pater Floriano aber bei der Errichtung des neuen Altars die Bilder der Churer Bistumsheiligen Luzius und Florinus sowie des traditionellerweise verehrten Apostels Jakob entfernte,⁴⁹ war der Unmut von einheimischen Benediktinern wie Justus Berther gross: «P. Florian [...] hat wider aller Willen disen Altar auß der Kirkhen gethon, um disen jezigen Altar mit Seülen lassen machen.»⁵⁰

Pater Justus Berther war ein Angehöriger einer alteingesessenen Disentiser Notablenfamilie. Als solcher besaßen für ihn die (traditionellen) Heiligenkulte nicht nur in kultureller Hinsicht eine identitätsstiftende Funktion. Sie konnten auch der Demonstration und Legitimation des eigenen sozialen Status dienen. In der Jakobsbruderschaft waren Priester, Äbte von Disentis, Bischöfe von Chur sowie Mitglieder fast aller Notablenfamilien des Bündner Oberlandes eingeschrieben.⁵¹ Wenn Justus Berther beklagt, die Entfernung des Jakobsaltars sei «wider aller Willen» geschehen, so ist zu fragen, wer denn «alle» sind. In erster Linie dürften sich solche Familien darüber empört haben, die es als Privileg erachteten, ein Mitglied der (elitären) Jakobsbruderschaft zu sein. Dies galt im Besonderen für die Familie des Paters Justus selbst. Es war sein Urgrossvater, Landrichter Jakob Bigliel, der die Jakobsbruderschaft in der Pfarrkirche Disentis gegründet und den Jakobsaltar gestiftet hatte.⁵² Mit Nachdruck betonte Berther, dass sein Urgrossvater als «allzeit der erste in dem Buoch der Abgestorbnen dieser Bruoderschafft abgelesen» wird.⁵³ Dem modernen Betrachter mag dies als belanglos erscheinen, in der Logik frühneuzeitlicher Anwesenheitsgesellschaften war der im Kirchenraum inszenierte Vorrang jedoch mit einer entsprechenden sozialen Machtstellung verbunden.⁵⁴ Der Kapuziner Floriano da Brescia hatte 1707 also einen Altar

⁴⁹ Brunold/Collenberg (Hg.), Berther-Chronik (wie Anm. 2), 114: «Dieser Altar ware gleich dem aldortigen St. Mariae Magdalenaaltar, welcheß wohl außgearbeitet ware, schön verguldet, in der Mitte ein schöneß Gemöhl des hl. Jacobi, oben 1 kleineß Gemöhl deß hl. Lucii und Florini.»

⁵⁰ Ebd., 115.

⁵¹ StAGR, QR 45/223: Regesten des Pfarrarchivs Tujetsch, Nr. 10: Verzeichnis der sämtlichen Mitglieder der Bruderschaft von St. Jakob Apost[el] für das ganze Oberland, 1652–1749.

⁵² Brunold/Collenberg (Hg.), Berther-Chronik (wie Anm. 2), 114. – Der Landrichter ist das politische Oberhaupt des Grauen Bundes.

⁵³ Ebd., 115.

⁵⁴ Vgl. Renate Dürr, Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750, Gütersloh 2006, 18–22; beispielhaft auch Andreas Holzem, Kirche – Kirchhof – Gasthaus. Konflikte um öffentliche Kommunikationsräume in

aus der Pfarrkirche entfernt, der nicht nur aus religiösen Motiven, sondern auch zu Repräsentationszwecken aufgestellt worden war. Angehörige der Obrigkeit mussten dies geradezu als Herausforderung ihrer Machtposition empfinden, zumal der neue Marienkult eine starke Anziehungskraft auf die unteren, bäuerlichen Gesellschaftsschichten ausübte.

Innerkatholische Konkurrenz und kultureller Wandel – ein Fazit

Die verschiedenen, sich überlagernden Konfliktlinien in der Landschaft Disentis begünstigten die Entwicklung hin zu einer zunehmenden Pluralisierung von Kultformen. Sowohl Benediktiner als auch Kapuziner versuchten durch gnaden- und wunderversprechende Heiligenkulte die Laien an ihre ordensspezifische Frömmigkeit zu binden. Gleichzeitig nutzte die weltliche Führungsschicht die traditionelle Heiligenverehrung als Bühne für die symbolische Repräsentation der Machtverhältnisse und war deshalb darauf bedacht, die lokalen Eigenheiten der Frömmigkeitskultur auch in Zeiten wachsenden kulturellen Einflusses von aussen hochzuhalten. Reformkräfte wie die Kapuziner indessen bemühten sich um die Verbreitung nachtridentinischer Frömmigkeitsideale, die sie in Kultformen ihrer italienischen Heimat am besten verwirklicht sahen. Dies führte zu einem dichten Nebeneinander von lokalen (Placidus, Sigisbert, Adalgott etc.) und universalen Heiligenkulten (*Mater Dolorosa*, *Maria Immaculata* etc.).

In der Erfahrungswelt der Laien machte sich diese Entwicklung in einer gesteigerten Möglichkeit bemerkbar, Wunder zu erleben. Bei Krankheiten, Unfällen und Naturkatastrophen versprachen die nun zahlreichen Heiligenkulte Hilfe zur Bewältigung der als ausweglos erscheinenden Notsituationen. In der Folge wurden die verschiedenen Heils- und Heilungsangebote vermehrt an ihrer Nützlichkeit gemessen: Auf dem zunehmend umkämpften Markt der religiösen Heilmittel waren diejenigen am erfolgreichsten, die für das alltägliche Überleben in der alpinen Bergwelt am effizientesten erschienen. Die verschiedenen innerkirchlichen Faktionen mussten diesen fest im Alltag verankerten religiösen Bedürfnissen der Laien Rechnung tragen, wenn sie denn bei ihnen bestimmte Vorstellungen von Glauben und Frömmigkeit gegenüber konkurrenzierenden Ansichten durchsetzen wollten. In diesem Sinne muss den Laien bei der Mitgestaltung der Kultlandschaft weitaus grössere Handlungsspielräume zugestanden werden, als dies die klassische Kirchengeschichte, aber auch die Konfessionalisierungsforschung getan hatte. Der kulturelle Wandlungsprozess im Zeitraum von ca. 1650–1750, der sich durch eine Pluralisierung katholischer Kultformen, eine zunehmende Verlagerung vormals kirchengebundener Glaubens-

westfälischen Dörfern der Frühen Neuzeit, in: Susanne Rau/Gerd Schwerhoff (Hg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln 2004, 447–461. Zur vormodernen Anwesenheitsgesellschaft siehe Rudolf Schlögl, *Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 34 (2008), 155–224.

praktiken in den Alltag sowie durch die damit einhergehende Individualisierung der Frömmigkeit auszeichnete, ist daher als Ergebnis einer dynamischen Ausartierung zwischen Nachfrage der Laien und Angebot der Kirche zu begreifen.

«Wider aller Willen disen Altar auß der Kirkhen gethon.» Pluralisierung und Konkurrenz auf dem Markt der Wunder in der Landschaft Disentis (17. und 18. Jahrhundert)

Die katholische Kultlandschaft Disentis erfuhr im Zeitraum von ca. 1650–1750 eine tiefgreifende Umgestaltung. Während das Benediktinerkloster mit den Reliquien der Klosterheiligen lange Zeit das religiöse Zentrum bildete, entstanden im Verlaufe des 17. Jahrhunderts in den umliegenden Kirchen und Kapellen zahlreiche weitere Heiligenkulte, von denen sich die Gläubigen Wunder und Gnaden erhoffen konnten. Der Artikel argumentiert, dass diese Pluralisierung katholischer Kultformen auf die innerkatholische Konkurrenz um die Gunst der Gläubigen zurückzuführen war. Sowohl die einheimischen Benediktiner als auch die aus Italien kommenden Kapuziner versuchten, die Laien mit wunderversprechenden Kultpraktiken an ihre ordensspezifische Frömmigkeit zu binden und so den eigenen Einfluss auf Kosten des jeweils anderen Ordens zu stärken. Für die Laien war diese Situation ein Glücksfall: Von Kapuzinern, Benediktinern und Jesuiten umgarnt, konnten sie aus den konkurrenzierenden Heils- und Heilungsangeboten diejenigen auswählen, die ihnen zur Befriedigung ganz alltäglicher Bedürfnisse am nützlichsten erschienen. Der Einfluss der Laien auf die Ausgestaltung kirchlicher Kultformen ist daher höher zu veranschlagen, als dies die klassische Kirchengeschichte und die Konfessionalisierungsforschung getan hatten.

Barockkatholizismus – Wunderglauben – Frömmigkeit – Wallfahrt – Heiligenverehrung – Glaubenspraxis – Drei Bünde – Alpine Lebenswelt – Ordensgemeinschaften.

«Wider aller Willen disen Altar auß der Kirkhen gethon.» Pluralisation et concurrence sur le marché des miracles dans la région de Disentis (17^{ème} et 18^{ème} siècle)

La région catholique de Disentis a vécu une profonde restructuration entre 1650 et 1750. Tandis que le cloître bénédictin avec ses reliques de saints avait constitué pendant longtemps un centre religieux, de nombreux autres cultes de saints ont émergé au cours du 17^{ème} siècle dans les églises et chapelles aux alentours, dont les croyants espéraient des miracles et la grâce. L'article argumente que cette multiplication de formes culturelles catholiques est à attribuer à la concurrence au sein du catholicisme pour attirer les faveurs des croyants. Aussi bien les Bénédictins indigènes que les Capucins d'Italie ont tenté de fidéliser les laïcs à leur Ordre en proposant des pratiques culturelles prometteuses de miracles, renforçant ainsi leur propre influence au détriment de l'autre Ordre. Pour les laïcs, cette situation était une chance: séduits par les Capucins, Bénédictins et Jésuites, ils avaient l'embarras du choix face aux offres concurrentielles de salut et de guérison, choisissant celles qu'ils estimaient le plus aptes à satisfaire leurs besoins quotidiens. L'influence des laïcs sur l'arrangement des formes culturelles ecclésiastiques est plus grande que ce que l'a enseigné l'histoire classique de l'Eglise et la recherche sur la confessionnalisation.

Disentis – culte des saints – pluralisation – concurrence – influence des laïcs – 17^{ème}/18^{ème} siècle.

«Wider aller Willen diesen Altar auss der Kirkhen gethon.» Pluralizzazione e concorrenza sul mercato dei miracoli nel paesaggio di Disentis (17esimo e 18esimo secolo)

Nel periodo tra il 1650 e il 1750 circa, il paesaggio del culto cattolico di Disentis fu riorganizzato in modo radicale. Mentre per lungo tempo il fulcro religioso risiedeva nel convento benedettino con le reliquie dei suoi santi, nel corso del 17esimo secolo nelle chiese e nelle cappelle circostanti si svilupparono diversi culti di santi dai quali i credenti potevano sperare miracoli e misericordia. L'articolo argomenta che questa pluralizzazione

dei culti cattolici è da ricondurre alla concorrenza interna al cattolicesimo per ottenere il favore dei credenti. Sia i benedettini locali, sia i cappuccini giunti dall'Italia cercarono di legare i laici alla devozione specifica del loro ordine con pratiche che promettevano miracoli, per rafforzare così la loro influenza a scapito degli altri ordini. Questa situazione fu una fortuna per i laici: ricercati da cappuccini, benedettini e gesuiti, poterono scegliere, tra proposte di benedizione e guarigione concorrenti, le forme di culto che sembravano loro più utili a soddisfare i bisogni quotidiani. Per questo motivo, l'influenza dei laici sull'organizzazione delle forme di culto della Chiesa è da considerare più importante di quanto abbiano finora ritenuto la storia della chiesa classica e la ricerca sulla confessionalizzazione.

Disentis – culto dei santi – pluralizzazione – concorrenza – l'influenza sui laici – 17esimo/18esimo secolo.

«Wider aller Willen disen Altar auß der Kirkhen gethon.» Pluralisation and competition in the market for miracles in Disentis in the 17th and 18th centuries

The catholic cult of Disentis underwent a significant transformation in the period between 1650 and 1750. While the Benedictine monastery, with its relics of the monastery's saints, had long been the focus of religious activity, in the course of the 17th century many additional cults of saints came into existence in neighbouring churches and chapels so that believers could turn to these too with their hopes for miracles and other mercies. This paper argues that this increase in catholic cult forms can be traced to an internal competition for the favour of catholic believers. In an attempt to strengthen the influence of their own order at the cost of the other, both the local Benedictines and the Capuchins who arrived from Italy attempted to bind lay members of the church to their own order-specific forms of piety, proposing cult practices promising wonders. For such lay believers this situation was an ideal one: lured by Capuchins, Benedictines and Jesuits, they could choose among competing offers for healing and salvation and select propositions which seemed most useful in satisfying their quite everyday needs. In this way the lay believers had far more influence on the development of church cult forms than both traditional church history and confessional research has acknowledged.

Disentis – Cult of saints – Pluralisation – Competition – Influence of the laity – 17th & 18th centuries.

Philipp Zwysig, M.A., Doktorand am Historischen Institut der Universität Bern, Abteilung für Neuere Geschichte.

