

Daniel Sidler **HEILIGKEIT**

AUSHANDELN

Katholische
Reform und lokale
Glaubenspraxis in der
Eidgenossenschaft



HISTORISCHESTUDIEN **campus**

Heiligkeit aushandeln

Campus Historische Studien
Band 75

Herausgegeben von Monika Dommann, Rebekka Habermas, Stefan Rebenich,
Frank Rexroth, Malte Thießen und Michael Wildt

Wissenschaftlicher Beirat
Ludolf Kuchenbuch, Jochen Martin, Heide Wunder

Daniel Sidler ist Historiker und hat mit der vorliegenden Studie an der Universität Bern promoviert.

Daniel Sidler

Heiligkeit aushandeln

Katholische Reform und lokale Glaubenspraxis
in der Eidgenossenschaft (1560–1790)

Campus Verlag
Frankfurt/New York

ISBN 978-3-593-50820-7 Print
ISBN 978-3-593-43751-4 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2017 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagmotiv: Bruder Klaus von Flüe in der Helvetia Sancta (1648), Radierung von Rudolf Meyer © Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort.....	9
Einleitung.....	11
1. Lokale Religiosität und universaler Katholizismus in der Frühen Neuzeit: Situierung im Forschungskontext.....	14
2. Gnadenorte und Gnadenlandschaften in ihren translokalen Verflechtungen: Untersuchungsgegenstand und methodische Zugänge.....	27
3. Heiligkeit als Aushandlungsprozess: Fragestellung und Aufbau der Studie.....	38
I. Wie im Himmel Roms, so auf eidgenössischen Erden? Heilighimmel und Gnadenlandschaften	45
1. Die Ordnung des Himmels: Die katholische Reform und die Hierarchie der Heiligen	46
1.1 Der Himmel Roms: Die päpstliche Kurie als Stifterin und Hüterin der Himmelsordnung	46
1.2 Der Himmel über der Eidgenossenschaft: Lokale Adaptationen...	60
2. Himmel auf Erden: Von einzelnen Wallfahrtsorten zu Gnadenlandschaften	73
2.1 Kontinuität und Innovation: Frühchristliche und mittelalterliche Heilige in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft	75
2.2 Ferne in der Nähe: »Fernwallfahrten« ins nahe Umland.....	102
2.3 Vielselige Eidgenossen: Tod im Ruf der Heiligkeit und die Konstruktion von Heiligen	121
3. Zu Gast bei Heiligen: Integration, Ausgrenzung und Überformung der Vielseligen	142

3.1	Der Gast als »gran' santo«: Bruder Klaus, Maria und San Carlo Borromeo in Sachseln	144
3.2	Ein geduldeter Gast: Bruder Hans Wagner, Maria Loreto und der Heilige Felix in Hergiswald	168
3.3	Der Gast als inoffizieller Kirchenpatron: Der unheilige Alleingang von Bruder Konrad Scheuber in Wolfenschießen	178
3.4	Ein hochwillkommener Gast: Petrus Canisius in Freiburg	186
3.5	Ein störender Gast: Translationen als Übersetzungen von Reliquien in Dinge	197
II.	Hand in Hand mit den Heiligen: Zum Erfahren und Vermitteln von Gnade	205
1.	Gnade erfahren: Interaktionen von Menschen, Heiligen und Vielseligen	207
1.1	Gnade und Gnadenerfahrung: Begriffe, Typen und theologische Standpunkte	207
1.2	Gnadenräume als Erfahrungsräume: Die Heiligkeit der Dinge	236
1.3	Gnadenlandschaften als Erfahrungsräume: Himmlische Gnade und irdische Gelüste auf Prozessionen, Kreuzgängen und Wallfahrten	261
1.4	An der Schnittstelle von kollektiven und individuellen Gnadenerfahrungen: Bruderschaften und Gnadenorte	274
2.	Gnade vermitteln: Kirchliche Reformkräfte als Mittler zwischen Gläubigen und Heiligen	288
2.1	Heilige und heiligmäßige Ordensbrüder: Die Orden und ihr eigenes Gnadenrepertoire	290
2.2	Lokale Interessen und konfessionelle Normen: Zum Umgang der Reformorden mit dem eidgenössischen Gnadenangebot	324
III.	Von eidgenössischen Erden in den Himmel Roms? Selig- und Heiligsprechungen	357
1.	Himmlische Anliegen: Die eidgenössischen Selig- und Heiligsprechungskandidaten	361
1.1	Vom hoffnungsvollen Kanonisationskandidaten zum casus exceptus: Bruder Klaus von Flüe	361
1.2	Ein Jesuitenkandidat auf eidgenössischen Erden: Petrus Canisius	365

1.3	»Alte« Heilige als »späte« Vielselige: Idda von Toggenburg und Burkard von Beinwil.....	367
2.	Irdische Geschäfte: Akteure im Dienst der Vielseligen und Praktiken des Verhandeln.....	373
2.1	Translokale Unternehmungen: Die Kreise der Supplikanten und Unterstützer.....	374
2.2	Verhandlungen mit Rom in einem System der »Gelegenheitsdiplomatie«.....	407
3.	Unvollendete Heilige: Die Selig- und Heiligsprechungs- verfahren in Rom zwischen Kultapprobation und Scheitern.....	448
3.1	Unbestätigte Heiligkeit: Die eidgenössischen Vielseligen im Urteil Roms.....	449
3.2	Zwischen Orakelspruch und Hierarchieschutz: Römische Entscheidungspraktiken und eidgenössische Perzeptionen.....	461
Fazit	469
1.	Akteure und Praktiken im Prozess des Aushandeln von Heiligkeit.....	470
2.	Die Kategorie der Vielseligen als Charakteristikum des frühneuzeitlichen Katholizismus.....	474
Anhang	479
	Karten und Katalog der Gnadenorte.....	480
	Anmerkungen und Legende.....	480
1.	Luzern.....	482
2.	Uri.....	488
3.	Schwyz (und Abtei Einsiedeln sowie Republik Gersau).....	490
4.	Obwalden (und Abtei Engelberg).....	493
5.	Nidwalden.....	496
6.	Zug.....	499
7.	Solothurn.....	501
8.	Freiburg.....	503
9.	Appenzell Innerrhoden.....	506
10.	Gemeine Herrschaften.....	508

Abkürzungen.....	514
Abbildungsverzeichnis	516
Quellen- und Literaturverzeichnis.....	518
Quellen.....	518
Sekundärliteratur	532
Personen- und Ortsregister	579

Vorwort

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die geringfügig überarbeitete Fassung der Dissertation, die ich 2016 an der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern eingereicht und verteidigt habe. Wie jede Dissertation hat auch die meine von der ersten Projektskizze bis zur Drucklegung einen langen Weg zurückgelegt, der für mich meistens spannend und manchmal beschwerlich war, auf dem mich jedoch stets zahlreiche Menschen wohlwollend begleiteten. Es ist mir ein großes Anliegen, jenen Personen und Institutionen, die in besonderem Maße zum Gelingen der Arbeit beigetragen haben, namentlich zu danken.

Dank gebührt allen voran meinem Doktorvater Christian Windler, der mich seit meinen frühen Studienjahren gefördert und in vielfältiger Weise unterstützt hat. Er hat das Projekt nicht nur angeregt und für ideale Rahmenbedingungen gesorgt, sondern stand mir während des gesamten Arbeitsprozesses in allen Belangen hilfsbereit zur Seite. Kaspar von Greyerz danke ich für die Übernahme des Zweitgutachtens und seine Hinweise, die ich für die Drucklegung noch einarbeiten konnte. Danken möchte ich auch Stefan Rebenich für seine Anregung, das Manuskript in die »Historischen Studien« aufzunehmen, und den übrigen Reihenherausgebern für ihre Einwilligung in diesen Vorschlag. Jürgen Hotz danke ich für die engagierte und umsichtige Betreuung der Publikation.

Nicht möglich gewesen wäre dieses Projekt ohne die finanzielle Unterstützung durch verschiedene Institutionen und Stiftungen: Der Janggen-Pöhn Stiftung verdanke ich die Finanzierung erster Archivrecherchen, dem Schweizerischen Nationalfonds eine Stelle im Rahmen des Projekts »Lokale Frömmigkeitskulturen und translokaler Katholizismus« und der Dr. Joséphine de Karman-Stiftung ein Stipendium zur Fertigstellung des Manuskripts.

Die Arbeit am Projekt hat mich im Laufe der Jahre in zahlreiche Archive und einige Museen geführt, wo ich von engagierten und interessierten Fachpersonen offen empfangen wurde. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Namentlich danken möchte ich Urs Siblinger, dem Leiter des Museums Bruder Klaus Sachseln, der mir bereits früh im Projekt die Möglichkeit bot, eine kleine Ausstellung zum Thema mitzugestalten.

Dankbar bin ich, dass ich unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Lehrstuhl für Neuere Geschichte der Universität Bern Freundinnen und Freunde gefunden habe, auf deren Unterstützung ich bei den zahlreichen Fragen, die ein Dissertationsvorhaben mit sich bringt, zählen durfte. Für Hinweise und kritische Gegenlektüren danke ich Andreas Affolter, Samuel Weber und Philipp Zwysig. Ganz besonders dankbar bin ich Nadine Amsler und Nadir Weber, die das Projekt vom ersten Antragsentwurf bis zur Fertigstellung begleitet, mit ihren stets wohlwollenden Ratschlägen viel zum Vorankommen beigetragen und sich zum Schluss die Zeit genommen haben, große Teile des Manuskripts zu lesen.

Überaus dankbar bin ich auch Bernhard Stöckli, der mit viel Liebe zum Detail die Karten im Anhang erstellt und mich ganz nebenbei in die spannende Welt der Kartographie eingeführt hat. In der Endphase des Projekts unverzichtbar war ebenso die Hilfe von Tobias Wiederkehr, der mit großer Akribie die Bibliographie und die Fußnoten überarbeitet hat. Wenn sich schließlich die sprachlichen Ungereimtheiten in diesem Buch in Grenzen halten, so ist dies zu einem großen Teil das Verdienst von Gerda Baumgartner, Judith Ehrensperger und Franziska Moor, die den Text sorgfältig lektoriert haben.

Zum Scheitern verurteilt ist jeder Versuch, in Worten zum Ausdruck zu bringen, wofür ich Judith darüber hinaus alles danken möchte. Sie hat mich immer wieder in irdische Gefilde zurückgeholt, wenn ich allzu sehr im Heiligenhimmel schwebte, mir die Hand gereicht, wenn ich am Aushandeln der Heiligkeit zu verzweifeln drohte, und mich auf all meinen gedanklichen und physischen Reisen – nicht nur jenen nach Rom – begleitet.

Herzlich danken möchte ich nicht zuletzt meinen Eltern Max und Lucia Sidler. Interessiert und verständnisvoll haben sie mich während des gesamten Studiums in allen Belangen unterstützt und geduldig darauf gewartet, bis die Gedanken ihres Sohnes nun zwischen zwei Buchdeckel passen. Lucia, Max und Judith widme ich diese Arbeit in tiefer Dankbarkeit.

Einleitung

Am 3. Dezember 1680 bereitete die Stadt Luzern ihrem Herrscher, unter dessen Protektion sie sich einige Jahre zuvor gestellt hatte, einen großen Empfang. Die Gassen waren herausgeputzt, der städtische Rat und kirchliche Amtsträger versammelt, Ordnungshüter positioniert und die Menschen aus der Stadt, dem Umland und den benachbarten katholischen Orten herbeigeströmt. Als das Geläut der Glocken sämtlicher Luzerner Kirchen die Ankunft des neu einziehenden Machthabers signalisierte, holten ihn die Luzerner bei der Peterskapelle ab, von wo ihn, prachtvoll mit Gold und Edelsteinen geschmückt, Patres des städtischen Jesuitenkollegiums auf einer Sänfte in einer Prozession durch die Stadt führten. An der Spitze des Umzugs ging ein junger, als Schutzengel verkleideter Mann, der symbolisierte, dass Stadt und Landschaft sich umfassenden himmlischen und irdischen Beistand von ihrem Protektor erhofften. Hinter ihm marschierten in festgelegter Ordnung zunächst, den Rosenkranz betend, die Schüler des Jesuitenkollegiums und, Heiligenstatuen in die Höhe haltend, die Mitglieder der vier städtischen marianischen Kongregationen. Anschließend zeigten als Heiden und als indische und japanische Könige verkleidete Prozessionsteilnehmer, wie weltgewandt und weitgereist der in Luzern einziehende Machthaber war. Ein von acht Pferden aus dem Stall des savoyischen Gesandten gezogener Wagen trug ein silbernes Bildnis des Herrschers und ein Dekret, das den Protektor als authentisch und glaubwürdig auswies. Weitere Ordens- und Weltgeistliche gaben sich die Ehre, Trompeter und andere Musikanten begleiteten den feierlichen Zug, es folgte der Herrscher selber auf seiner Sänfte, hinter ihm die Chorherren, der städtische Rat und schließlich die Bevölkerung. Die Prozession endete nach einer Stunde vor der Jesuitenkirche, wo Hochamt und Vesper gefeiert wurden, die ein achttägliches, mit allen religiösen Würden begangenes Freudenfest einleiteten.¹

¹ Die Schilderungen folgen: ARSI, G. Sup. 76, fol. 126r–130v, *Litterae annuae Luzern 1680*, fol. 128v–130r.

Mit dieser Prozession empfing Luzern natürlich keinen weltlichen Herrscher oder Machthaber, und schon gar keinen, der leibhaftig auf der Sänfte gesessen hätte. Auf jener Trage lag vielmehr eine Blutpartikel des vor mehr als hundert Jahren in Indien verstorbenen, 1622 vom Papst in Rom zum Heiligen gekrönten Franz Xaver. Luzern hatte den ersten jesuitischen Asienmissionar, den die katholische Kirche als »Missionar der Inder« verehrt, 1654 zu seinem Schutzpatron gewählt² und ihm 1677 die neu gebaute Jesuitenkirche geweiht. Die Blutpartikel, die in der Prozession von der Peterskapelle, wo sie einige Tage aufbewahrt worden war, an ihren Bestimmungsort überführt wurde, verdankte Luzern dem Jesuitenpater Alois Konrad Pfeil, der um die Jahreswende 1676/77 nach mehreren Jahren am Luzerner Kollegium in die Überseemission nach Brasilien aufgebrochen war.³ Pfeil hatte die Reliquie in Lissabon von einem Ordensbruder erhalten, der sie wiederum in Goa vom Vorsteher des dortigen Kollegiums geschenkt bekommen hatte. Via Ordensgeneral und Domherren von Besançon übermittelte Pfeil die kostbare und authentifizierte Reliquie schließlich den Luzerner Jesuiten.⁴ Luzern erhielt damit einen kleinen Teil des über die halbe katholische Welt verteilten Leichnams: Der Hauptteil des Körpers befand sich seit 1554 in Goa, der rechte Unterarm war 1615 nach Rom in die Jesuitenkirche Il Gesù überführt worden, der rechte Oberarm war auf die Kollegien von Malakka, Makao und Cochin verteilt, eine andere Armpartikel befand sich in Köln, ein Ohr in Lissabon, ein Stück des Brustbeins in Tokio, ein halber Zeh an Xavers Geburtsort Javier – die Liste ließe sich fortsetzen.⁵

In der Luzerner Jesuitenkirche war Xavers Blutpartikel, die fortan in einem Reliquiar aufbewahrt und einmal jährlich auf dem Altar ausgestellt wurde, nicht die einzige als authentisch verehrte Heiligenreliquie. Mit dem Bau der neuen Kirche konnte auch ein anderer heiliger Gegenstand, den die Jesuiten bereits 1580 erhalten hatten, erstmals in einer eigenen Seitenkapelle öffentlich ausgestellt werden. Es handelte sich bei dieser Reliquie um den

2 Die Wahl wurde am 14.9.1654 von der Ritenkongregation bestätigt. Vgl. ACCS, Decreta Lit. 1654–1658, fol. 40r.

3 In den *Litterae annuae* wird jeweils das Jahr 1676 genannt; am 16.1.1677 schickte Pfeil jedoch noch einen Brief an die Ordenskurie, in dem er, sich seiner Spanischkenntnisse rühmend, seine Hoffnung zum Ausdruck brachte, bald in die Mission aufbrechen zu dürfen (in: ARSI, G. Sup. 10, fol. 314r).

4 Zum Weg der Reliquie vgl. auch die auf obigem Eintrag in den *Litterae annuae* basierende Schilderung in: Collegium Societatis IESV Lucernense (Hg.), *Erneuerung der Innbrünstigen Andacht* (1748), 24–26.

5 Vgl. für diese Zusammenstellung Osswald, *Entstehung einer Ikonographie*, 65.

Rock von Bruder Klaus von Flüe (1417–1487), dem in der ganzen Eidgenossenschaft bekannten Eremiten aus Sachseln in Obwalden, der erst kurz vor der Weihe der Luzerner Jesuitenkirche von der römischen Kurie seliggesprochen worden war. Anlässlich jener Weihe hatten die Jesuiten auch Bruder Klaus' Rock in einer Prozession durch die Stadt getragen.⁶ Dem Ziel einer weltweiten Verehrung nach dem Vorbild Franz Xavers kam Bruder Klaus damit einen kleinen Schritt näher: Nachdem sich seine kultische Verehrung zuvor vorwiegend auf die Pfarrei Sachseln, in deren Pfarrkirche sein Leichnam begraben lag, konzentriert hatte, war diese Seitenkapelle in der Franz Xaver-Kirche der zweite Ort in einem Kirchenraum, an dem eine seiner Reliquien dauerhaft zu sehen war – gute Voraussetzungen also, um den Papst alsbald von seiner Heiligkeit zu überzeugen.

Beide Dinge, die Blutpartikel von Franz Xaver und der Eremitenrock von Bruder Klaus von Flüe, blieben nicht lange wirkungslos, sondern wurden an ihrem neuen Bestimmungsort sogleich »wundertätig«: Noch während der Feierlichkeiten im Dezember 1680 ereigneten sich einige wundersame Geschehnisse, die die Jesuiten in ihrem Jahresbericht verzeichneten. Eine Frau beispielsweise, die ein Bild des Heiligen, das sie zuvor mit der Blutpartikel – respektive wohl deren Reliquiar – berührt hatte, auf den Kopf ihres Kindes legte, berichtete, dass ihr Kind darauf in einen wohlthuenden Schlaf gefallen sei, nachdem es zuvor »ein halbes Jahr wegen schrecklichem Weinen und starken Kopfschmerzen« nicht hatte schlafen können.⁷ Und am Altar von Bruder Klaus zeugten in den folgenden Jahren Kerzen und Motivgaben von der Hilfe, die die Luzerner Bevölkerung in ihren Nöten von diesem Seligen erhalten hatte.⁸

Ein in der gesamten katholischen Welt verehrter, vom Papst gekrönter Heiliger, der, repräsentiert durch eine aus Goa via Lissabon importierte Blutpartikel, in Luzern fast wie ein König empfangen wurde; der Rock eines Obwaldner Seligen, von dessen Heiligkeit die katholischen Eidgenossen die römische Kurie zu überzeugen versuchten – beides Reliquien, die Wunder wirkten, die heilten und von alltäglichen Sorgen befreiten: Mit diesem Blick auf jenen Dezembertag im katholischen Vorort Luzern und in die dortige Jesuitenkirche sind die Themen und Interessen dieser Studie bereits genannt.

6 Vgl. ARSI, G. Sup. 74, fol. 223r–225v, *Litterae annuae Luzern 1671*, fol. 225r. Die Geschichte des Rocks von Bruder Klaus wird in Kapitel II.2.2.2 (S. 337ff.) weiter ausgeführt.

7 ARSI, G. Sup. 76, fol. 126r–130v, *Litterae annuae Luzern 1680*, fol. 130r: »somnum à medio anno miserabili fletu, et dolore capitis turbatum«.

8 Vgl. etwa ARSI, G. Sup. 75, fol. 294v–297v, *Litterae annuae Luzern 1672*, fol. 297r.

Es geht in den folgenden Kapiteln um den frühneuzeitlichen Katholizismus als eine weltumspannende Religion mit universalem Anspruch. Es geht um lokale Traditionen in den katholischen Orten der Eidgenossenschaft, die in die Kirche integriert, bestenfalls sogar auf eine globale Ebene gehoben werden sollten. Es geht um die Zirkulation katholischer »Heilsgüter«, um Blutpartikeln, Röcke, Bilder und andere Dinge, die Wunder wirkten. Es geht um Heilige, Selige und heiligmäßige Figuren, die nicht nur tugendhafte Vorbildkatholiken oder bloß auf Bildern präsente Gestalten waren, sondern bedeutende Akteure, mit deren Eingreifen in ihr Leben die Menschen in der Frühen Neuzeit jederzeit rechneten. Es geht damit letztlich um die Frage, was Heiligkeit in der frühneuzeitlichen katholischen Eidgenossenschaft bedeutete. Bevor wir uns der genauen Begrifflichkeit, den methodischen Zugängen und der Anlage der Studie zuwenden, soll dieses Erkenntnisinteresse zunächst im Kontext neuerer Forschungen zum frühneuzeitlichen Katholizismus situiert werden.

1. Lokale Religiosität und universaler Katholizismus in der Frühen Neuzeit: Situierung im Forschungskontext

Mit dem Interesse an lokalen Formen katholischer Religiosität einerseits, am universalen Anspruch der katholischen Kirche andererseits, knüpft die Arbeit an zwei Tendenzen in der Erforschung des frühneuzeitlichen Katholizismus an. Die These einer »Universalisierung« römischer Normen, die am Konzil von Trient (1545–1563) beschlossen worden war, war bereits im Konfessionalisierungsparadigma angelegt, das seit den 1970er Jahren die Forschung vor allem im deutschsprachigen Raum wesentlich prägte. Dieses Paradigma, unter dem – im Unterschied zu älteren kirchengeschichtlichen Ansätzen⁹ – kein rein innerkirchlicher Vorgang, sondern ein sozialgeschichtlicher Prozess verstanden wurde, beschrieb in seiner ursprünglichen, von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling geprägten Form einen alle Konfessionen betreffenden gesellschaftlichen Fundamentalvorgang, bei dem die Kirchen ab Mitte des 16. Jahrhunderts in Abgrenzung zueinander und mit

⁹ Für diese kirchengeschichtliche Perspektive vgl. beispielsweise Jedin, *Katholische Reformation*; Zeeden, *Entstehung der Konfessionen*.

Hilfe der entstehenden Staaten die neuen konfessionellen Normvorstellungen universal durchzusetzen versuchten. Dies habe, so Reinhard und Schilling, europaweit zu einer Disziplinierung und Homogenisierung der Untertanen geführt.¹⁰

Das Konfessionalisierungsparadigma wurde, obwohl zumindest in der katholischen Variante mittlerweile zum »Epochenphänomen« aufgestiegen,¹¹ in den letzten zwei Jahrzehnten nuanciert und teilweise auch heftig kritisiert.¹² Für die protestantische Seite bemängelt beispielsweise Heinrich Richard Schmidt die Vernachlässigung der im Alltag präsenten christlichen Kultur durch die Konfessionalisierungsforschung und schlägt ausgehend von seinen Studien zu den Berner Chorgerichten die »lokal eingebettete Gesellschaft« als Alternative zum Etatismus vor.¹³ Mit Blick auf die katholische Kirche und Kultur kritisiert Peter Hersche sowohl den Etatismus als auch die angeblich sozialdisziplinierende Wirkung der neuen tridentinischen Normen. Der These, dass sich die Konfessionen in gleichförmigen Prozessen entwickelten und funktional äquivalente Disziplinierungsinstrumente herausbildeten, hält Hersche – an die Zwei-Kulturen-These Max Webers anknüpfend – den »Barockkatholizismus« als charakteristische katholische Kultur entgegen, die sich durch einen weitgehenden Verzicht auf Verhaltensdisziplinierungen und durch »Muße und Verschwendung« gekennzeichnet habe.¹⁴ Auch Kaspar von Greyerz warnt vor einer funktionalistischen

10 Konzise zusammengefasst sind die (frühen) Thesen des Konfessionalisierungsparadigmas etwa in Reinhard, *Sozialdisziplinierung*, sowie in Schilling, *Konfessionalisierung im Reich*. Zum Zusammenspiel von Konfessionalisierung und Staatsbildung vgl. zuvor bereits Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung*; Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung*. Einen Überblick über frühe, von der Konfessionalisierung angeregte Studien zur Erforschung katholischer Religiosität gibt der Sammelband Reinhard/Schilling (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, darin paradigmatisch vor allem Reinhard, *Was ist katholische Konfessionalisierung?* Zum Zusammenspiel von Kirche und Staat vgl. als Überblick auch ders., *Glaube und Macht*.

11 So bei Holzem, *Katholische Konfessionalisierung*. Auch Helga Schnabel-Schüle betrachtet in ihrer Bilanz zur Konfessionalisierungsforschung den dadurch beschriebenen Vorgang als einen der zentralen Schlüsselprozesse der Frühen Neuzeit. Vgl. Schnabel-Schüle, *Vierzig Jahre Konfessionalisierungsforschung*.

12 Für einen neueren, kritischen Überblick über die Erträge des Konfessionalisierungsparadigmas vgl. die Beiträge in Brockmann/Weiß (Hg.), *Konfessionalisierungsparadigma*.

13 Vgl. Schmidt, *Dorf und Religion*. Vgl. auch ders., *Sozialdisziplinierung*, wo Schmidt seine These der »Selbstregulierung« der Untertanen präzisiert und dazu anregt, Konfessionalisierung als kommunalen Vorgang zu beschreiben.

14 Vgl. Hersche, *Muße*, der damit die These von Max Weber (Weber, *Die protestantische Ethik*), um die katholische Seite ergänzt. Wolfgang Reinhard wiederum sieht in einer Besprechung

Herangehensweise und einer etatistischen Sicht bei der Erforschung des frühneuzeitlichen Katholizismus und regt stattdessen dazu an, die alltägliche religiöse Praxis in den Blick zu nehmen.¹⁵

Die Werke von Peter Hersche und Kaspar von Greyerz sind Ausdruck einer Tendenz, die Verankerung von Glaubensvorstellungen und -praktiken in den lokalen Lebenswelten ins Zentrum der Untersuchung zu rücken und nach der gestaltenden Rolle der »einfachen Gläubigen« bei der Entstehung katholischer Konfessionskulturen zu fragen. Die Vorstellung, dass sich nach dem Konzil von Trient eine katholisch-konfessionelle Großgruppe herausgebildet habe, wird dadurch in Frage gestellt und stattdessen die Herausbildung verschiedener »Katholizismen« propagiert, die sich je nach Region oder der Verankerung in der lokalen Lebenswelt unterscheiden.¹⁶ So spricht Marc Forster unter Berücksichtigung der kommunalen Vorgänge im Reich von einem »local Catholicism«, der nicht aus den Glaubensvorstellungen der politischen oder religiösen Eliten, sondern aus jenen der lokalen Bevölkerung hervorging.¹⁷ Konfessionalisierung wird dabei, sofern der Begriff in

des Werks Hersches »Barockkatholizismus« als katholische Ausdrucksform der Konfessionalisierung, die nicht auf die Durchsetzung tridentinischer Reformen reduziert werden dürfe, sondern als langfristiger Prozess der Selbstbehauptung und Identitätsbildung verstanden werden müsse. Vgl. Reinhard, *Barockkatholizismus statt Konfessionalisierung?*

15 Vgl. von Greyerz, *Religion und Kultur*. Für eine kultugeschichtliche Öffnung des Konfessionalisierungsparadigmas plädieren auch Flüchter, *Konfessionalisierung*, und Brademann, *Konfessionalisierung*. Für einen Überblick über die englischsprachige Forschung, wo die mittlerweile auch im deutschsprachigen Raum häufig verwendete Bezeichnung »early modern catholicism« (»frühneuzeitlicher Katholizismus«), die vor allem von O'Malley geprägt wurde, geläufiger ist, vgl. O'Malley, *Trent and all That*, sowie die Beiträge in Comerford/Pabel (Hg.), *Early Modern Catholicism*.

16 Vgl. Reinhardt, *Katholizismus und Katholizismen*. Hsia, *Gegenreformation*, schlägt eine Dreiteilung in *ecclesia triumphans*, *ecclesia militans* und *ecclesia afflicta* vor. Auch Kaspar von Greyerz und Peter Hersche plädieren in den bereits erwähnten Werken dafür, den Katholizismus nicht als einheitlichen Block zu betrachten, sondern – ähnlich wie bei den reformierten Konfessionen – theologische, soziale oder regionale Varianten zu beleuchten. Hersche, *Müsse*, 112–152, spricht von verschiedenen regionalspezifischen »Katholizismen«, wobei er speziell die Sonderrolle des Gallikanismus herausstreicht. Vgl. hierzu bereits Hersche, »Klassizistischer Katholizismus«. Für den Zusammenhang von Kirche und regionaler Identität vgl. zudem die Beiträge in Dingel/Wartenberg (Hg.), *Kirche und Regionalbewusstsein*.

17 Vgl. Forster, *Catholic Revival*. Zur lokalen Ausprägung katholischer Religiosität vgl. bereits Christian, *Local Religion*, zu Spanien. Christian sieht eine »lokale Religion«, die von allen sozialen Gruppen geteilt wurde, sich aber von den Vorstellungen der offiziellen Kirche unterschied. Luria, *Territories of Grace*, erachtet den Begriff »village religion« als geeigneter als »popular religion«, weil darunter einfach die Religion derjenigen zu fassen sei, die in der Dorfgemeinschaft lebten.

diesen Studien verwendet wird, nicht mehr als von oben gesteuerter Vorgang, sondern als Interaktionsverhältnis zwischen den unterschiedlichen an der Reform partizipierenden Akteuren und als ergebnisoffener Prozess aufgefasst, in den, so etwa Andreas Holzem, »die konfessionelle Großkirche, der Staat, aber auch die aus lokalen Lebenswelten zusammengesetzte Gesellschaft je eigene Elemente einbrachten«.18 Auch die Rolle kirchlicher Reformkräfte wie der Jesuiten und der Kapuziner erscheint in diesen Studien in einem neuen Licht. Statt in ihnen ausschließlich »Agenten der Konfessionalisierung« zu sehen,19 betonen Untersuchungen wie jene von Dominik Sieber zu den Jesuiten in Luzern und von Hillard von Thiessen zu den Kapuzinern in Freiburg und Hildesheim die intermediäre Rolle der Orden zwischen kirchlichen und lokalen Glaubensvorstellungen und ihre Flexibilität im Umgang mit traditionellen Vorstellungen und Praktiken.20

Wenn die »konkrete Glaubenspraxis« in diesem Sinn als »Ergebnis eines Aushandlungsprozesses« beschrieben wird, »der mehrere Gruppen und Ebenen involvierte, und das lokal erheblich variieren« konnte,21 so entsprach das Ergebnis dieses Prozesses nicht einer konfessionell homogenen Kultur. Vielmehr bildeten sich im Zuge der Reformbestrebungen hybride und mehrdeutige Glaubenspraktiken heraus. So wurden in der katholischen Religiosität außerkirchliche Spezialisten wie etwa Wahrsager nie vollständig von kirchlich gebundenen Praktiken verdrängt, sondern zeigen im Gegenteil, wie

18 Holzem, *Religion und Lebensformen*, 13. Zu einem ähnlichen Befund kommt auch Alexander Jendorff in seinen Forschungen zum Erzstift Mainz. Auch Jendorff, *Reformatio Catholica*, 528f., betont, dass die katholische Reform »nicht nur aus elitär-obrigkeitlichen Reformideen und herrschaftlichen Reformhandlungen« bestand, sondern sich »im Spannungsfeld der Interessen der verschiedenen Systempartizipanten« entwickelte. Zu den vielfältigen Umsetzungen der tridentinischen Normen vgl. zudem Molitor, *Die untridentinische Reform*.

19 So etwa bei Schilling, *Konfessionalisierung des lateinischen Christentums*, 111.

20 Vgl. Sieber, *Jesuitische Missionierung*, von Thiessen, *Kapuziner*. Besonders betont wird der »Aushandlungsprozess« zwischen kirchlichen Akteuren wie den Reformorden und lokalen Gesellschaften zudem in Forschungen zur außereuropäischen Mission. Vgl. etwa am Beispiel von Bestattungsriten in China Standaert, *Interweaving*; zu südchinesischen »local Christianities« vgl. zudem Menegon, *Ancestors, Virgins and Friars*; für die intermediäre Rolle der Orden in Indien Županov, *Disputed Mission*; dies., *Missionary Tropics*; für das Safavidenreich Windler, *Konfessioneller Anspruch*, und ders., *Katholische Mission*.

21 Pfister, *Einleitung*, 15. Die Beiträge in diesem Band (Jäger/Pfister [Hg.], *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt*) stellen paradigmatisch die geschilderten Aushandlungsprozesse ins Zentrum. Wie zahlreiche andere Studien weist auch Pfister ausgehend von seinen Forschungen zu den Drei Bünden darauf hin, dass der Zusammenhang von Konfessionalisierung und Staatsbildung nicht haltbar ist. Vgl. zuletzt Pfister, *Konfessionskirchen*.

nahe kirchliche und magische Praktiken in der frühneuzeitlichen Lebenswelt beieinanderlagen.²² Auch im Grenzraum zwischen den Konfessionen bildeten sich Phänomene der Transkonfessionalität und Kulturen der Ambiguität heraus, wie neuere Forschungen zu Konversionen und zu konfessionellen Grenzgängern zeigen.²³

Während die genannten Arbeiten die dem Konfessionalisierungsparadigma inhärente These einer tatsächlichen Universalisierung und Standardisierung der nachtridentinischen Kirche und Kultur nuancieren, stellen verschiedene neuere Studien die globale Vernetzung und den universalen Anspruch des frühneuzeitlichen Katholizismus ins Zentrum ihrer Untersuchung. Die Globalität im Sinne der Vernetzung verschiedener Missionsgebiete und der Interdependenzen zwischen inner- und außereuropäischer Mission steht etwa am Ausgangspunkt der Studie von Luke Clossey, der im Ziel der Rettung von Seelen die Gemeinsamkeit der in unterschiedlichen Erdteilen tätigen Missionare und darin auch das entscheidende Charakteristikum des frühneuzeitlichen Katholizismus sieht.²⁴ Mit dem universalen Anspruch des Jesuitenordens und der damit verbundenen Herrschafts- und Regierungspraxis beschäftigt sich Markus Friedrich, der – bei allen Einschränkungen hinsichtlich der effektiven Funktionsweise – auf das beträchtliche Ausmaß an papierbasierter Zentralverwaltung und auf deren flexible Handhabung durch die Ordensoberen hinweist.²⁵ Stärker an den Grenzen des universalen Anspruchs sind Studien interessiert, die sich mit der Frage nach der

22 Vgl. von Greyerz, *Grenzen*. Kaspar von Greyerz zieht aus diesem Grund den Begriff »Religionsgeschichte« jenem der »Frömmigkeitsgeschichte« vor. Vgl. auch ders., *L'histoire religieuse*, 77f. Zu den sich herausbildenden hybriden Praktiken vgl. zudem von Thiessen, *Konfessionelle Identitäten*; Engels/ders., *Glauben*; Laube, *Konfessionelle Hybridität*.

23 Vgl. Siebenhüner, *Glaubenswechsel*, die aufzeigt, dass Konvertiten den Grenzraum zwischen den zwei Konfessionen (oder Religionen) kaum mehr verließen. Zur Ambiguität in der frühneuzeitlichen Religiosität vgl. die Beiträge in Pietsch/Stollberg-Rilinger (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität*. Zum Konzept der »Transkonfessionalität« und ähnlichen Ansätzen vgl. die Beiträge in von Greyerz u.a. (Hg.), *Interkonfessionalität*, die damit auch auf die Grenzen der Erklärungskraft des Konfessionalisierungsparadigmas hinweisen.

24 Vgl. Clossey, *Salvation and Globalization*. Von Clossey übernehme ich auch die Unterscheidung von »global« und »universal« (vor allem die Ausführungen in der Einleitung). Unter Globalität ist nach Clossey die *interconnectedness* verschiedener (Missions-)Gebiete zu verstehen, während die Universalisierung die Verbreitung einer *world religion* ausgehend vom römischen Zentrum beschreibt. Vor ihm hat bereits Bailey, *Art*, in der Missionsarbeit der Jesuiten (insbesondere der von ihnen verbreiteten Kunst) »the first truly global style« gesehen (Zitat S. 3). Einen globalen Ansatz verfolgt auch Broggio, *Evangelizzare*.

25 Vgl. Friedrich, *Der lange Arm*, der sich allerdings auf die innereuropäische Verwaltungstätigkeit des Jesuitenordens konzentriert. Vgl. auch ders., *Communication*; ders., *Circulating*.

Durchsetzung konfessioneller Normen respektive deren flexibler Auslegung durch die im Zuge der Reform des Kurienapparates im 16. und 17. Jahrhundert neu gegründeten römischen Kongregationen, etwa die *Propaganda Fide* oder das Heilige Offizium, in der Verwaltung der inner- wie außereuropäischen Mission beschäftigen. In Zweifelsfällen pflegten diese Kongregationen, so zeigt Christian Windler für die Mission in Persien, den Anfragen von Missionaren mit Nichtentscheiden zu begegnen oder Ausnahmefälle zu definieren, um nicht von den Prinzipien der nachtridentinischen Kirche abzurücken zu müssen und dennoch den Erfordernissen der lokalen Verhältnisse Rechnung zu tragen.²⁶ Solche Forschungsergebnisse zeigen damit auch, dass es fruchtbar ist, die Interdependenzen von lokalen Katholizismen und den Entscheidungspraktiken in Rom genauer zu untersuchen.

Wo stehen die Heiligen, die den spezifischen Forschungsgegenstand dieser Studie darstellen, im Spannungsfeld zwischen Zentralisierung und der Eigenständigkeit lokaler Katholizismen? Ihnen wird in der Forschung eine durchaus ambivalente Rolle zugeschrieben. Auf der einen Seite gelten gerade die neu kanonisierten Heiligen als *global players* der katholischen Kirche, da die Päpste bei einer Kanonisation an die universalkirchliche Bedeutung dachten und sich zumindest die wichtigsten dieser Kulte über die gesamte katholische Welt verbreiteten.²⁷ Zudem sehen verschiedene Historiker Kanonisationen als einen jener Bereiche an, in dem die im Zuge der katholischen Reform sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts manifestierende Zentralisierung und Vereinheitlichung der katholischen Konfessionskirche am stärksten griff. »Heilige«, urteilt etwa der britische Historiker Peter Burke in einem grundlegenden Aufsatz, »gingen immer aus einer Interaktion hervor: zwischen Klerus und Laien, Zentrum und Peripherie, Kultur der Gebildeten

26 Vgl. für die katholische Mission in Persien Windler, *Uneindeutige Zugehörigkeiten*; ders., *Regelobservanz*; ders., *Konfessioneller Anspruch. Zur Propaganda Fide* siehe die zahlreichen Arbeiten von Giovanni Pizzorusso, vor allem Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, sowie zuletzt ders., *Le Monde*.

27 Siehe etwa die Beiträge im epochenübergreifend angelegten Sammelband von Mödl/Samerski (Hg.), *Global-Player*. In dieselbe Richtung zielt auch der Aufsatz von Majorana, *Entre étonnement et dévotion*, die Kanonisationsfeierlichkeiten in italienischen Städten untersucht. Auch die Studie von Tricoire, *Mit Gott rechnen*, zur Verbreitung des »staatlichen« Marienpatronats untersucht ein in der gesamten katholischen Welt verbreitetes Phänomen, wobei nach Tricoire der »transnationale Charakter der Katholischen Reform« eine »Selbstverständlichkeit« ist, sodass die Untersuchung von Kulturtransferprozessen keinen wesentlichen Beitrag zum Verständnis der politischen Konsequenzen der katholischen Reform leiste (Zitat S. 27).

und Volkskultur, aber zu bestimmten Zeiten, und dazu gehört die Gegenreformation, verschob sich das Kräfteverhältnis zugunsten des Zentrums.«²⁸ Dass diese These auch von neueren Studien zur Kanonisationspraxis im 17. und 18. Jahrhundert zumindest implizit gestützt wird, liegt nicht zuletzt daran, dass sich diese vorwiegend auf die erfolgreichen Kanonisationskampagnen für die bekannten Heiligen konzentrieren.²⁹ Eher selten und vor allem auf den italienischen Raum beschränkt sind hingegen Arbeiten, die Kulte um erst spät oder nie kanonisierte »Lokalheilige« in den Blick nehmen, obwohl verschiedentlich darauf hingewiesen wurde, dass gerade diese für das Verständnis des Systems der Selig- und Heiligsprechung und zur Prüfung der These erfolgreicher Zentralisierung von entscheidender Bedeutung sind.³⁰

Dem steht auf der anderen Seite der Befund gegenüber, dass die Verehrung der Heiligen als eine der typischen Glaubensvorstellungen und Glaubenspraktiken des »Volks« gilt und deshalb lange Zeit unter dem Schlagwort einer vor allem im Katholizismus verorteten »Volksfrömmigkeit« untersucht

28 Burke, *Heiliger der Gegenreformation*, 54. Ähnlich fällt das Urteil von Hsia, *Gegenreformation*, 171, aus, der »die Heiligkeit ebenso zentralisiert und vereinheitlicht [sieht] wie die Liturgie, die Lehre und die Kirchenverwaltung«. Die Zentralisierung und Vereinheitlichung der Verfahrensabläufe werden in Kapitel I.1.1. (S. 46ff.) genauer beleuchtet.

29 Vgl. etwa für Ignatius von Loyola und Carlo Borromeo die vorwiegend kunsthistorisch ausgerichteten Studien von König-Nordhoff, *Ignatius von Loyola*, und Burzer, *San Carlo Borromeo*. Zum Zusammenhang von lokaler und »nationaler« Verehrung mit den Vorgängen an der römischen Kurie vgl. am Beispiel von Teresa von Ávila Rowe, *Saint and Nation*. Auch zur Verehrung und Kanonisation von Fidelis von Sigmaringen liegt mit Ilg, *Constantia*, jetzt eine umfassende Studie vor. Eine grundlegende Spezialstudie zu Kanonisationen hat Samerski, »Wie im Himmel [...]«, verfasst, deren Ergebnisse für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts allerdings nicht vorbehaltlos auf die Zeit davor projiziert werden dürfen. Für die Kanonisation französischer Heiliger vgl. Burkardt, *Les clients*, der diese Quellen auch für frömmigkeitsgeschichtliche Fragestellungen nutzt. Vgl. hierzu auch ders., *Reconnaissance*; Esch, *Zengenausagen*; Renoux, *Une source*.

30 Vgl. bereits den Hinweis bei Burke, *Heiliger der Gegenreformation*, 58. Diesbezüglich sticht insbesondere die Arbeit von Sallmann, *Naples*, heraus, der zwischen 1540 und 1750 105 »Lokalheilige« identifiziert, von denen vor 1800 nur zwei heiliggesprochen wurden. Vgl. auch Gruzinski/Sallmann, *Une source d'ethnohistoire*. Zu Italien vgl. zudem Sangalli, *Miracoli*, und Sodano, *Il miracolo*, sowie die Arbeiten zu den »sante vive« und anderen »lebenden Heiligen«, die weiter unten in Kapitel I.1.2.2 (S. 69ff.) besprochen werden. Eine nicht erfolgreiche Heiligsprechungskampagne beleuchtet Ditchfield, *How Not to Be a Counter-Reformation Saint*.