

Individuelle Religionsfreiheit als bündnerische Errungenschaft des Jahres 1526? Eine problematische Stelle bei Durich Chiampell (Huldrycus Campellus)

Eine Diskussion beider Aspekte, die im ursprünglichen Arbeitstitel meines Beitrags genannt werden – «Durich Chiampell als Akteur und Historiograph der Reformation in den Drei Bünden» –, würde den Rahmen dessen, was hier möglich und dienlich ist, wohl sprengen.

Entfallen muss daher eine Darstellung von Campells Seelsorgepraxis in den 1550er und 1560er Jahren, als er den definitiven reformatorischen Umschwung in den Gemeinden von Susch bis Zuoz herbeiführte und allgemein das reformierte Kirchenwesen im Engadin konsolidieren half. Vertieft zu untersuchen ist stattdessen, wie Campell (um 1510 – um 1583) in seinem grossen, 1574–79 verfassten Werk *Historia Raetica* die dezisive erste Phase der Reformation in den 1520er Jahren darstellt.

Dabei wird vorausgesetzt, dass ein Autor stets auch ein Akteur ist – ein sozial Handelnder, der gemäss seinen eigenen Intentionen schreibt und dabei die Begriffe seiner eigenen Zeit verwendet. Campell gibt die Vorgänge der 1520er Jahre aus dem Abstand eines halben Jahrhunderts wieder, gewissermassen gefiltert durch die Bedürfnisse und Prioritäten der zweiten Jahrhunderthälfte.

Fragliche Behauptungen bei Campell

In *Historia Raetica*, Kap. 53 behauptet Campell: Zwischen der Ilanzer Disputation vom 7. bis 9. Januar 1526 und der Verabschiedung des Zweiten Ilanzer Artikelbriefs am 25. Juni 1526 sind im Namen der Drei Bünde weitere religions- und kirchenpolitische Erlasse von grundlegender Bedeutung ergangen. Und zwar

- ein neues Gesetz, demzufolge es jeder Person im Gebiet der Drei Bünde freistehe, sich für den römischen oder aber den evangelischen Glauben zu entscheiden. Kein Angehöriger einer dieser Religionsparteien dürfe einen Angehörigen der jeweiligen Gegenpartei beschimpfen oder verhöhnen.
- ein altes Gesetz, nunmehr bestätigt und bekräftigt: Geistliche dürfen nur die in der Heiligen Schrift enthaltene Lehre vortragen.
- als Ausfluss des oben erwähnten neuen Gesetzes: ein Verbot des Täuferniums und aller anderen Arten von Ketzerei. Verstockte Anhänger ketzerischer Irrlehren sind aus bündnerischen Landen auszuweisen.

Verdachtsmomente

Wer die Urheber dieser angeblichen Landessatzungen gewesen sein sollen, wird nicht recht klar. Campell schreibt die Gesetzgebungstätigkeit einer Gruppe von *optimates* oder *primates Raetorum* zu, wobei er je fünf Männer aus dem Gotteshausbund und dem Zehngerichtebund, hingegen nur gerade drei aus dem Oberen Bund, namentlich erwähnt. Falls damit, *pars pro toto*, der bündnerische Bundstag gemeint sein sollte, fragt es sich, weshalb Campell diese Institution denn nicht gleich beim Namen nennt – was doch allein die gehörige Legitimität gewährleisten hätte –, sondern bloss einige ihrer Vertreter erwähnt.

Dass die genannten Personen den «Beitag» oder «Kongress» gebildet haben sollten – eine Zusammenkunft der drei Bundeshäupter, unter Zuzug von drei bis fünf Honoratioren je Bund –, ist aufgrund der Quellenlage unwahrscheinlich. Der Beitag wird sonst frühestens 1531, im Zusammenhang mit dem Zweiten Müsserkrieg, erwähnt. Und gerade die drei Bundeshäupter von 1526 fehlen offenbar (soweit hier überhaupt Näheres feststellbar ist) unter den von Campell namhaft gemachten «Legislatoren». Was aber die Genannten betrifft, so erscheinen sie, wenigstens zum Teil, erst ab den späten 1530er Jahren als bündnerische Amtsträger in den Schriftquellen. Hat Campell die Namen einfach aus historischen Akten geklaut, wenn auch nicht gerade aus solchen des Jahres 1526? Darauf scheint auch der Umstand hinzudeuten, dass unser Autor für den gewichtigen Oberen Bund – wo der Archivzugang für ihn aber am schwierigsten war – am wenigsten Namen zu bieten hat.

Wenn die behaupteten Umstände der angeblichen Gesetzeserlasse schon sehr fragwürdig sind, so ist die Art ihrer Überlieferung, oder vielmehr: das Fehlen jeglicher Überlieferung vor Campell, vollends verdachterregend. Tatsächlich werden diese Erlasse in Campells *Historia Raetica* zum ersten Mal erwähnt – nur hieraus sind sie der Geschichtsforschung bekannt. Die gesiegelten Abschiede des Frühlings 1526 wären demnach verloren gegangen; ebenso aber auch jegliche Abschrift davon, ja für ein halbes Jahrhundert jede einschlägige Nachricht. Das alles ist für «öffentlich verkündete Gesetze» (*publica lex promulganda* bzw. *lex confirmata*), um die es laut Campell hier ja gehen soll, keineswegs plausibel.

These: Keine authentische Überlieferung, sondern eine anachronistische Interpolation

Dokumentarisch belegte oder auch nur durch persönliche Mitteilung verbürgte Information bildet in der fraglichen Passage offenbar nicht die Grundlage der Darstellung. Es entsteht der Eindruck, dass es dem Autor hier weniger um die Wiedergabe historischer Fakten als vielmehr um die Herstellung einer Geschichtserzählung geht, die zwei Funktionen erfüllen soll:

- a) eine narrative und logische Brücke zu bilden zwischen der Ilanzer Disputation (*Historia Raetica*, Kap. 53) und den Zweiten Ilanzer Artikeln (Kap. 54)
- b) ein Fundament historischer Legitimität herzustellen für die Praxis der führenden Bündner Synodalen in der zweiten Jahrhunderthälfte, allen voran: Campell selbst.

Zu Punkt a

Die Ilanzer Disputation vom Februar 1526, deren Verlauf Campell nach Sebastian Hofmeisters Aufzeichnungen wie auch nach mündlichen Auskünften der Beteiligten mit mancherlei Einzelheiten schildert, war in ihrem Verlauf und Ausgang kein eindeutiger Erfolg für die

evangelische Sache. Das sieht jedenfalls (auch) Campell so, wenn er fortfährt: Damit sich der Eifer, den die evangelischen Prediger in die Disputation gesteckt hatten, nicht als nutzlos und vergeblich (*otiosum cassumque*) erweise, haben jene führenden Persönlichkeiten die fraglichen «Gesetze» erlassen. Jenes «alte und nunmehr bestätigte Gesetz» über das *sola scriptura*-Prinzip unterstreicht und verbrieft denn auch prompt die in der Disputation verteidigte reformatorische Hauptthese.

Nachdem Campell die angeblichen Religionsgesetze wiedergegeben – oder eben vielmehr: postuliert – hat, stellt er den Inhalt der Zweiten Ilanzer Artikel vor, und zwar mit grosser Ausführlichkeit und Detailliertheit, indem er jeden der zwanzig Rechtssätze, gemäss der nummerierten Reihenfolge, gesondert wiedergibt. Die Sorgfalt und Genauigkeit dieses Referats kontrastiert mit der summarischen und dabei offensichtlich mehr auf rhetorische Wirkung bedachten Form, in der Campell uns jene anderen Gesetze «überliefert».

Weil Campell die *Artikel gemeiner 3 Pündtner Land* (diese deutsche Bezeichnung erscheint in seinem lateinischen Text) vom 25. Juni 1526 als bedeutende Errungenschaft betrachtet, referiert er sie zuverlässig nach der Urkunde, mit deren Text er nah vertraut ist und deren genaues Datum er, seiner Gewohnheit gemäss, auch gleich anführt. Eben dies vermag er nun aber auffälligerweise nicht zu tun mit jenen angeblichen Gesetzen, deren behaupteter Inhalt doch ebenfalls fundamental wichtig wäre.

Zu Punkt b

Mit seiner Behauptung wollte Campell offenbar eine historische Rechtfertigung schaffen für die kirchenpolitischen Bestrebungen, die er selbst und seine Mitstreiter verfolgten.

Eine Koexistenz mit den Katholiken im Dreibündestaat galt den reformierten Bündner Predikanten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts als unumgänglich (auch wenn sie Zahl und Gewicht der reformierten Gemeinden sicher gerne noch gesteigert hätten). Nicht etwa die Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, sondern vielmehr die Bekämpfung protestantischer Nonkonformisten bildete das theologisch-dogmatische Hauptziel der die Synode anführenden Prediger. In heterodoxen Kollegen erblickten die führenden Predikanten die grösste Bedrohung; konnten doch solche «Linksabweichler» die Rechtgläubigkeit, und damit letztlich den Bestand, reformierter Gemeinden von innen heraus gefährden. Als hauptsächliche «Häresien» galten Anabaptismus (Wiedertäuferi) und Antitrinitarismus (Leugnung der Dreieinigkeit, Arianismus). Ersterer war vor allem in Chur und dem übrigen Nordbünden vertreten; letzterer drohte durch italienische «Exulanten» in den Bündner Untertanenlanden und im Engadin verbreitet zu werden.

Diese Entwicklung schlug sich in verschiedenen Erlassen des Dreibündestaates nieder.

- Auf Antrag der Synode bekräftigte der Bundstag im Jahr 1570, dass in den Untertanenlanden jedermann entweder die evangelische Religion mit dem Bekenntnis der Churer Synode oder die römische Kirche mit ihrem Glaubensbekenntnis und ihren Gesetzen bekennen müsse. Abweichende Religionslehren, insbesondere Arianismus und Wiedertäuferium, wurden als Häresien bezeichnet, und deren Anhänger hatten die Ausweisung durch die weltliche Gewalt zu gewärtigen (Bundstagsprotokoll, 27. Mai – 27. Juni 1570). Im Folgejahr bestätigte der Bundstag, dass *alle secten usserhalb evangelischer und catholischer regilion [!] uß den landen verwysen werden* (5. Feb. 1571).

- Die sog. Clevner Artikel von 1585 bzw. ihre Revision von 1586 stipulierten, es *söllend die 2 religionen, namlich evangelisch und catholisch, frey sein, wie von dem altenn har kommen ist, gleich so wol in Gmeinen 3 Pünthen, als ouch in derselbigen underthonen lann-den. Also dz kein parthey die annder wéder mit wortten noch mit wérchen tratzen und stumpfieren sölle, bey peen deß lebens und confiscation der gütteren [...] Doch söllendt alle und yede anndere seckten, ußerhalb obsténnder 2 religionen, ußgeschloßen sein und in Gmeiner 3 Pünthen lannden und gepietten nit geduldet werden.*
- Eine friedliche Koexistenz zwischen reformiertem und katholischen Bekenntnis wird schon früher mit ganz entsprechenden Ausdrücken angemahnt: Die beiden Parteien sollten *des gloubens halben ein andren nitt stumpfieren noch verachten* (Bundstagsprotokoll vom 18. Jan. 1557).

Diese Beschlüsse «massieren» sich also in den 1570er und 1580er Jahren. Vor 1557 findet sich in den Quellen indes noch keine Spur von ihnen.

Unsere These lautet daher wie folgt. Um dem Handeln der reformierten Prädikanten und Staatsmänner seiner Zeit eine legitimatorische Referenz zu verschaffen, unterstellt Campell, die im eigentlichen Sinne konfessionellen – also: kirchen-staatsrechtlichen – Verhältnisse der zweiten Jahrhunderthälfte hätten sich nicht erst damals herausgebildet, sondern seien schon in der «klassischen» Reformationszeit als fundamentale Rechtsnormen verankert worden. Zu diesem Zweck spiegelt er bundestägliche Erlasse der zweiten Jahrhunderthälfte zurück in jenes bündnerische «Reformationsjahr» 1526, in dem mit dem Zweiten Ilanzer Artikelbrief ja tatsächlich grundlegende kirchenpolitische Normen aufgestellt worden waren.

Kurz: Campell lobt die «Ahnen» von 1526 für das, was sie leisteten – und er unterstellt ihnen gleich noch das, was sie nach seiner Meinung hätten leisten sollen.

Weitere Plausibilisierung der These

Die Bekämpfung heterodoxer, «häretischer» Abweichungen bildet Campells theologisches Hauptanliegen. Auf der anderen Seite anerkennt er den Grundsatz der evangelisch-katholischen Parität (im Sinne von Gleichberechtigung, wenn auch nicht von Gleichgewichtigkeit) für die Drei Bünde.

Bereits die täuferische Bewegung der 1520er Jahre schildert er in der *Historia Raetica* sehr ausführlich (Kap. 52), wobei er sie mit heftigen Ausdrücken perhorresziert und verdammt. In der übrigen – in Campells eigenen Erfahrungsraum führenden – Darstellung nimmt die Auseinandersetzung mit weiteren «Irrlehrern» und «Schwarmgeistern» immer wieder breiten Raum ein (Kap. 60, 62, 66 sowie bes. Kap. 69–70 und 78–79). Während der 1570er Jahre betätigte sich unser Autor sowohl in der Synode – zeitweilig als deren Vorsteher – wie auch als Verfasser eines dogmatischen Traktats als Vorkämpfer reformierter Rechtgläubigkeit.

Während Campell sich somit durchaus als «Ketzervertilger» charakterisieren lässt, ist er doch nicht eigentlich jener «Katholikenfresser», als der er nach oberflächlicher Annahme gelten mag. So akzeptiert er grundsätzlich die Regel der Bikonfessionalität für die Drei Bünde; er versteht diese als paritätisches Gemeinwesen – mit den Reformierten als staats-tragender Mehrheit und den Katholiken als ebenfalls staatstragender Minderheit. Seine antikatholische Polemik beschränkt sich im Wesentlichen auf Exponenten der Gegenrefor-

mation (etwa Carlo Borromeo, oder unter den Laien: Johann von Planta-Rhätzüns) sowie auf bestimmte Äusserungen der spätmittelalterlich-katholischen Volksfrömmigkeit, besonders an Wallfahrtsorten (etwa Casaccia, Ramosch, Tirano – an den entsprechenden Stellen seiner *Topographica descriptio*, dem die *Historia Raetica* vorbereitenden Werk). Derweil zeigt er ein grosses «antiquarisches» Interesse für die Geschichte katholischer Institutionen, sofern sich diese durch ein hohes Alter auszeichnen, also bereits im Frühmittelalter gegründet worden sind (Bistum Chur, Klöster Disentis und Cazis).

Bei den theologischen Streitgesprächen, die zu Campells Zeiten in den Drei Bünden stattfanden, kann man als Leser der *Historia Raetica* zwei Phasen unterscheiden (der Autor selbst macht diesen Sachverhalt nicht explizit): Während die Disputationen von Ilanz 1526 und Susch 1537/38 (Kap. 58) zwischen Evangelischen und Altgläubigen stattfanden, verliefen die Konfrontationslinien in den Religionsgesprächen von Susch 1544, Chiavenna 1549 und Lavin 1562 (Kap. 60, 62 und 66) zwischen evangelischer Ortho- und Heterodoxie. Frappant ist dabei: Die Vertreter des offiziellen synodalen Kurses, bemühten sich in den 1540er Jahren – kaum war die evangelisch-rätische Synode gegründet – sowohl in Susch wie in Chiavenna um ein Zusammengehen mit katholischen Machträgern und katholischem Klerus: zum Nachteil der «eigenen» evangelischen Nonkonformisten. Diese bemerkenswerten Vorgänge zeugen von der grossen Sorge und Erbitterung, die auf reformierter Seite über die «Häretiker» geherrscht haben muss.

Einwände und Gegeneinwände

Unsere These, dass die angeblich kurz vor dem Zweiten Ilanzer Artikelbrief 1526 erlassenen bündnerischen «Religionsgesetze» bloss eine Art Campell'scher Konjektur bilden, wird sich auf die Probe stellen lassen müssen, etwa durch folgende Fragen:

- Ist es denn nicht denkbar, dass der Grundsatz einer individuellen Glaubensfreiheit – bestehend in der freien Wahl zwischen römischer Messe und evangelischer Predigt – doch schon um 1526 als Satzungsnorm eines (kleinen, republikanischen) Staatswesens verankert wurde?
- Musste es andernfalls nicht überall, wo eine Gemeinde durch Mehrheitsentscheid über ihre Religionszugehörigkeit entschied, unweigerlich Probleme geben mit abweichenden Minderheiten innerhalb dieser Gemeinde?

Darauf wird wiederum mit folgenden Fragen zu replizieren sein:

- Bestand nicht dort, wo Gemeinden nach dem Majoritätsprinzip entschieden, gegenüber Minderheiten ganz allgemein die Erwartung, dass sie sich anpassen sollten?
- Waren zumal in den Drei Bünden, wo die Gemeinden 1524 den allgemeinen Bundsbrief aufgesetzt hatten, nicht eben diese Gemeinden derart ausschliesslich die politischen Entscheidungsträger, dass «Partikulare» (Einzelpersonen, einzelne Familien) daneben kaum noch ein partikulares Entscheidungsrecht beanspruchen durften?
- Müssen wir nicht davon ausgehen, dass in der politischen Kultur der Drei Bünde im frühen 16. Jahrhundert die korporativen Werte gegenüber den individuellen durchaus

überwogen? Sodass die kommunale Entscheidungsebene damals die massgebliche war, und auf dieser das Mehrheitsprinzip eine unhinterfragbare Selbstverständlichkeit?

- Als Vergleichsbeispiele können die «Länder» Appenzell und Glarus dienen, die 1524 bzw. 1528/29 jeweils durch Landsgemeindebeschluss die Entscheidung für den evangelischen oder aber den katholischen Glauben als ein kommunales Recht definierten. Ist es vor diesem Hintergrund plausibel, dass die Drei Bünde 1526 eine individuelle Glaubensfreiheit in Kraft gesetzt hätten?

Präzisierung der These

Damit soll keineswegs gesagt sein, dass nicht *de facto* seit den 1520er Jahren in manchen Gemeinden jeweils andersgläubige Minderheiten existierten. Dies gilt sowohl für die Drei Bünde wie auch für die genannten ostschweizerischen «Länderdemokratien», ja offenbar für jedes Gemeinwesen, das später *de iure* paritätisch, bikonfessionell war – so auch für einige Reichsstädte. Anders ausgedrückt: *De facto* existierten religiöse Minderheiten in all jenen Gemeinwesen, die weder von fürstlicher Gewalt abhängig waren noch eine «Ratsreformation» oder einen expliziten Ratsentscheid gegen die Reformation gekannt hatten. Die Minderheiten in den betreffenden Gemeinden waren aber zunächst nur geduldet. Sie durften die lokale(n) Kirche(n) nicht mitbenutzen, sondern bloss Hausandachten halten.

Einen expliziten Schutz religiöser Minderheiten innerhalb der Gemeinden, im Sinne einer staatlichen Norm, gab es in den Drei Bünden erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, nämlich ab 1557. Diese Schutznorm wurde erst dann erlassen, als im Veltlin und in Chiavenna eine Anzahl von Reformierten niedergelassen war, die in den dortigen Gemeinden jedoch allenthalben eine Minderheit bildeten und von der nunmehr einsetzenden Gegenreformation verfolgt wurden. Tatsächlich steht der Bundstagsbeschluss von 1557 im Kontext der Religionspolitik, welche die reformierten Bündner in den Untertanenlanden zu führen versuchten.

Der Minderheitenschutz wurde also erst drei Jahrzehnte nach 1526 zur staatlichen Norm der Drei Bünde. Und diese Norm entfloß – pragmatisch betrachtet – nicht einem philosophisch begründeten Postulat individueller Glaubensfreiheit, sondern den Geboten reformierter Konfessionssolidarität.

Zur Rezeption von Campells Behauptung

Campells Behauptung von den 1526 erlassenen «Gesetzen» zur individuellen Glaubensfreiheit und konfessionellen Parität, zur rechten Lehre und zur Ketzerbekämpfung hat in der bündnerischen Historiographie insgesamt nur sehr wenig Aufmerksamkeit gefunden. Dies wohl eben deshalb, weil die Behauptung kaum mit den zeitgenössischen Quellen in Übereinstimmung zu bringen ist. Nachdem der reformierte Kirchenhistoriker P. D. Rosius à Porta die Behauptung 1771 aufgriff, gestützt allein auf Campell und in teilweise wörtlicher Anlehnung an diesen, hat dies in jüngster Zeit auch noch Martin Bundi getan. Bundi misst den von Campell behaupteten Erlassen eine sehr grosse Tragweite bei, vermag sie aber bisher nicht einleuchtend in die Überlieferungssituation von 1526 zu integrieren.

Schluss

Wie wahrscheinlich ist es, dass der bündnerische Kommunalstaat bereits 1526 die individuelle Glaubensfreiheit – als Freiheit der Wahl zwischen evangelischem und katholischem Glauben –, verbunden mit einem Verbot aller Lehrabweichungen, zur Satzungsnorm erheben hätte? Allein schon die Quellenlage – der einschlägig interessierte und engagierte Campell, ein halbes Jahrhundert *post factum* (oder eher: *post fictum*), als einziger «Zeuge» – gibt hier Anlass zu schwersten Zweifeln. Die Anzeichen, dass eine anachronistische Interpolation vorliegt, sind zahlreich und stark. Diese Zweifel einfach zu unterdrücken, diese Anzeichen willentlich zu übersehen, wäre wider das Gewissen des Historikers gehandelt.