

Sandro Liniger

Gesellschaft in der Zerstreuung

Soziale Ordnung und Konflikt
im frühneuzeitlichen Graubünden



Bedrohte Ordnungen 7

Mohr Siebeck

Bedrohte Ordnungen

Herausgegeben von

Renate Dürr, Ewald Frie und Mischa Meier

Beirat

Regina Bendix, Astrid Franke, Klaus Gestwa,
Andreas Holzem, Irmgard Männlein-Robert, Rebekka Nöcker,
Steffen Patzold, Christoph Riedweg, Martina Stercken,
Hendrik Vollmer, Uwe Walter, Benjamin Ziemann

7



Sandro Liniger

Gesellschaft in der Zerstreuung

Soziale Ordnung und Konflikt
im frühneuzeitlichen Graubünden

Mohr Siebeck

Sandro Liniger, geboren 1983; 2002–2007 Studium der Geschichte, Politikwissenschaft und Sozialanthropologie an der Universität Bern; 2008–2012 Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Forschungsgruppe „Religion in der Differenz“, Exzellenzcluster 16 „Kulturelle Grundlagen von Integration“ an der Universität Konstanz; 2013/14 Promotionsabschlusstipendium der Landesgraduiertenförderung Baden-Württemberg; 2015 Promotion; seit 2015 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere Geschichte/Frühe Neuzeit an der Universität Konstanz.

Dieses Buch wurde gefördert mit Mitteln des im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder eingerichteten Exzellenzclusters der Universität Konstanz „Kulturelle Grundlagen von Integration“.

e-ISBN PDF 978-3-16-154934-2

ISBN 978-3-16-154933-5

ISSN 2197-5477 (Bedrohte Ordnungen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Sabon gesetzt und von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden. Den Umschlag entwarf Uli Gleis in Tübingen; Umschlagabbildung: Ausschnitt aus: Cluverius, Philippus, *Alpinae seu foederatae Rhaetiae subditarumque ei terrarum nova descriptio*, [S.l.], [zwischen 1620 und 1650], Universitätsbibliothek Bern, Signatur: MUE Kart 406 GR: 1.

für Robert

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation „Gesellschaft in der Zerstreuung. Soziale Ordnungsmuster und Dynamiken im frühneuzeitlichen Graubünden“, die ich im Frühjahr 2015 an der Universität Konstanz eingereicht und im Mai desselben Jahres verteidigt habe. Es handelt von der Funktionsweise einer Frühneuzeitgesellschaft – den „Drei Bünden“, dem heutigen Graubünden –, in der über 50 alpine Talverbände trotz bestehender sozialer, politischer und kultureller Differenzen und trotz der schwierigen Bedingungen im Gebirge zuverlässig ein gemeinsames Soziales und Politisches ganz ohne Zentralinstanz und ohne Staat organisieren.

Unterstützung habe ich jeden Tag während meiner Promotionszeit erfahren, ich möchte aber wenigstens diejenigen Freunde und Kollegen nennen, die für die Entstehung dieses Buches am wichtigsten waren. Zunächst mein Doktorvater Rudolf Schlögl: Er hat als erster mein Interesse auf die faszinierende Geschichte Graubündens und der *Bündner Wirren* gelenkt. Mit seinen Ermutigungen und seinen Ratschlägen hat er meine Zweifel an der Wohlbegründetheit des Projekts zerstreut, mit seiner herzlichen und energischen Fürsorge mich durch die schwierigen Phasen der Promotion getragen. Eine besondere Rolle kommt Marcus Sandl zu, dessen große Freundschaft für mich ständigen Zuspruch bedeutete. Er hat mir von Beginn an ein Gefühl von Solidarität vermittelt und mir so das Ankommen leicht gemacht. Schließlich danke ich Joachim Eibach herzlich für den Anstoß, den Weg nach Konstanz einzuschlagen. Seiner Leidenschaft für die Geschichte ist es zu verdanken, dass ich überhaupt auf die Idee gekommen bin, eine Promotion in Angriff zu nehmen.

In Konstanz kam mir stets die freundschaftliche Unterstützung von Jan Behnstedt und Eva Brugger aus der Projektgruppe „Religion in der Differenz“ sowie die von Anna-Lisa Bauer und Janine Firges von der Forschungsstelle „Signaturen der Frühen Neuzeit“ zugute. Johannes Scheu, Gerhard Hommer, Hannes Krämer, Bernhard Kleeberg, Doris Schweitzer, Leo Heindl, Thomas Kocherhans und Yannick Zürcher haben sich als treue Gefährten erwiesen. Ein besonderer Platz in meiner Danksagung gebührt Robert Suter. Seine Hilfe, Kritik, sein Witz und Widerspruch haben diese Arbeit erst zu dem gemacht, was sie ist. Robert war mir ein großer Freund. Leider kann er das fertige Buch nicht mehr lesen. Ihm sei es gewidmet.

Danken möchte ich auch den Freunden und Kolleginnen des Kolloquiums für Neuere Geschichte und Wissenschaftsgeschichte an der Universität Konstanz sowie den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Forschungskolloquien in Luzern und Zürich, allen voran Simon Teuscher, Valentin Groebner, Jon Mathieu, Michael Jucker und Caroline Arni. Sie haben mich ermuntert, das Konzept einer Gesellschaft in der Zerstreuung weiterzuentwickeln.

Für ihre Unterstützung danken möchte ich den Mitarbeitenden des Staatsarchivs Graubünden in Chur, der Stadtbibliothek Chur, der Kantonsbibliothek St. Gallen sowie des Staatsarchivs Bern. Dem Konstanzer Exzellenzcluster „Kulturelle Grundlagen von Integration“, insbesondere seinem wissenschaftlichen Geschäftsführer Christopher Möllmann, sei für die Förderung meines Dissertationsprojekts im Rahmen der Forschungsgruppe „Religion in der Differenz“ sowie für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses gedankt. Simone Warta hat das Manuskript umsichtig kommentiert und korrigiert; ihr ist es zu verdanken, dass die Arbeit überhaupt termingerecht fertig wurde. Bei den letzten Korrekturen der Druckvorlage habe ich die Bemerkungen und Vorschläge von Nils Bambusch berücksichtigt. Mein Dank geht auch an Stephanie Warnke-De Nobili vom Verlag Mohr Siebeck für die hervorragende Zusammenarbeit. Und danken möchte ich schließlich der Herausgeberin und den Herausgebern dieser Reihe, Renate Dürr, Ewald Frie und Mischa Meier, die der Ansicht waren, „Bedrohte Ordnungen“ könnte ein passender Ort sein für eine Arbeit, die von der Funktionsweise einer Gesellschaft in der Zerstreuung handelt.

Dir, Nora, danke ich für alles; ganz besonders aber für deine nie erschöpfende Geduld und Zuwendung, für deine Beharrlichkeit und Nachsicht, für dein nie abbreißendes Interesse für die Wirren und Irren meiner Arbeit und meiner Person. Und nicht zuletzt danke ich dir, Nikolas, dafür, dass du deinen Geburtstermin mit dem meiner Abgabe so umsichtig koordiniert hast.

Konstanz, im Dezember 2016

Sandro Liniger

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
I. Einleitung: Gesellschaft in der Zerstreuung	1
II. Alpine Sozialformen	21
1. Gesellschaft in der Zerstreuung: Die Drei Bünde in der Frühen Neuzeit	22
2. Alpine Unwegsamkeiten: (Un-) Möglichkeitsbedingungen von Sozialität im Gebirge	40
3. Getrennt zusammenleben	51
3.1 Bündnispraktiken	53
3.2 Orte der Teilung	73
III. Landammänner, Gouverneure, Patrone: Figuren politischer Macht	89
1. Neue lokale Autoritäten: Der Aufstieg der großen Bündner Familien	91
2. Der Landammann als Schreckensgestalt und das feiernde Volk: Einsetzungsrituale als kommunale Szenen des Politischen	106
3. Herrschaft antizipieren: Die Verwaltung der Untertanengebiete	137
4. Mächtige Patrone: Politische Anführer und ihre Klienten um 1600	153
IV. Kollektive Abwehrmechanismen: „Fähnliupf“ und „Strafgericht“ 1550–1620	193
1. Verlassene „Herren“, Bauern, die „herrschen“: Der „Bündner Aufruhr“ von 1607	196
2. Herrschaft abwehren: „Fähnliupf“ und „Strafgericht“ 1550–1620	206

2.1 Mobilisierung	206
2.2 Wenn Beliebige regieren: Die Mächtigkeit der „Gemeinen“	228
2.3 Eingemeindungen: Das „Strafgericht“	249
V. 1618–1621: Herrschaft der Propheten	263
1. Ungleiche Kämpfe: Der Auftritt reformierter Prediger	273
2. Tyrannenmord: Das „Thusner Strafgericht“ von 1618/19	293
3. Prophetische Selbstautorisierung oder: Der Anfang vom Ende	312
VI. Schluss	327
VII. Literatur- und Quellenverzeichnis	333
Register	
Orte, geographisch-politische Einheiten	355
Personenregister	357
Sachregister	359

I. Einleitung: Gesellschaft in der Zerstreuung

Große horizontale und vertikale Distanzen, die den Unterhalt längerfristiger Beziehungen zu entfernten sozialen Gruppen erschweren, hoch aufragende Bergflanken, tief eingegrabene Schluchten und reißende Bäche, die die Menschen voneinander trennen; Wege, die aufgrund der Hindernisse und Gefahren, aufgrund der schneebedeckten Pässe und steinigen Übergänge den sozialen Verkehr unzuverlässig und unbeständig machen; unberechenbare Witterungsbedingungen, lange, anstrengende Winter sowie kurze, wetterunbeständige Sommer, die die Leute in den Dörfern und Talgemeinden immer wieder dazu zwingen, für sich zu bleiben; kleinbäuerlich-alpine Arbeitsformen, die es kaum zulassen, dass man über eine längere Zeitdauer ununterbrochen zusammen sein kann – so gestalten sich die Bedingungen von Sozialität im alpinen Graubünden der Frühen Neuzeit, dem Gegenstand vorliegenden Buches.¹

Angesichts solcher Widrigkeiten erstaunt es nicht, dass die Alpen der Frühen Neuzeit im Verhältnis zur Geschichte des Flachlandes und der Städte gemeinhin als räumlich und zeitlich zurückgebliebene Peripherie beschrieben wurden. So hat der Begründer der *Géohistoire*, Fernand Braudel, in seinen bahnbrechenden Studien zum Mittelmeer und zur Geschichte der Zivilisation bemerkt, dass die „großen zivilisatorischen Strömungen“, das „große Abenteuer der Geschichte“, wie er es nennt, vor den aufragenden Flanken des Gebirges Halt gemacht hätten.² Charakteristisch für die Berge sei ihr

¹ Einen ersten Eindruck über die Bedingungen von Sozialität im frühneuzeitlichen alpinen Graubünden vermitteln u.a. Mathieu, Jon, *Eine Region am Rand. Das Unterengadin 1650–1800* (Dissertation), Bern 1983; ders., *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen. Graubünden, Tessin, Wallis 1500–1800*, Zürich 1992; ders., *Geschichte der Alpen 1500–1900. Umwelt, Entwicklung, Gesellschaft*, Wien 1998, sowie ders., *Die ländliche Gesellschaft*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, *Frühe Neuzeit*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung und im Auftrag des Kantons Graubünden, Chur 2000, S. 11–54.

² Braudel, Fernand, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, 3 Bde., Bd. 1, übersetzt von Grete Osterwald, Frankfurt a.M. ²2001, S. 45. Siehe auch ders., *Die Geschichte der Zivilisation. 15. bis 18. Jahrhundert*, München 1971, zum Programm einer „Géohistoire“ ders., *Géohistoire und geographischer Determinismus*, in: Middell, Matthias und Sammler, Steffen (Hg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992*, Leipzig 1994, S. 233–246. Zum Status der Alpen in der älteren Sozialgeschichte vgl. Mathieu, Jon, „Ihre

„abweisendes Antlitz“ den beschleunigenden Kräften des Fortschritts gegenüber.³ In der Tat, auch im frühneuzeitlichen Graubünden bildet sich kein städtisches Netz, keine herrschaftliche Zentralverwaltung, keine „Policey“ heraus, es entstehen keine starken zentralstaatlichen Strukturen.⁴ Graubünden vollzieht im Laufe der Frühen Neuzeit keinen Prozess der Integration durch staatliche oder administrative Verfahren. Es kennt keinen Hegemon namens Staat, der das Gemeinsame in Form setzt, wird von keinem Fürsten oder König regiert, der mit Schwertgewalt kontinuierliche politische Verhältnisse schafft; es verfügt über keine ständigen Räte, die eine permanente Regierungstätigkeit gewährleisten würden, hat keine spezialisierten politischen Institutionen mit einer nach Ämtern geordneten Beamtenschaft, in deren Gewalt es liegt, die Menschen und Dinge zu verwalten, Ordnung herzustellen und zu erhalten.

Für die historische Forschung ist das politische und soziale Gebilde der Drei Bünde daher stets schwer zu fassen gewesen. So hat gerade die ältere Sozialgeschichte Frühneuzeitgesellschaften, die soziale Ordnung ohne übergeordnete zentrale Machtorgane ausbilden, vor dem Hintergrund der klassischen geschichtswissenschaftlichen Narrative lange Zeit als defizitär und rückständig beschrieben.⁵ Aus dem Fehlen staatlicher Zentralorgane wurde der Schluss gezogen, dass im frühneuzeitlichen Graubünden das Niveau politischer Differenzierung noch nicht erreicht sei, das die Bildung eines Staatsapparates möglich und zugleich unvermeidlich gemacht hätte.

Geschichte besteht darin, keine zu haben.“ *Die Alpen in der Frühen Neuzeit im Spannungsfeld wissenschaftlicher Disziplinen*, in: Leimgruber, Nada Boskovska (Hg.), *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*, Paderborn 1997, S. 109–126, hier v.a. S. 121 f. Siehe auch ders., *Alpendiskurs und historische Forschungspraxis in der Schweiz*, in: Busset, Thomas; Lorenzetti, Luigi und Mathieu, Jon (Hg.), *Des alpes traversées aux alpes vécues – Vom Alpenübergang zum Alpenraum* (Histoire des Alpes/Storia delle Alpi/Geschichte der Alpen, hg. von der Internationalen Gesellschaft für historische Alpenforschung, Bd. 1), Zürich 1996, S. 47–56, hier v.a. S. 52.

³ Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, S. 35.

⁴ Zur politischen Organisation der Drei Bünde vgl. vorerst das einschlägige Werk von Head, Randolph C., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden. Gesellschaftsordnung und politische Sprache in einem alpinen Staatswesen, 1470–1620*, Zürich 2001. Siehe auch ders., *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert: zwischen Gemeinde und Oligarchie*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, S. 85–112.

⁵ So hat etwa Wolfgang Reinhard in seiner Geschichte der Staatsgewalt die gesellschaftspolitischen Verhältnisse in der Eidgenossenschaft und den Drei Bünden als „Inbegriff uneinheitlicher vormoderner Herrschaftsverhältnisse“ beschrieben und damit gewissermaßen alle Formen frühneuzeitlicher sozialer Ordnungsbildung aus der Zone der Relevanz gestrichen, die nicht durch staatliche Zentralinstanzen vermittelt werden. Ders., *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2002, S. 252.

Gleichwohl, ein näherer Blick auf die Gesellschaftsformation des frühneuzeitlichen Graubündens, die so genannten „Drei Bünde“, offenbart, dass auch hier trotz widriger Bedingungen – steil aufragender Berge, entlegener Täler, weiträumig gestreuter Siedlungsverbände, zerstückelter kommunaler Organisationsweisen, sprachlich-kultureller Heterogenität und komplexer konfessioneller Gemengelage – ein gemeinsames Soziales und Politisches zuverlässig unterhalten wird, wenngleich nicht von einer übergeordneten Zentralinstanz koordiniert. Anstatt eine solche alpine Gesellschaft als rückständig und peripher zu begreifen, schlägt die vorliegende Untersuchung einen Perspektivwechsel vor und fragt vielmehr nach der spezifischen Funktionsweise einer solchen alternativen Form der Organisation des sozialen und politischen Zusammenlebens.⁶ Was angesichts modernistischer Schlüsselkonzepte der älteren Sozialgeschichte wie „Staatsbildung“, „Sozialdisziplinierung“, „Territorialisierung“ oder „Bürokratisierung“ nur als defizitär und vorstaatlich erscheinen kann, entfaltet im Graubünden der Frühen Neuzeit indes, so die These, eine ganz eigene Rationalität.⁷ Mit dem Konzept einer „Gesellschaft in der Zerstreuung“⁸ intendiert das vorliegende Buch dieser Gesellschaftsformation und ihren Mechanismen des Funktionierens auf die Spur zu kommen. Es untersucht, wie im alpinen Graubünden im „Modus der Zerstreuung“, so einer der zentralen Begriffe dieses Buches, ein Miteinander hergestellt und unterhalten wird; es analysiert, wie die verstreuten, heterogenen Talverbände ein gemeinsames Soziales und Politisches ohne zentrale Koordinationsinstanz organisieren.

⁶ Erste Überlegungen hierzu wurden in Liniger, Sandro, *Verwaltung in der Zerstreuung. Administrative Techniken und Praktiken im frühneuzeitlichen Graubünden*, in: Traverse, Zeitschrift für Geschichte 2 (2011), S. 29–41 angestellt.

⁷ Zu den modernistischen Schlüsselkonzepten der älteren Sozialgeschichte vgl. exemplarisch Reinhard, Wolfgang, *Konfessionalisierung*, in: Völker-Rasor, Anette (Hg.), *Frühe Neuzeit*, München 2000, S. 299–303; Schilling, Heinz, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: Historische Zeitschrift 246 (1988), S. 1–45; Schindling, Anton, „Verwaltung, Amt und Beamter in der Frühen Neuzeit“, in: Brunner, Otto; Conze, Werner und Koselleck, Reinhart (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 47–69; Schulze, Winfried, *Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung“ in der frühen Neuzeit*, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987), S. 265–302, sowie Willoweit, Dietmar, „Allgemeine Merkmale der Verwaltungsorganisation in den Territorien/Entwicklung des öffentlichen Dienstes“, in: Jeserich, Kurt G. A und Blach, Fritz (Hg.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, Bd. 1: *Vom Spätmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches*, Stuttgart 1983, S. 289–362.

⁸ Das im vorliegenden Buch entwickelte Konzept einer „Gesellschaft in der Zerstreuung“ ist von den Arbeiten des französischen Anthropologen und Ethnologen Pierre Clastres über Gesellschaften ohne Staatsform inspiriert. Vgl. ders., *Archäologie der Gewalt*, aus dem Französischen von Marc Blankenburg, Berlin/Zürich 2006, sowie ders., *Society against the State. Essays in Political Anthropology*, New York 1987.

Die in der historischen Forschung dominanten Deutungsversuche des frühneuzeitlichen Graubündens konzentrieren sich zumeist auf die Frage nach der Regierungsform und dem Verfassungszustand dieses alpinen Gemeinwesens. Die Drei Bünde galten aufgrund des Fehlens einer Herrschaftsinstanz und ihrer kommunalen Organisationsweise lange als Verkörperung eines durch die Gebirgslandschaft beförderten idealen demokratisch-freiheitlichen Gemeinwesens. In der Tradition Jean-Jacques Rousseaus und Albrecht von Hallers hat gerade die ältere Verfassungs- und Politikgeschichte die Drei Bünde zum Gegenbild des defizitären Projekts der Moderne verklärt. Sie blieb so in der Spur jener sentimentalischen Moderne-Erzählung, die die Geschichte vom Fortschritt und der Emanzipation der Menschheit begleitet. Wenn etwa der Verfassungshistoriker Peter Liver die Drei Bünde als „Ideal der reinen Demokratie im Sinne Rousseaus“ bezeichnet, geht es im Kern um einen phantasmatischen Gegenentwurf zum angeblich seelenloseren, abstrakteren, kälteren und letztlich einsameren Leben des Flachlandes und der Städte.⁹ Der Mangel an moderner Staatlichkeit erscheint hier gerade als ein Reichtum an kollektiver Teilhabe. In den Bündner Alpen, so die Argumentation, sind die Menschen den Dingen, der Natur, näher verbunden und verfügen daher noch über ein „intimes Gemeinschaftsbewusstsein“.

Auch neuere Arbeiten zur Geschichte der Drei Bünde zeigen sich diesen Tendenzen verhaftet. Randolph C. Head etwa spricht in seinem einschlägigen Werk von der „Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden“,¹⁰ Silvio Färber von „extrem demokratischen, beinahe anarchistisch zu nennenden Grundsätze[n] des staatlichen Lebens“ und von einer „Volksherrschaft nach rein demokratischen Prinzipien“,¹¹ Andreas Wendland von einem „freiheitlichen, republikanischen Föderativstaat, dessen Grundlage die Souveränität und Egalität der Bündner Gerichtsgemeinden“ seien,¹² und Thomas Maissen von einer „Frühform föderalistischer Demokratie“.¹³

Dass auch diese Sichtweise nur bedingt zu überzeugen weiß, hat vor allem mit den von der neuzeitlichen Staats- und Verfassungstheorie ausgearbeite-

⁹ Liver, Peter, *Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden*, in: Zeitschrift für schweizerische Geschichte 13/2 (1933), S. 206–246, S. 325. Siehe auch ders., *Vom Feudalismus zur Demokratie in den bündnerischen Hinterrheintälern*, Chur 1929, sowie ders., *Geschichtliche Einleitung*, in: *Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen* 15, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Abt. B, *Die Statuten der Gerichtsgemeinden*, Teil 1, *Der Gotteshausbund*, Bd. 2 *Unterengadin*, hg. von Andrea Schorta, Aarau 1981.

¹⁰ Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*.

¹¹ Färber, Silvio, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert. Politische, soziale, und wirtschaftliche Aspekte seiner Vorherrschaft*, Zürich 1983, S. 4 f.

¹² Wendland, Andreas, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen. Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltlin 1620–1641*, Zürich 1995, S. 21.

¹³ Maissen, Thomas, *Geschichte der Schweiz*, Baden 2010, S. 114. Siehe auch ders., *Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, Göttingen 2006, hier v.a. S. 498–510.

ten Begriffen und Konzepten zu tun, mit denen die Autoren das soziale und politische Gebilde der Drei Bünde zu identifizieren versuchen. Als problematisch an einem solchen ideengeschichtlichen Ansatz erweist sich der Umstand, dass, bevor neuzeitliche Begriffe und Konzepte wie „Demokratie“, „Souveränität“ oder „Republik“ als Kategorien gesellschaftlicher Selbstbeschreibung in den Drei Bünden überhaupt auftauchen, die durch sie zu bezeichnen versuchte gesellschaftliche Praxis lange etabliert ist. Mehr noch, selbst die berühmte, 1618 veröffentlichte politische Schrift, die sich erstmals dezidiert mit der Regierungsform der Drei Bünde befasst – der „gemeine Mann“ wird als höchster Souverän und die „Form des Regiments“ als „demokratisch“ bezeichnet –, verfehlt die operative Logik der Bündner Gesellschaftsformation.¹⁴ Sie tut dies insofern, als sie diese auf Begriffe zurückführt und an solchen misst, deren Funktion nicht darin besteht, den Verfassungszustand der Drei Bünde zu *denken*, sondern, so die im letzten Hauptkapitel entwickelte These, ihn vielmehr zu *korrigieren*.¹⁵ Im Unterschied zur Forschung, die die frühneuzeitliche Geschichte der Drei Bünde unter dem Primat moderner politischer Theorien und Begrifflichkeiten analysiert und ihr Irritationspotential mithilfe politik- und ideengeschichtlichen Konzepte einzuhegen versucht, orientiert sich das vorliegende Buch an der konkreten Praxis. Anstatt also danach zu fragen, welche Ideen oder normativen Konzepte einem gesellschaftlich-politischen Gebilde wie dem der Drei Bünde zugrunde liegen oder in ihm zirkulieren, richtet es ihren Blick auf das, was *zwischen* den Gemeinden passiert, was sich *zwischen* den zerstreuten Talverbänden als Interaktion ereignet, auf die Zonen und Praktiken gesellschaftlicher Selbstverständigung. Es geht ihm um die Emergenz sozialer Ordnung unter den Bedingungen einer Gesellschaft in der Zerstreuung.

Dieser im vorliegenden Buch vorgenommene Perspektivwechsel, der dezierte Blick auf gesellschaftliche Praktiken, erlaubt es, die Eigenheiten und die spezifische Rationalität des frühneuzeitlichen Graubündens hervortreten zu lassen – eine Rationalität, die eben gerade darin besteht, dass sich in

¹⁴ *Graupündtnerische Handlungen des MDCXVIII Jahrs. Das ist: Vollkommener Bericht / wie die in Graupündten angestellte und verübte Verrätherey entdeckt / und die Thaten gestrafft worden. In welchem klärlich unnd wahrhaftig / die rechtmäßigen unnd notzwingenden Ursachen der Zusammenkunfft deß gemeinen Landvolcks / und ordenlichen Processuren / so ein Eersam Straffgericht / zu Tuis im oberen Grauen Pundt versampt / auß gegebenem volkommnem Gewalt / wider etliche ire untreüwe Landkinder führen müssen: angezeigt werden [...] Alles durch die Herren Häupter / Räht und Gemeinden der gefreyten Rhetien gemeiner dreyen Pündten / menniglichen zu gründlicher underrichtung der Wahrheit / und ablenung mancherley calumnien und beschwerungen / in offenen Truck verfertiget. Gedruckt im Jahr Christ 1619.* Ein Exemplar des berühmten Pamphlets liegt in der Kantonsbibliothek Graubünden, Chur (KaBiGR).

¹⁵ Vgl. hierzu vorerst Liniger, Sandro, *Anleitung zum Bürgerkrieg. Konflikt und Erzählung in den „Bündner Wirren“*, in: *Historische Anthropologie* 3 (2016), S. 336–356.

Graubünden eine Gesellschaft *in der Zerstreuung* zugleich erhalten und reproduzieren kann.

Die Drei Bünde setzen sich aus vielen kleinen, über ein weites, von großen Höhenunterschieden geprägtes, teils unwegsames Berggebiet verstreuten Dörfern zusammen, die wiederum zu über 50 großen Talverbänden vereinigt sind.¹⁶ Diese sozial, politisch, sprachlich und konfessionell heterogenen, voneinander unabhängigen alpinen Talgemeinden organisieren ihr Zusammenleben zuverlässig ohne Zentralinstanz und ohne Staat: Sie schließen untereinander Friedens- und Verteidigungsbündnisse, treffen sich zu gemeinsamen politischen Versammlungen, schlichten untereinander Konflikte, entscheiden politische und rechtliche Geschäfte, verhandeln mit auswärtigen Mächten, kaufen Herrschaftsgebiete, verteidigen sich gegen äußere Feinde und ziehen in Kriege, wo sie Beute machen und Gebiete erobern, die sie gemeinschaftlich verwalten und deren Erträge sie untereinander aufteilen. Trotz bestehender Differenzen und trotz der schwierigen Bedingungen im Gebirge gelingt es ihnen, ihr Zusammenleben erfolgreich zu organisieren. Ja, sie bilden gar eine dynamische Einheit und Ordnung aus, und dies ganz ohne Zentralinstanz und ohne Staat. Diesen auf den ersten Blick paradoxal anmutenden Befund nimmt das Buch zum Anlass, um nach der spezifischen Funktionsweise einer *Gesellschaft in der Zerstreuung* zu fragen: Welche spezifische Logik zeichnet eine solche alternative Form der Organisation des sozialen und politischen Zusammenlebens aus? Welche Instabilitäten und Resistenzen sind ihr zu eigen? Und welche Konflikte charakterisieren sie?

Das vorliegende Buch untersucht, wie ein Miteinander in einer alpinen *Gesellschaft in der Zerstreuung* hergestellt und unterhalten wird, wie die verstreuten, heterogenen Talverbände ein gemeinsames Soziales und Politisches ohne zentrale Koordinationsinstanz organisieren. Im Zentrum stehen hierbei die spezifischen Praktiken und Institutionen, die ein, wie ich es in Anschluss an Iris Därmann nenne, „getrenntes Zusammenleben“ ohne übergeordnete Zentralmacht ermöglichen und zugleich reproduzieren.¹⁷ Dabei legt das

¹⁶ Einen Überblick über die komplexe Landeseinteilung der Drei Bünde samt Karte bietet *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, *Quellen und Materialien*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung im Auftrag der Regierung des Kantons Graubünden, Chur 2000, S. 280–283. Einen Überblick über die weiträumige geographische Streuung der einzelnen Sozialverbände bietet die Karte in Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 121.

¹⁷ Därmann, Iris, *Figuren des Politischen*, Frankfurt a.M. 2009, S. 9. In ihrem Buch, das für die vorliegende Untersuchung instruktiv ist, nimmt Därmann „vergessene“ kulturelle Praktiken und Institutionen, die Sozialität je von Neuem hervorbringen, vergegenwärtigen und unterhalten, in den Blick. Die politische Bedeutung solcher kultureller Praktiken – sie nennt die Gabe, Gastfreundschaft, die Tischgemeinschaft, Feste, Spektakel usw. – bestehe gerade darin, dass sie „Formen des getrennten Zusammenlebens

Buch ein besonderes Augenmerk auf das in einer zerstreuten Gesellschaftsformation eigentümliche Widerspiel integrativer und desintegrativer Bewegungen; auf die in einer solchen Gesellschaft simultan wirksamen Kräfte hin zum Zentrum und zur Peripherie; auf die parallel wirksamen Tendenzen zur Konzentration und zur Zerstreuung.

Gesellschaftliche Praktiken, wie sie im ersten Hauptkapitel (*Alpine Sozialformen*) behandelt werden, erweisen sich insofern als fundamental für eine Beschreibung der Drei Bünde, als sich ein *Gemeinsames* unter den Bedingungen der Zerstreuung nur mittels ihrer herstellen, vergegenwärtigen und unterhalten lässt. Die konstitutive Bedeutung gesellschaftlicher Praktiken erschließt sich dabei nicht zuletzt über die Landschaft, in der und mit der die Menschen im frühneuzeitlichen Graubünden leben. Dadurch, dass die Berge die Menschen gleichzeitig trennen *und* verbinden, die Menschen sowohl auf Distanz halten als auch Orte der Begegnung, Verdichtungs- und Kreuzungspunkte entstehen lassen, sind sie prädestiniert für solche ereignishaften, auf stete Aktualisierung ausgelegte Formen der Vergesellschaftung. Bündnispraktiken etwa, wie das rituelle Wiederbeschwören der gemeinsamen Bünde oder die Praxis der Mediation, verdeutlichen, inwiefern ein Gemeinsames zwischen den zerstreuten, heterogenen Talverbänden auf Aktualisierung und Vergegenwärtigung angewiesen ist. Anlässlich der in periodischen Abständen erfolgenden Beschwörung der Bünde, sieht sich der vom Bundstag, der Versammlung aller Boten der Bündner Gemeinden, Abgesandte gezwungen, je aufs Neue mühsam von Gemeinde zu Gemeinde, von Tal zu Tal zu reiten und die Bundsgenossen ihrer mithin gar in Vergessenheit geratenen Zugehörigkeit zum Bund zu erinnern. Alpine Frühneuzeitgesellschaften sind, so die Argumentation, offen für Experimente mit gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen, die ein getrenntes Zusammenleben ohne staatliche Vereinnahmungsapparate gestatten.

Wie die von mir im ersten Kapitel exemplarisch behandelten Fälle deutlich machen, bleibt ein Gemeinsames, das performativ über Praktiken je aufs Neue hergestellt und exponiert werden muss, indes stets prekär. Gesellschaftliche Praktiken bringen je von Neuem die Entfernung und Fremdheit der einzelnen zerstreuten Talverbände zum Vorschein. Sie fördern bestehende Differenzen zwischen den Sozialverbänden zu Tage. Schwurprozeduren etwa erzeugen kein Bild substantieller Innigkeit, das mit der hermetischen Geschlossenheit eines „Wir“ einhergeht. Stattdessen wird durch rituelle Praktiken, so die These, ein Gemeinsames *als Geteiltes, als Getrenntes* hervorgebracht und zeremoniell verifiziert. Gerade deshalb können Versuche, das Gemeinsame zu bestärken und zu erneuern, immer auch Anlass zum Streit

gestalten und den Ort der Teilung angeben, an dem die Frage der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft selbst strittig werden kann“ (ebd.).

über das Wesen dieses Gemeinsamen selbst geben, darüber, was es heißt, getrennt zusammenzuleben. So zeitigen auch sozial-integrative Praktiken des-integrative Effekte. Jede Erneuerung der Bünde, jeder Versuch, einen Streit zu schlichten, geht mit der Möglichkeit einher, dass das Gemeinsame zwischen den Sozialverbänden in Frage gestellt und erneut ausgehandelt wird. Eine Gesellschaft in der Zerstreuung funktioniert aber gerade dann, so die weiterführende Vermutung, wenn sie das Gemeinsame verfügbar und zugleich umstritten hält.

Die Funktionsmechanismen einer Gesellschaft in der Zerstreuung lassen sich dergestalt nur adäquat erfassen, wenn neben den gesellschaftlichen Zerstreuungsbewegungen auch die gleichzeitig wirksamen Zentralisierungs- und Verfestigungsbewegungen sowie ihr Widerspiel in den Blick geraten. Diese in Graubünden stets simultan wirksamen, gegenläufigen Kräfte, die Dialektik von sozialer Formung und Auflösung gilt es im Folgenden kurz zu skizzieren.

Statt die Drei Bünde einer zentralisierten Frühneuzeitgesellschaft gegenüberzustellen, eine „Gesellschaft ohne Staat“ (Kramer/Sigrist) einer „Staatsgesellschaft“, eine „staatsfeindliche“ einer „staatsaffinen“, wie es etwa der französische Ethnologe Pierre Clastres getan hat, geht das vorliegende Buch diesen koexistierenden Tendenzen nach.¹⁸ Eine Gesellschaft in der Zerstreuung einer staatlich organisierten Frühneuzeitgesellschaft, das Zerstreute dem Zentralisierten entgegensetzen, würde schließlich bedeuten, die Drei Bünde als das „Andere“ einer Staatsgesellschaft zu charakterisieren. Eine solche Betrachtung, die aus der Umkehrung der „Staatsthese“ gewonnen wird und die gerade den älteren Arbeiten der Politischen Anthropologie zu eigen ist, verbleibt innerhalb der Parameter des modernisierungstheoretischen Narrativs.¹⁹ In Gesellschaftsformationen wie den Drei Bünden sind aber, wie das Buch aufzeigen will, immer zwei Bewegungen gleichzeitig am

¹⁸ Zur Theorie einer „staatsfeindlichen“ Gesellschaft vgl. Clastres, *Society against the State*. In der „Politischen Anthropologie“ werden seit Längerem Formen sozialer Ordnungsbildung in Absenz zentralstaatlicher Strukturen thematisiert. Gesellschaften ohne Staatsform werden in Soziologie und Ethnologie als „segmentäre Gesellschaften“ bezeichnet. Vgl. hierzu Durkheim, Émile, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 42004, sowie die einschlägigen Studien von Fortes, Meyer und Evans-Pritchard, Edward E. (Hg.), *African Political Systems*, Oxford 1940 und Middleton, John und Tait, David (Hg.), *Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*, London 1958. Daran anschließend Kramer, Fritz und Sigrist, Christian (Hg.), *Gesellschaften ohne Staat*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1978; Sigrist, Christian, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Olten/Freiburg i. Br. 1967.

¹⁹ Zum problematischen Gegensatz einer „Staatsgesellschaft“ und einer „Gesellschaft ohne Staat“, wie ihn Soziologie und Ethnologie definiert haben: Balandier, Georges, *Politische Anthropologie*. Nach der zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage aus dem Französischen von Friedrich Griesse, München 1972, S. 138–144.

Werk: eine Zerstreuungsbewegung einerseits und eine Zentralisierungsbewegung- bzw. Verfestigungsbewegung andererseits.²⁰ Genauso wie in anderen Frühneuezeitgesellschaften gibt es auch in den Drei Bünden Tendenzen, die zum Zentrum streben, Faktoren, die die Entstehung stabiler Machtverhältnisse begünstigen und befördern, Kräfte, die den Staat antizipieren. Es fehlt in Graubünden nicht an Herrschaftspotentialen: Auch innerhalb der Drei Bünde existieren etwa mächtige soziale Gruppen, die das politische *decision-making* an sich ziehen und beherrschen; es findet ein Konzentrationsprozess von Macht und Reichtum statt; es gibt Versuche zentraler politischer Institutionen, die Mitsprache- und Teilhaberechte von lokalen Verbänden zu beschneiden; es wurde gar versucht, einen geheimen Staatsrat nach dem Vorbild europäischer Fürstenhöfe zu gründen.²¹

Im Laufe des 16. Jahrhunderts etabliert sich eine neue kleine Elite bestehend aus rund 26 großen, weit verzweigten Familienverbänden. Ihr gelingt es, politische Machtchancen mittels geschickter Familienpolitik und Patronage innerhalb Graubündens zu monopolisieren. So sicherte sie sich ihren Einfluss auf die Gemeinden, die über die Vergabe der lukrativen und prestigeträchtigen Ämter entscheiden. Handels- und Kreditgeschäfte, Soldgeschäfte, herrschaftlicher Grundbesitz, europäische Allianzverträge und eben nicht zuletzt Einkünfte aus politischen Ämtern garantierten ihren enormen Wohlstand. Die von den Zeitgenossen als „Herren“ bzw. als „große Hansen“ bezeichneten mächtigen Männer lenkten die politischen Geschehnisse der Drei Bünde.

²⁰ In diesem Sinn geht es gerade nicht um die von der historischen Forschung immer wieder neu aufgeworfene Frage, ob sich soziale und politische Ordnungsbildung nun „von unten“ oder „von oben“ her vollzogen habe. Vielmehr geht es darum, die Simultaneität zweier gegenläufiger gesellschaftlicher Bewegungen in einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung zu untersuchen. Diese koexistierenden Bewegungen sind, so die These, sowohl in (Frühneuezeit-) Gesellschaften mit starken zentralstaatlichen Strukturen wirksam wie auch in solchen mit schwachen. Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft bestünde darin, den funktionalen Zusammenhang der beiden Bewegungen sowie ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Zur aktuellen Debatte über den Staatsbildungsprozess vgl. Blockmans, Wim; Holenstein, André und Mathieu, Jon (Hg.), *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300–1900*, Aldershot 2009. Siehe auch Asch, Ronald G. und Freist, Dagmar (Hg.), *Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit*, Köln 2005.

²¹ Zum Konzentrationsprozess von Reichtum und Macht in den Drei Bünden vgl. die beiden einschlägigen Studien Grimm, Paul Eugen, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, Zürich 1981, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*. Zu den Versuchen der zentralen politischen Institutionen, des Bunds- und Beitags, die Mitsprache- und Teilhaberechte der lokalen Verbände zu beschneiden, vgl. vorerst Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 137–142.

Trotz der dominanten Stellung, die die „Herren“ in Graubünden erlangen, bleibt ihre politische Macht allerdings lokal gebunden. Denn die Mächtigen müssen sich mit der jeweiligen Gemeinde, die über die Vergabe der politischen Ämter befindet, arrangieren. Sie sehen sich gezwungen, im Tausch für die Privilegien eines politischen Amtes einen Teil ihrer Güter und somit ihrer Macht, die sich auf den Besitz dieser kostbaren Waren gründet, an die Gemeinde abzutreten. Sie können ihre soziale und ökonomische Macht nur dann in politische umsetzen, wenn sie sich dem Einspruch *beliebiger* Dorf- und Landleute aussetzen. Dementsprechend bleiben die mächtigen Männer Graubündens, so die These, immer „Herren unter Bauern“.

Vor diesem Hintergrund widmet sich das zweite Kapitel (*Landammänner, Gouverneure, Patrone: Figuren politischer Macht*) mit der Frage nach der Funktionsweise politischer Macht unter den Bedingungen einer Gesellschaft in der Zerstreuung. Am Beispiel dreier für das frühneuzeitliche Graubünden charakteristischer politischer Figuren, dem Landammann, dem Gouverneur in den Untertanengebieten und dem Anführer großer Patronage-Gruppierungen, dem so genannten „Patron“, legt das Kapitel dar, wie politische Macht in einer Gesellschaft in der Zerstreuung funktioniert: wie sie ausgeübt und legitimiert, begrenzt und gehegt wird. Das spannungsgeladene Verhältnis zwischen „Gemeinen“ und „Herren“, wie es eine Gesellschaft in der Zerstreuung kennzeichnet, beleuchtet das Kapitel exemplarisch anhand von kommunalen Einsetzungsritualen. Am Beispiel eines Amtseinsetzungsrituals aus dem Engadin, in dessen Verlauf der künftige Gemeindevorsteher, der Landammann, zunächst aus der Gemeinde verbannt wird, um dann, als Fürst verkleidet, in die Gemeinde zurückzukehren, wo er rituell entkleidet und als „nackter Herrscher“ ins Amt eingesetzt wird, lässt sich auch auf der Ebene der rituellen Praxis zeigen, wie die Gemeinde danach trachtet, die politische Macht ihrer höchsten Amtsträger zu hegen. Einsetzungsrituale geben Aufschluss über das verwickelte Verhältnis einer Gesellschaft in der Zerstreuung zur politischen Macht. Die Delegation von politischer Macht erweist sich stets an Mechanismen gekoppelt, die diese an ihrer Stabilisierung und Verstetigung hindern. Gleichwohl, der im weiteren Verlauf des Kapitels erläuterte Aufstieg des mächtigen Bündners Herkules von Salis (1566–1620) verdeutlicht, dass sich mit Hilfe geschickter lokaler Klientelpolitik auch als „Herr unter Bauern“ erfolgreich Machtpolitik betreiben lässt.

Dass die in den Drei Bünden vorhandenen gesellschaftlichen Zentralisierungs- und Konzentrationsvorgänge nicht überhandnehmen, verhindern nicht zuletzt ganz spezifische kollektive *Abwehrmechanismen*.²² Sie unter-

²² Die Aufmerksamkeit auf solche kollektiven Abwehrmechanismen hat der Ethnologe Pierre Clastres gelenkt. Seine Überlegungen zu den gesellschaftlichen Abwehr- und Präventivmechanismen sind für die vorliegende Untersuchung zentral. Vgl. ders., *Society against the State*. Siehe auch ders., *Archäologie der Gewalt*, sowie ders., *Malheur*

binden erfolgreich die Stabilisierung von Machtverhältnissen und stellen sicher, dass im Laufe der Frühen Neuzeit in Graubünden aus mächtigen „Herren unter Bauern“ nicht doch „Herrscher über Untertanen“ werden. Ihre Effizienz besteht gerade darin, dass sich kein zusammenhängender zentraler Verwaltungsstaat herausbilden kann, sondern beide gesellschaftlichen Dynamiken vielmehr in einem – wenngleich prekären – Gleichgewicht gehalten werden. Als einer der sichersten Mechanismen gegen Institutionalisierungs- und Konzentrationsprozesse von politischer Macht lassen sich im frühneuzeitlichen Graubünden die so genannten „Fähnlilüpf“ und „Strafgerichte“ begreifen. Sie sind Gegenstand des dritten Hauptkapitels dieses Buches (*Kollektive Abwehrmechanismen: „Fähnlilüpf“ und „Strafgericht“ 1550–1620*).²³

Zwischen 1550 und 1620, einer Zeitspanne, in der sich Macht und Reichtum in den Händen immer weniger „großer Herren“ konzentrieren und in der die Versuche seitens zentraler politischer Institutionen zahlreicher werden, die Mitspracherechte der lokalen Sozialverbände zu beschneiden, finden alle 10 bis 15 Jahre Fähnlilüpf statt.²⁴ Dabei versammeln sich bewaffnete Bauern und Junggesellenbanden aus allen Talschaften der Drei Bünde, um unter Ausschluss der regierenden Eliten eigenmächtig aktuelle politische Fragen der Drei Bünde zu entscheiden und die „Herren“ und Obrigkeiten vor Strafgerichte zu stellen. Es handelt sich beim Fähnlilüpf dabei weniger, wie die Forschung oft behauptet hat, um letztlich gescheiterte Versuch des „gemeinen Manns“, die Herrschaft in den Drei Bünden zu übernehmen und die Demokratie endgültig durchzusetzen, sondern vielmehr um für eine Gesellschaft in der Zerstreuung konstitutive Inszenierungsweise politischer Potenz.²⁵ Entscheidend am Fähnlilüpf ist eben nicht so sehr, *wie* er verfährt und *was* er beschließt – bereits vom Rat getroffene Entscheidungen werden bestätigt, nur wenige der drakonischen Urteile des Strafgerichts werden vollzogen, der Großteil der geflohenen als „Vaterlandsverräter“ verurteilt und bestraften „großen Herren“ kann im Anschluss nach Graubünden gar zurückkeh-

du guerrier sauvage, in: *Libre 2* (1977), S. 69–109. In diesem letzten Text beschreibt Clastres das Schicksal des Kriegers in der „primitiven Gesellschaft“ und analysiert den Mechanismus, der eine Machtkonzentration verhindert.

²³ Zum „Bündner Fähnlilüpf“ vgl. Valèr, Michael, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Rügegerichtsbarkeit und zur Geschichte der Demokratie in Graubünden*, Chur 1904. Siehe auch Färber, Silvio, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, S. 113–140, hier S. 124–127, sowie Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 192–202.

²⁴ Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 155–211.

²⁵ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 187–202, hier v.a. S. 188 f. Ähnlich argumentiert auch Färber, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 126 f.

ren und seine vormaligen Funktionen wieder aufnehmen –, entscheidend ist vielmehr, *dass* er sich ereignet, *dass* sich die „Gemeinen“ versammeln. Fähnliilüpfе, so die These, sind Machtdemonstrationen der Gemeinden, eine Manifestation der Potenz jener, die nicht zu den sozial und politisch Privilegierten gehören. Die „Fähnli“ geben den herrschenden Eliten zu erkennen, dass sie es sind, die über ihr Kommen und Gehen verfügen. Sie entheben sie für Monate von ihren Geschäften, schlagen sie in die Flucht und setzen sie dann als verurteilte „Vaterlandsverräter“ wieder in ihren Stand. Der Fähnliilüpf lässt sich als eine Praxis begreifen, *nicht dermaßen beherrscht zu werden*.²⁶ Fähnliilüpfе, so die These, funktionieren daher zuverlässig als Abwehrmechanismen von Herrschaft, weil sie das prekäre Gleichgewicht zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Regierenden und Regierten, zwischen „großen Herren“ und „Gemeinen“ immer wieder neu justieren.

Dieses Gleichgewicht zerbricht temporär zur Zeit der *Bündner Wirren* (1600–1640), jenes fast 40 Jahre andauernden sozialen Konflikts in den Bündner Alpen, der sich zunächst politisch ausprägt, aber im Verlauf seiner Entwicklung mehr und mehr eine religiöse Aufladung erfährt und schließlich in den 1620er Jahren als „konfessioneller Bürgerkrieg“²⁷ in die Mühlen der Weltpolitik, in die des Dreißigjährigen Krieges, gerät.²⁸ In dieser Zeitspanne entstehen in Graubünden erstmals stabile gesellschaftliche Trennlinien, die das charakteristische Widerspiel der gegenläufigen Kräfte temporär suspendieren. Im Zuge der *Bündner Wirren* verhärten sich die Fronten entlang politisch-religiöser Differenzlinien, sodass ein friedliches Mit- und Nebeneinander sich zunehmend schwierig gestaltet. Die Drei Bünde zerfallen im Laufe des Konflikts in zwei scheinbar unversöhnliche politisch-religiöse Lager: in eine katholische Spanierpartei einerseits und eine reformierte Venezianer-, später Franzosenpartei andererseits.²⁹

²⁶ Die Formulierung ist angelehnt an die berühmte Aussage Michel Foucaults zur Kritik. Unter Kritik versteht er eine moralische und politische Haltung, die das Gegenstück zu den im 16. Jahrhundert entstehenden Regierungskünsten bildet. Kritik, so Foucault, sei „die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden“. Ders., *Was ist Kritik?* Aus dem Französischen von Walter Seitter, Berlin 1992, S. 12.

²⁷ Im Hof, Ulrich, *Geschichte der Schweiz*, Stuttgart ³1981, S. 69.

²⁸ Einen ersten Überblick über den Ereignisverlauf der *Bündner Wirren* bietet Pieth, Friedrich, *Bündnergeschichte*, Chur 1945, S. 192–232. Der Beginn des Konflikts wird von der Forschung meist um 1600 gesetzt; er endet mit dem Friedensvertrag mit Spanien 1639.

²⁹ Der von der katholischen Innerschweiz, von Spanien und Österreich unterstützten Spanierpartei schlossen sich Gemeinden und Eliten aus dem mehrheitlich katholischen Grauen und aus Teilen des Gotteshausbunds an, der von reformierten Bernern, Zürichern und von Venedig unterstützten Venezianerpartei Anhänger aus dem größtenteils reformierten Zehngerichtenbund und aus dem Gotteshausbund. Von den unmittelbaren Folgen der *Bündner Wirren* für das Zusammenleben in den Drei Bünden schreiben Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 238–250, sowie Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die*

Diese neue Problemkonstellierung bietet die Gelegenheit, den historischen Gegenstand unter anderen Prämissen zu befragen. So liefert eine genaue Betrachtung dieses Zeitraums, seiner Ereignisse und Protagonisten, Aufschluss über die Funktionsweise einer Gesellschaft in der Zerstreuung, über ihre Grundvoraussetzungen, ihre Resistenzen, ihre Instabilitäten und möglicherweise gar über ihre Grenzen. Wie ist es möglich, dass in einer Gesellschaft in der Zerstreuung auf einmal so tiefe gesellschaftliche Risse entstehen? Dass religiöse Differenzen aktiviert, wirksam und fixiert werden? Wie ist es möglich, dass sich bisher unmaßgebliche Unterschiede nun in angebliche Bruchlinien verwandeln, die quer durch bestehende Familien, Nachbarschaften und Dörfer verlaufen und das getrennte Zusammenleben so in Frage stellen? Kurz: Wie ist es möglich, dass gesellschaftliche Verhärtungstendenzen überhand nehmen?

Nachdem sich die ersten drei Kapitel den Funktionsmechanismen einer Gesellschaft in der Zerstreuung widmen, befasst sich das abschließende Kapitel (1618–1621: *Herrschaft der Propheten*) mit den gesellschaftlichen Desintegrationsprozessen im frühen 17. Jahrhundert. Es wirft die Frage auf, wie es in einer Gesellschaft in der Zerstreuung zum religiösen Bürgerkrieg kommen konnte, infolgedessen gesellschaftliche, vornehmlich religiöse Trennlinien überhaupt erst akzentuiert und wirksam werden. Hier greift das Buch auf neuere, kulturwissenschaftlich informierte Ansätze zur Beschreibung und Analyse von konfliktuellen Dynamiken zurück, indem es den Blick auf die kulturelle Modellierung von Differenz im Rahmen eines sozialen Konflikts richtet.³⁰ Entgegen gängiger Konfliktmodelle, die Konflikte vorrangig an den Außengrenzen kollektiver Identitäten verorten und diese Identitäten als dem Konflikt vorrangig betrachten, nimmt das Buch die von der Forschung bisher vernachlässigte *Genese* dieser Konfliktlinien selbst in den Blick. Es fragt danach, wie sozial-religiöse Einheiten sich im frühneuzeitlichen Graubünden allererst formen, wie es ihnen gelingt, Leitdifferenzen zu etablieren,

Gefährdung der Seelen. Zur Genese stabiler religiöser gesellschaftlicher Grenzlinien in den 1630er und 1640er Jahren vgl. Pfister, Ulrich, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, S. 203–236, hier v.a. S. 206 f.

³⁰ Das Buch bezieht sich hier vor allem auf die Arbeiten des Kulturwissenschaftlers Albrecht Koschorke zur Konfliktsemantik: Ders., *Wie werden aus Spannungen Differenzen? Feldtheoretische Überlegungen zur Konfliktsemantik*, in: Fassmann, Heinz; Müller-Funk, Wolfgang und Uhl, Heidemarie (Hg.), *Kulturen der Differenz. Transformationsprozesse in Zentraleuropa nach 1989*, Göttingen 2009, S. 271–285, sowie ders., *Wie Bürgerkriege erzählt werden. Feldtheoretische Überlegungen zur Konfliktsemantik*, in: Ferhadbegović, Sabina und Weiffen, Brigitte (Hg.), *Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte*, Konstanz 2011, S. 35–54. Siehe auch ders., *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a.M. 2012, hier v.a. S. 238–247. Wichtig in diesem Zusammenhang auch Matala de Mazza, Ethel, *Unzivile Kriege. Plädoyer für eine andere Kulturtheorie gewaltförmiger Dauerkonflikte*, in: Ferhadbegović, Weiffen, *Bürgerkriege erzählen*, S. 321–344.

die andere Differenzen in den Hintergrund drängen, bis daraus schließlich großformatige Wir/sie, eigen/fremd, Inklusion/Exklusion-Blockbildungen entstehen. Während die historische Forschung die *Bündner Wirren* überwiegend als Konflikt deutet, der seine Ursachen in den seit der Reformation im 16. Jahrhundert bestehenden religiösen Unterschieden hat, rekonstruiert das Buch, wie Religion im frühen 17. Jahrhundert in Graubünden überhaupt zu einem dominanten Identifikations- und Unterscheidungsprinzip werden konnte.³¹ Es stellt die These auf, dass das Zerreißen des sozialen Bandes, die Verhärtung von Differenz zu konträren Identitäten, erst *nachträglich* durch religiöse Unvereinbarkeit motiviert wird.

Maßgeblich verantwortlich für die Verschärfung der inneren politischen Konflikte sowie ihre zunehmende religiöse Aufladung zeichnet sich eine Gruppe junger, radikaler reformierter Prediger, deren Werdegang das letzte Kapitel nachvollzieht. Mit ihrem Eingriff ins Politische der Drei Bünde zwischen 1618 und 1621, eine Zeitspanne, die als Hochphase der *Bündner Wirren* gilt, ändern sich die Gegebenheiten in Graubünden entscheidend. Die Prediger, die sowohl soziale wie politische Randfiguren waren, hatten sich nach 1616 unter Bezugnahme auf biblische Leitmotive zunächst verbal, später gewaltsam gegen die empfundene Hegemonie der mit Spanien sympathisierenden „Herren“ im Land und gegen die befürchtete, damit verbundene wachsende Einflussnahme der katholischen Großmacht in den Bündner Tälern zur Wehr gesetzt.³² Sie berufen sich auf die Bibel und die prophetischen Texte, um ihren oppositionellen Kampf gegen den übermächtigen Gegner zu legitimieren; ein Kampf, der zunehmend Züge eines *Heiligen Krieges* annimmt.³³ Als solchermaßen selbsternannte Propheten gelingt es den jungen

³¹ Vgl. zu den in der Forschung dominanten Deutungsversuchen der *Bündner Wirren* u.a. Haffter, Ernst, *Georg Jenatsch. Ein Beitrag zur Geschichte der Bündner Wirren*, mit Urkundenbuch und Beilagen, Davos 1894; Ragaz, Jörg, *Die Bündner Wirren*, in: *Bündner Geschichte. Vorträge gehalten im Winter und Frühjahr 1901/1902 im Rätischen Volkshaus in Chur*, Chur 1902, S. 209–264; Pieth, *Bündnergeschichte*; Stadler, Peter, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, in: *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 1, Zürich 1972, S. 571–672; Im Hof, *Geschichte der Schweiz*; Pfister, Alexander, *Jörg Jenatsch. Sein Leben und seine Zeit*, vierte, durchgesehene und um ein Zusatzkapitel von Jon Mathieu erweiterte Auflage (hg. von der Jörg Jenatsch-Stiftung), Chur 1984, sowie Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*.

³² Zur Rolle der reformierten Prediger im frühneuzeitlichen Graubünden vgl. Head, Randolph C., *Rhaetian Ministers, from Shepherds to Citizens. Calvinism and Democracy in the Republic of the Three Leagues 1550–1620*, in: Graham, Fred C. (Hg.), *Later Calvinism. International Perspectives* (Sixteenth Century Studies and Essays, Bd. 12), Kirkville 1994, S. 55–70, sowie Pfister, Ulrich, *Pastors and Priests in the Early Modern Grisons: Organized Profession or Side Activity*, in: *Central European History* 33/1 (2000), S. 41–65.

³³ Vgl. hierzu vorerst Liniger, Sandro, *Heiliger Krieg. Zur Genese religiöser Konfliktlinien in den „Bündner Wirren“*, in: Kirsch, Thomas G.; Schlögl, Rudolf und Welt-

Predigern, nach 1618 eine *politisch-religiöse* Mobilisierung zu initiieren, die alle bestehenden gesellschaftlichen Differenzierungen überformen sollte.

In ihrem politisch-religiösen Feldzug gegen die etablierten „Herren“ im Land nutzten sie die überkommenen Formen des Fähnliupfs und des Strafgerichts, um sich ihrer Gegner zu entledigen und ließen so die Lage, die durch innere und äußere politische und religiöse Spannungen geprägt war, eskalieren. So zettelten die Prediger im Frühjahr 1618 im Engadin einen Fähnliupf an, bei dem unter ihrer Obhut etliche führende Köpfe der mit Spanien sympathisierenden Eliten brutal hingerichtet wurden. Das von den Predigern zugleich propagierte *und* gelebte Modell des Heiligen Krieges, ein Modell, das nicht, wie bis dato üblich, die „Eingemeindung“, sondern vielmehr die Vernichtung des „Anderen“ zum politischen Prinzip erklärte, manövrierte die Drei Bünde in den Jahren zwischen 1618 und 1621 in den religiösen Bürgerkrieg. Was im Jahr 1613 als gewöhnlicher Konflikt zwischen zwei politischen Elitegruppierungen begonnen hatte, weitete sich infolge des Eingreifens der radikalen reformierten Prediger ins Politische nach 1618 zum konfessionellen Bürgerkrieg aus, der die Drei Bünde schließlich in den Sog des Dreißigjährigen Krieges zog.³⁴

Mit den jungen, in Zürich und Basel ausgebildeten radikalen Predigern treten in einer Gesellschaft in der Zerstreuung erstmalig Figuren auf den Plan, die dank ihrer Bezugnahme auf die biblische Prophetie zumindest temporär mächtiger werden als die „Herren“, gegen die sie vorgehen, je sein konnten. Ihre außerweltlich legitimierte Macht kennt im Unterschied zu derjenigen der „Herren“ keinerlei politische, institutionelle oder rechtliche Grenzen. Was sie zunächst als soziale Bewegung gegen vermeintlich zu mächtig gewordene „Herren“ initiieren, zeitigt also gegenteilige Effekte. Anstatt eine Machtkonzentration zu verhindern, erlangen die Prediger eine nie zuvor gesehene Machtfülle; eine Macht, die sie völlig außerhalb der etablierten politischen, rechtlichen und institutionellen Ordnung stellt.

Es sind dieselben Prediger, die sich in einer der wichtigsten veröffentlichten politischen Schriften des frühen 17. Jahrhunderts, den so genannten *Grawpündtnerischen Handlungen* von 1618, erstmals dezidiert mit der Regierungsform der Drei Bünde befassen.³⁵ Im berühmten, in ganz Europa zirkulierenden Pamphlet wird die Regierungsform der Drei Bünde erstmals als „demokratisch“ beschrieben.³⁶ Was aus ideengeschichtlicher Perspektive als Beleg für demokratische Freiheits- und Partizipationsvorstellungen bzw. als

ecke, Dorothea (Hg.), *Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung*, Paderborn 2015, S. 135–158.

³⁴ Zur Intervention der jungen militanten calvinistischen Prediger ins Politische siehe vorerst Haffter, *Georg Jenatsch*, sowie Pfister, *Jörg Jenatsch*.

³⁵ *Grawpündtnerische Handlungen*.

³⁶ Ebd.

Vorwegnahme des modernen Staatsverständnisses im Alpenraum erscheint, erweist sich angesichts des Entstehungskontexts des Dokuments, so eine der zentralen Thesen des letzten Hauptkapitels, vielmehr als Anleitung zum gewaltsamen Sturz der „Herren“ und so letztlich zum Bürgerkrieg. So hat das Reden von der ursprünglichen Volkssouveränität, das von der Vertrautheit der Verfasser mit den zeitgenössischen politischen Theorien eines Jean Bodins oder Johannes Althusius zeugt, weniger die Funktion, den Verfassungszustand der Drei Bünde zu *denken*, sondern ihn vielmehr zu *korrigieren*. „Demokratie“ erweist sich hier als ein politischer Kampfbegriff, nicht als neutrale Beschreibung eines Regierungszustandes. Für die Prediger dient der Begriff der Demokratie dazu, sich als Verteidiger der durch die tyrannischen „Herren“ scheinbar bedrohten Freiheiten des Volkes zu inszenieren. Sie legitimieren so ihren brutalen und kompromisslosen Feldzug gegen ihre inneren Feinde; sie werden mächtiger, als jene je sein konnten.

Die Folgen ihres an der Bibel und der biblischen Prophetie orientierten Handelns erweisen sich allerdings nicht nur für die Drei Bünde, sondern auch für sie selbst als verheerend. Das biblische Motiv der Prophetie treibt sie letztlich in den Tod. Um ihren Status als Auserwählte unter Beweis zu stellen, geraten sie immer mehr unter Zugzwang. In hoffnungsvoller Erwartung der Apokalypse und überzeugt davon, von Gott erlöst zu werden, stürzen sich die Prediger Anfang Oktober 1621 zusammen mit einer Schar Gleichgesinnter in die finale, vermeintlich alles entscheidende Schlacht gegen die spanischen Truppen und Graubünden damit ins Verderben des Dreißigjährigen Krieges.³⁷ Im Laufe der Religionskriege kosten Plünderungen, Verwüstungen, Hungersnot und Pest einem Fünftel der Menschen in den Bündner Tälern das Leben.³⁸ Von den Predigern im Namen der „Demokratie“ und des „gemeinen Manns“ ausgerufen, um die übermächtigen Gegner aus der Spanierpartei, die „Herrschenden“, zu bekämpfen, sind es einmal mehr „Beliebige“, die dem Krieg zum Opfer fallen. Um den religiösen Bürgerkrieg in Graubünden zu beenden, ist es schließlich einer der Prediger selbst, nämlich der

³⁷ Zum Kriegszug ins Veltlin – dem so genannten „Wormserzug“ – und seinen Folgen vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 204–212, sowie Planta, Peter Conradin von, *Geschichte von Graubünden. In ihren Hauptzügen gemeinfasslich dargestellt*, dritte Auflage bearbeitet von Dr. C. Jecklin, Bern 1913, S. 221–244. Von der Verwicklung der Drei Bünde in den Dreißigjährigen Krieg schreibt Wendland, *Vom Nutzen der Pässe und der Gefährdung der Seelen*.

³⁸ Von den Auswirkungen des Dreißigjährigen Krieges auf die Drei Bünde schreibt Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 238–250. Zu den Verheerungen der europäischen Religionskriege Burkhardt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt a.M. 1992; Arndt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648*, Stuttgart 2009, sowie Schorn-Schütte, Luise, *Konfessionskriege und europäische Expansion. Europa 1500–1648*, München 2010.

spätere Bündner Freiheitsheld Jörg Jenatsch, der die Idee einer souveränen Herrschaftsgewalt ins Spiel bringt.

Kapitelüberblick

Kapitel zwei (*Alpine Sozialformen*) befasst sich mit der Organisation des Zusammenlebens in den Bündner Alpentälern der Frühen Neuzeit. Es wirft zunächst einen Blick auf die konkrete Lebenswelt sowie die siedlungsgeographischen, politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Begebenheiten der Drei Bünde (II.1). Davon ausgehend fragt es nach den spezifischen Bedingungen von Sozialität im alpinen Raum (II.2). Das Kapitel wendet sich sodann den gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen zu, durch die die zerstreuten Talverbände ihr Miteinander im Modus der Zerstreuung unterhalten (II.3). Anhand eines Streits zwischen den Gemeinden von 1573 über die Rang- und Sitzordnung an den gemeinsamen Versammlungen und des Versuchs, diesen mittels bundsgenössischer Praktiken – der Mediation – zu lösen, sowie zweier Schwurepisoden – der Bündniserneuerung von 1573 und dem gescheiterten Schwurversuch von 1684 – wird aufgezeigt, wie ein Gemeinsames ohne „Großen Dritten“ mittels sozialer Praktiken und Institutionen hergestellt, unterhalten und vergegenwärtigt wird.

Kapitel drei (*Landammänner, Gouverneure, Patrone: Figuren politischer Macht*) legt am Beispiel dreier für das frühneuzeitliche Graubünden charakteristischer politischer Machtfiguren dar, wie Macht unter den Bedingungen einer Gesellschaft in der Zerstreuung funktioniert. Es wirft zunächst einen Blick auf den Formationsprozess der sozialen Eliten im 16. und 17. Jahrhundert (III.1). Was es aus Sicht der Mächtigen bedeutet, auf die Gemeinde bezogen zu bleiben, wird in einem zweiten Schritt anhand kommunaler Einsetzungsrituale von Landammännern erläutert (III.2). Dabei werden die einzelnen rituellen Bestandteile des unter der Ägide der Gemeinde stehenden Amtseinsetzungsrituals untersucht: die Einsetzungszeremonie selbst, die auf Kosten des neuen Amtmanns veranstalteten Festlichkeiten nach der Stab- und Statutenübergabe und die zu durchlaufenden Anerkennungsprozeduren im Vorfeld der Einsetzung. Daraufhin nimmt das Kapitel die Figur des Gouverneurs in den von den Gemeinden der Drei Bünde gemeinschaftlich verwalteten Untertanengebieten in den Blick (III.3). Infolge der zunehmenden herrschaftlichen Abschöpfung der Untertanengebiete durch die mit weitreichenden Vollmachten ausgestatteten Bündner Gouverneure wird in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der Konzentrationsprozess von Reichtum und Macht innerhalb der Drei Bünde beschleunigt. Es wird untersucht, inwiefern Praktiken, die im Innern der Drei Bünde die Entstehung stabiler Machtverhältnisse hemmen, sie in den Untertanenlanden im Gegensatz dazu gerade befördern. Welche Konsequenzen die intensivierte Verwaltungsherrschaft

und Abschöpfungsökonomie im Veltlin zeitigt, wird im Folgenden erläutert: Die Spannungen zwischen den – mehrheitlich reformierten – Bündnern und den – katholischen – Untertanen verschärfen sich, und herrschaftserprobte, in kurzer Zeit zu großem Reichtum gelangte „große Herren“ kehren nach Graubünden zurück. Schließlich beleuchtet das Kapitel die Figur des „Patrons“ (III.4). Am Beispiel des Werdegangs des mächtigen Parteiführers Herkules von Salis behandelt es die Frage, wie sich mit Hilfe von Patronage unter den Bedingungen einer Gesellschaft in der Zerstreuung erfolgreich Machtpolitik betreiben lässt.

Kapitel vier (*Kollektive Abwehrmechanismen: „Fähnli-lupf“ und „Strafgericht“ 1550–1620*) untersucht die Mechanismen, die in einer Gesellschaft in der Zerstreuung Zentralisierungs- und Verfestigungsvorgänge abwehren. Mit den Fähnli-lupfen und den Strafgerichten nimmt das Kapitel kollektive Abwehrmechanismen in den Blick, die verhindern, dass sich die im frühneuzeitlichen Graubünden vorhandenen Herrschaftspotentiale erfüllen. Während das Kapitel mit dem Fähnli-lupf von 1607 zunächst ein historisches Fallbeispiel präsentiert (IV.1), präpariert es in einem zweiten Schritt in einer vergleichenden Betrachtung der Fähnli-lupfe und Strafgerichte von 1550 bis 1620 deren Hauptcharakteristika heraus (IV.2). Indem es sich am Ablauf eines solchen Aufstands des „gemeinen Manns“ orientiert, untersucht es neben den Entstehungsbedingungen der Fähnli-lupfe sowie ihren maßgeblichen Trägern vor allem die unmittelbaren Auswirkungen der Zusammenkünfte. Das Kapitel fragt, was es für eine Gesellschaft in der Zerstreuung bedeutet, wenn die „Gemeinen“ alle 10 bis 15 Jahre die Macht übernehmen, ihre „Herren“ in die Flucht schlagen, sie anklagen und verurteilen, kurz: die politische Ordnung suspendieren und anstelle der etablierten Machtinstanzen selbst politische Entscheidungen fällen.

Kapitel fünf (*1618–1621: Herrschaft der Propheten*) wendet sich den Konflikten und Desintegrationsprozessen im Graubünden des frühen 17. Jahrhunderts zu. Es beleuchtet die Genese religiöser Konfliktlinien im Verlauf der *Bündner Wirren* und erklärt, wie die Drei Bünde infolge der Intervention einiger radikaler junger reformierter Prediger ins Politische in den Sog des Dreißigjährigen Kriegs geraten. Das Kapitel verfolgt den Werdegang der Prediger zwischen 1618 und 1621, einer Zeitspanne, die als Hochphase der innenpolitischen Konflikte in den Drei Bünden gilt. Es zeigt zunächst auf, wie die Prediger während der umstrittenen Bündnisverhandlungen mit Venedig und Spanien auf die Bühne der Geschichte Graubündens treten (V.1). Sie begründen ihren Kampf gegen die Anhänger Spaniens im Land, indem sie einen Brief an die Gemeinden schreiben und diese zum Eingreifen gegen die „Spanier“ auffordern. Danach wendet sich das Kapitel dem berühmt-berüchtigten „Thusner Strafgericht“ von 1618/19 zu, bei dem unter der Oberaufsicht der Prediger einige Köpfe der Spanierpartei sowie einzelne Exponenten der Velt-

liner Katholiken hingerichtet werden (V.2). Es nimmt daraufhin das Narrativ in den Blick, das die sozial und politisch marginalen Prediger in Pamphleten und Briefen entfalten, um ihre skandalöse Beteiligung an einem weltlichen Strafgericht sowie ihr brutales Vorgehen gegen ihre Widersacher zu rechtfertigen. Abschließend konturiert das Kapitel die Folgen des von den Predigern in ihren Schriften konzipierten und in die Tat umgesetzten Gesellschaftskriegs gegen die „Vaterlands- und Gottesfeinde“, sowohl für die Prediger als auch für das Zusammenleben in den Drei Bünden (V.3).

Verschiedenartige *Quellenbestände* bilden die Grundlage der vorliegenden Untersuchung. Neben den handschriftlichen Materialien, die hauptsächlich im Staatsarchiv Graubünden in Chur (StAGR) und in der Stadtbibliothek St. Gallen (Vadianische Sammlung, KaBiSG, VAD) erhoben wurden, erwiesen sich folgende Quellen als besonders instruktiv: zeitgenössische ungedruckte sowie gedruckte Chroniken (insbes. von Bartholomäus Anhorn, Hans Ardüser, Fortunat Juvalta, Guler von Wyneck, Salis-Marschlins); die von Fritz Jecklin versammelten *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde (Graubünden) 1464–1803* sowie die von Constanz Jecklin zusammengestellten *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*; die von Andrea Schorta edierten Rechtsquellen der Bündner Gemeinden; das bekannte volkskundliche Werk von Nicolin Sererhard; die gesammelten Briefe Jörg Jenatschs (hg. von Alexander Pfister) sowie die Heinrich Bullingers an seine Bündner Amtskollegen (hg. von Traugott Schiess); das Pamphlet *Grauwüändtnerische Handlungen*, erstmalig 1618 im Druck erschienen und bedeutende politische Schrift der Drei Bünde; die als Mikrofiche-Edition vorliegende *Flugschriftensammlung Gustav Freytag*, die alle wichtigen publizierten Erzeugnisse aus der Zeit der Bündner Wirren enthält; die von Philipp Zinsli kompilierten Bände *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, die von wenig bekannten, ungedruckten Texten bis hin zu weitverbreiteten, gedruckten Reimchroniken reicht.

II. Alpine Sozialformen

Im frühneuzeitlichen Graubünden organisieren über 50 unabhängige alpine Talgemeinden trotz bestehender Differenzen und trotz teils schwieriger Bedingungen in den Alpen ihr Zusammenleben zuverlässig ohne Zentralinstanz und ohne Staat. Mittels spezifischer sozialer Praktiken und Institutionen gelingt es den Gemeinden, im Modus der Zerstreuung ein gemeinsames Soziales und Politisches zu unterhalten. Sie bringen, wie ich darlegen werde, Praktiken und Institutionen hervor, die ein *getrenntes Zusammenleben* ohne zentrale Koordinationsinstanz ermöglichen und zugleich reproduzieren. Wie im frühneuzeitlichen Graubünden trotz vorhandener Differenzen und trotz der teils widrigen Umstände im Gebirge, die den Unterhalt von Sozialität *par distance* erschweren, ein Miteinander organisiert wird, wie man in den Bündner Alpen getrennt zusammenlebt, davon soll im folgenden Kapitel die Rede sein. Es fragt nach den Mechanismen des Funktionierens einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung und zeigt auf, wie ein Gemeinsames ohne übergeordnete Koordinations- und Repräsentationsinstanz unterhalten wird.

Um sich der Frage nach dem Zusammenleben in einer solchen alpinen Gesellschaftsformation zu nähern, nimmt das Kapitel zunächst die siedlungstopographischen, politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Begebenheiten der Drei Bünde in der Frühen Neuzeit in den Blick. Dabei lässt sich zeigen, dass die Drei Bünde durch eine Logik der Differenz und der Zerstreuung bestimmt werden: Das alpine Graubünden setzt sich aus vielen kleinen, weiträumig verstreuten Dörfern zusammen. Diese wiederum sind in über 50 politisch unabhängigen, rechtlich, wirtschaftlich und kulturell äußerst heterogenen großen Talgemeinden organisiert. Davon ausgehend fragt das Kapitel in einem zweiten Schritt nach den Möglichkeitsbedingungen von Sozialität im Gebirge. Wie ich darlegen möchte, lässt sich die Organisation des Zusammenlebens in den Drei Bünden nicht unabhängig von der Landschaft, in der und mit der die Menschen im frühneuzeitlichen Graubünden leben, begreifen. Die Berge, so die These, sind gerade deshalb prädestiniert für Formen des getrennten Zusammenlebens, weil sie die Menschen zugleich trennen *und* verbinden. Schließlich nimmt das Kapitel alpine Bündnispraktiken in den Blick. Sie geben Aufschluss darüber, wie unter den

Bedingungen einer Gesellschaft in der Zerstreuung ein *Gemeinsames* hergestellt, vergegenwärtigt und unterhalten wird.

1. *Gesellschaft in der Zerstreuung:* *Die Drei Bünde in der Frühen Neuzeit*

Bei den Drei Bünden handelt es sich nicht um ein homogenes politisches Gebilde, sondern um ein Konglomerat von über 50 selbstständigen und miteinander verbündeten alpinen Talgemeinden. Diese im Zusammenhang mit dem Machtverlust der alten kirchlichen und weltlichen Feudalgewalten im 14. und 15. Jahrhundert als dominante politische Akteure im Bereich der Bündner Alpen hervortretenden Gemeinden waren selbst wiederum Verbünde mehrerer lokaler, geographisch verstreuter Nutzungsgenossenschaften wie Dörfer und Nachbarschaften. Als Träger von Rechtspositionen verfügten sie über weitgehende politische Selbstbestimmungsrechte: Sie bestimmten eigenhändig die Vorsteher ihres Gerichts, hielten wichtige Wahlen ab, erließen Gesetze, genehmigten Entscheidungen des Bundstags, hoben ein eigenes „Fähnli“ an Kriegern aus und erfüllten eigene Verwaltungsaufgaben. Seit dem Spätmittelalter zu drei eigenständigen Landfriedensbünden – Grauer Bund, Gotteshausbund, Zehngerichtenbund – alliiert, bilden die alpinen Talgemeinden zusammengenommen die „Gemeinen Drei Bünde“.¹ Es gelang ihnen, trotz bestehender sozialer, politischer und kultureller Unterschiede und trotz der teils widrigen Umstände im Gebirge ohne übergeordnete Koordinations- und Repräsentationsinstanz bis weit ins 19. Jahrhundert ein Miteinander zwar auf fragile Weise, aber zuverlässig zu organisieren. Um sich dieser zerstreuten alpinen Bündner Gesellschaftsformation anzunähern, gilt es im Folgenden zunächst einen Blick auf die konkrete Lebenswelt sowie auf die siedlungstopographischen, politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Begebenheiten der Drei Bünde zu Beginn der Frühen Neuzeit zu werfen.²

¹ Einen Überblick über die komplexe Landeseinteilung der Drei Bünde samt Karte bietet *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 280–283.

² Dabei soll es weniger um den bereits an anderer Stelle breit diskutierten Konstituierungsprozess von politisch verfassten Gemeinden in der Übergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit gehen. Ebenso wenig wird nach der Rolle gefragt, die horizontal organisierte Schwurverbände wie Dorf-, Land- oder Stadtkommunen in der europäischen Geschichte spielen.

In der Zerstreuung leben

Im frühneuzeitlichen Graubünden zu leben, heißt, in der Zerstreuung zu leben, in kleinen Weilern und Dörfern, die sich über ein weites, von großen Höhenunterschieden geprägtes, teils unwegsames Berggebiet verstreuen.³ Wie der gesamte Bereich der „inneralpinen Agrarzone“ (Mathieu) zeichnet sich auch das Landschaftsbild des frühneuzeitlichen alpinen Graubündens durch eine dezentrale, dörflich-agglomerierte Siedlungsstruktur aus.⁴ Die überwiegende Mehrheit der Menschen – um 1600 sollen es schätzungsweise 100.000 gewesen sein, nach dem Dreißigjährigen Krieg noch 86.000 – lebte in weitläufig gestreuten Dorfsiedlungen und Weilern, wobei sich die inneralpinen Dörfer insgesamt durch ein geschlossenes Siedlungsmuster auszeichneten.⁵ Sie bestanden aus mehreren nahe beieinander liegenden Bauernhäusern, die sich um einen Dorf-, Kirch- und/oder Marktplatz gruppieren.⁶ Dadurch heben sich die Siedlungsverbände der inneralpinen Gebiete von denjenigen ländlicher Gegenden nördlich der Alpen ab. Dort herrschten weniger konzentrierte Dorfsiedlungen vor, sondern vielmehr einzelne, auseinander liegende Hofverbände sowie eingestreute Einzelhöfe und Weiler.⁷ Die alpinen Dorfsiedlungen, wie sie für das frühneuzeitliche Graubünden charakteristisch sind, entstanden zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Verlagerung von der Schaf- zur Großviehzucht, die eine vermehrte gemeinschaftliche Zusammenarbeit erforderlich machte.⁸ Vom Guts-

³ Einen Überblick über die weite geographische Streuung der einzelnen Verbände vermittelt die Karte in Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 121.

⁴ Vgl. zu den vormodernen Siedlungsformen Mathieu, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen*, S. 66–82, sowie ders., *Geschichte der Alpen 1500–1900*, S. 158 f. Die dörfliche Gemeindebildung fand in Graubünden spät statt. Erst vom 16. Jahrhundert an lässt sich eine Bewegung hin zu einem engeren dörflichen Siedlungsmuster ausmachen. Dabei wird die Entstehung von Dorfgemeinschaften auf die Verschmelzung zweier Formen von Arbeitsorganisation im Hochmittelalter zurückgeführt, der kompakten, vom Gutsherren verwalteten geschlossenen Hofwirtschaft auf der einen Seite, sowie der von einzelnen Familien bewirtschafteten kleinen, selbstständigen Bauernhöfen auf der anderen Seite. Vgl. Bundi, Martin, *Zur Besiedlungs- und Wirtschaftsgeschichte Graubündens im Mittelalter*, Chur 1982, S. 564–566, hier v.a. S. 542.

⁵ Vgl. Mathieu, *Die ländliche Gesellschaft*, S. 17.

⁶ Vgl. Mathieu, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen*, S. 67.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. Weiss, Richard, *Das Alpwesen Graubündens. Wirtschaft, Sachkultur, Recht, Älplerarbeit und Älplerleben*. Reprint der Originalausgabe (1941) mit einer Einleitung von Jon Mathieu, Zürich 1992, hier v.a. S. 86–95, sowie S. 163–177. Eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung der rätschen Dorfgemeinden spielte die im 14. Jahrhundert einsetzende Verlagerung von der Schaf- zur Großviehzucht. Der Viehzyklus von der Stallwinterung über die Frühlings- und Sommerweide und zurück machte eine vermehrte kommunale Zusammenarbeit erforderlich, sowohl bei der Erschließung von Futtermitteln als auch bei der Verarbeitung von Käse, Butter und Fleisch. Vgl. Bundi, *Zur Besiedlungs- und Wirtschaftsgeschichte Graubündens im Mittelalter*, S. 576–607.

herrenhof über die Streusiedlung bis hin zur konzentrierten Dorfsiedlung im Talboden – die Siedlungsstrukturen des alpinen Graubündens wandelten sich zwischen dem 11. und 17. Jahrhundert erheblich und brachten das noch heute sichtbare, dörflich-agglomerierte Siedlungsbild hervor.⁹

In den Bündner Alpen gab es um 1800 rund 200 Dorfsiedlungen und Weiler mit einer mittleren Größe von etwa 300 Personen, was zu jener Zeit ungefähr 70 Haushalten entsprach.¹⁰ Aufgrund der topographischen Bedingungen im inneren Alpenbereich liegen die dörflichen Siedlungen meist leicht erhöht über dem flachen, von Wäldern gesäumten Talboden. Siedlungen vom Typ eines Weilers sind dagegen eher in höheren Lagen vorherrschend.¹¹ Während einzelne Siedlungen sich kaum mehr als 300 Meter über dem Meeresspiegel befinden, breiten sich wiederum andere in Höhen von fast 2.000 Metern über Meer aus. So liegen die hochgelegenen Dörfer des Oberengadins im Schnitt fast 1.000 Meter höher als diejenigen des Misox oder des Churer Rheintals am südlichen und nördlichen Eingang Graubündens. Durchschnittlich befinden sich die einzelnen Siedlungen auf einer Höhe von 1.129m. Sie gelten damit als die höchstgelegenen des Alpenraums.¹² Die großen Höhenunterschiede manifestieren sich gerade auch im kleinen Umkreis. So gliedert sich der nutzbare Raum einer einzelnen Siedlung in stark gestufte, oftmals steile Areale von ganz unterschiedlicher Vegetation. Die Kleinräumigkeit der Siedlungsverbände im alpinen Graubünden der Frühen Neuzeit zeigt sich auch am Fehlen größerer städtischer Zentren.¹³ So zählt beispielsweise die Stadt Chur, Umschlagplatz im Warenverkehr zwischen dem Deutschen Reich und Italien, noch an der Wende zum 19. Jahrhundert kaum mehr als 2.500 Einwohner. Die beiden anderen Orte mit Stadtrecht, Ilanz im Grauen Bund und Maienfeld im Zehngerichtenbund zählten jeweils knapp 400 Einwohner und wurden demographisch von manch anderem Dorf in den Bündner Alpentälern, etwa von Zernez oder Davos, übertroffen.¹⁴

Das Terrain, über das sich die Siedlungsverbände Graubündens ausbreiten, ist von der topographischen Dramaturgie der Ostalpen geprägt: Hoch aufragende Berge und Pässe (Septimer, Splügen, Maloja, Julier) sowie tief eingegrabene Schluchten und reißende Flüsse (Rhein, Inn, Julia, Mera), die die großen Alpentäler (Domleschg, Rheintal, Prättigau, Schanfigg, Engadin,

⁹ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 57.

¹⁰ Vgl. Mathieu, *Die ländliche Gesellschaft*, S. 34.

¹¹ Vgl. zu Struktur und Aufbau der Dörfer und Weiler in Graubünden ebd., S. 11–54, hier v.a. S. 34.

¹² Vgl. Mathieu, *Geschichte der Alpen 1500–1900*, S. 49.

¹³ Vgl. zu den Städten des Alpenraums ebd., S. 72–97. Siehe auch Busset, Thomas; Lorenzetti, Luigi und Mathieu, Jon (Hg.), *Ville et Montagne – Stadt und Gebirge*, (Histoire des Alpes/Storia delle Alpi/Geschichte der Alpen, hg. von der Internationalen Gesellschaft für historische Alpenforschung, Bd. 5), Zürich 2000.

¹⁴ Vgl. Mathieu, *Geschichte der Alpen 1500–1900*, S. 77.

Bergell, Puschlav, Misox) nördlich und südlich des Alpenkamms durchziehen, halten die unterschiedlichen Dörfer und Talschaften auf Distanz. Das Gebiet der Drei Bünde reichte von den fast auf Meereshöhe gelegenen Sümpfen am nördlichen Ende des Comer Sees im Süden, über die alpinen Hochtäler wie das Engadin bis hin zu den flachen und fruchtbaren Gegenden des Churer Rheintals im Norden, von Disentis im Westen an der Grenze zu den katholischen Orten der Innerschweiz bis zum abgelegenen, an Österreich-Tirol angrenzenden Ramosch im Osten, vom Bergell im Süden, das an Spanisch-Mailand sowie an die Territorien Venedigs (Bergamo, Brescia) angrenzt, bis zu Maienfeld im Norden im Grenzgebiet zu den reformierten Orten der Eidgenossenschaft, eine Tagesreise von den Gestaden des Bodensees entfernt.¹⁵

Die weiträumige horizontale und vertikale Streuung der Bündner Siedlungsverbände wirkte sich auf die lokalen Wirtschaftsformen aus.¹⁶ So konnte etwa nur in tiefer gelegenen Tälern und Dörfern genügend Korn angebaut werden, um den eigenen Bedarf zu decken. Zu den fruchtbarsten und mildesten Gegenden Graubündens gehört der flache Talgrund des Bündner und Churer Rheintals. Sanft ansteigende Felder östlich des Flusses prägen das Gebiet um Chur bis zur Herrschaft Maienfeld. Die flachen und fruchtbaren Gegenden machten gemischte Landwirtschaftsformen möglich (Wein- und Obstbau, Viehwirtschaft, Getreide- und Gartenbau). In alpinen Hochtälern wie dem Oberengadin, wo kaum Getreide gedeiht, wurde hingegen nahezu ausschließlich Viehwirtschaft (Rinder, Schafe, Ziegen) betrieben. Die weiten Wiesen im Schatten des Piz Bernina boten hier die Grundlage für eine intensive Alp- und Weidewirtschaft.¹⁷ Nur wenige, günstig gelegene Gemeinden im Unterengadin konnten in der Frühen Neuzeit eine ausgewogene Mischwirtschaft betreiben und neben viehwirtschaftlichen Produkten (Käse,

¹⁵ Die landschafts-, siedlungs- und nutzungsspezifischen Merkmale dieser Gegend werden unter dem Terminus „inneralpine Agrarzone“ zusammengefasst. Vgl. zu den Spezifika dieser Agrarzone u.a. Mathieu, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen*, S. 112–116. Siehe auch ders., *Ein Land von Hirten und Sennen? Inneralpine Wirtschaftsformen im 17. Jahrhundert am Beispiel des Unterengadins*, in: *Das Gebirge. Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. von der Schweizerischen Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Heft 4, Lausanne 1985, S. 1–15. Zu den Alpen als kulturgeographischer „Raum“ siehe Bätzing, Werner, *Die Alpen. Geschichte und Zukunft einer europäischen Kulturlandschaft*, München 1991. Kerngebiet dieser ausgehend vom alpinen Territorium der schweizerischen Eidgenossenschaft definierten und laut Mathieu fast vollständig von der älteren Agrargeschichte vernachlässigten Zone liegt im inneren Alpenpüngürtel. Sie umfasst neben Graubünden vor allem das Wallis, die nördlichen Gebiete des Tessins sowie Teile Tirols, des Veltlins und des Aostatals.

¹⁶ Siehe zu den unterschiedlichen Wirtschaftsformen im Bereich der inneren Alpen Mathieu, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen*, sowie ders., *Geschichte der Alpen 1500–1900*.

¹⁷ Vgl. Mathieu, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen*.

Butter, Molke, Fleisch, Häute) ausreichend Korn produzieren. Ein Großteil der in höher gelegenen Gebieten lebenden Bevölkerung sah sich gezwungen, die von ihm produzierten Milchprodukte auf umliegenden Märkten wie in Tirano oder Lugano gegen das erforderliche Korn und Salz, neben dem Wein wichtigste Importgüter alpiner Gesellschaften, zu tauschen.¹⁸ In den Bündner Südtälern, die sich wie das Misox, das Bergell oder das Puschlav bis in tiefer liegende Gegenden erstrecken und bereits weit in den lateinischen Süden hineinragen, war aufgrund der geringen Meereshöhe der Anbau von Getreide und Weinreben möglich. Zusätzlich war in diesen Tälern die südalpine Kastanienkultur verbreitet.

Im Zusammenhang mit der zerstreuten Siedlungsweise sowie den Erfordernissen der kleinbäuerlichen Gebirgslandwirtschaft entstand in den Alpentälern bereits im frühen 15. Jahrhundert ein weitverzweigtes Netz gut unterhaltener Straßen und Wege. Dieses spannte sich zwischen den Dorfagglomerationen innerhalb der Bergtäler sowie zwischen den verschiedenen Nutzungsstufen auf. Es umschloss in der Regel auch kleinere, peripher gelegene Dörfer und schwer zugängliche Weiler.¹⁹ Benachbarte Täler waren zudem über steile Bergpfade und kleinere, in den Sommermonaten begehbare Gebirgspässe miteinander verbunden. Im Winter ließen sich größere Distanzen mit Schlitten überwinden. Der Unterhalt der Wege und Straßen oblag dabei den jeweiligen Dorfverbänden und Talgemeinden. Das dichte Wegenetz erlaubte den Menschen, (Tausch-) Beziehungen über die häusliche und dörfliche Nachbarschaft hinaus zu unterhalten. Auf den verkehrstechnisch gut erschlossenen umliegenden Marktplätzen (Tirano, Mailand, Lugano, Como) tauschten die Bündner in der Frühen Neuzeit ihre tierischen Produkte der hohen Gegenden gegen das Korn, den (Brannt-) Wein und das Salz aus den fruchtbaren Gegenden des Südens.

Den Pfaden und Flurwegen des bäuerlichen Alltagsverkehrs folgten auch die beiden gut ausgebauten, teilweise befahrbaren großen alpinen Passstraßen über den Splügen und Septimer, deren Zugangswege durch große Talgemeinden wie Domleschg, Oberhalbstein, Bergell, Misox, Teile des Engadins sowie durch das Bündner Rheintal führten.²⁰ An den Routen des transal-

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. zum dichten rätischen Verkehrssystem im Spätmittelalter die Karte in *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 54. Siehe auch Caminada, Paul, *Graubünden – Land der Passstraßen. Geschichte des Straßenbaus*, Disentis 1983, sowie Planta, Armon, *Verkehrswege im alten Rätien*, 4 Bde., Chur 1985–1990.

²⁰ Zum Verhältnis von Passverkehr und Agrarverkehr siehe Mathieu, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen*, S. 143–146. Zu den Passstraßen und dem Transitverkehr zwischen Nord und Süd über die Bündner Pässe Splügen und Septimer siehe u.a. Sprecher, Johann Andreas, *Kulturgeschichte der Drei Bünde im 18. Jahrhundert*. Bearbeitet und neu hg. von Dr. Rudolf Jenny, Chur 1951, S. 160–232; Schnyder, Werner, *Handel und Verkehr über die Bündner Pässe im Mittelalter zwischen Deutschland, der*

pinen Verkehrs lagen wichtige Markt-, Zoll- und Umschlagsorte wie Chivasso, Thusis, Ilanz, Davos, Disentis, Fürstena, Chur, Zuoz oder Maienfeld. Die beiden Alpenpässe Septimer und Splügen zählten neben dem Mont Cenis, dem Simplon, dem Sankt Gotthard, dem Brenner und dem Tarvisio zu den am meisten genutzten frühneuzeitlichen Transitstrecken. Sie boten den am Transport von Menschen, Dingen und Tieren beteiligten Landleuten eine wichtige Einnahmequelle neben der bäuerlichen Tätigkeit.²¹ Die Organisation des „Passes“, wie der Transport der Handelswaren genannt wurde, unterlag den lokalen Transportgenossenschaften, den so genannten „Porten“.²² Auf den großen Transitstrecken der Bündner Alpen machten der Wein und das Getreide insgesamt den Hauptanteil der transportierten Güter aus. Ende des 16. Jahrhunderts passierten die Bündner Täler rund 14.000 Saumlaster im Jahr.²³ Die an den Transitrouten lebenden Menschen waren aufgrund der ökonomischen Bedeutung des Handelsverkehrs stets an guten Beziehungen zu Spanisch-Mailand interessiert, wo sich aus Sicht der Bündner wichtige Märkte befanden.

Die alpine Topographie teilte das Gebiet des heutigen Graubündens nicht nur in unterschiedliche ländliche Wirtschaftszonen, sondern auch in unterschiedliche Sprachgebiete.²⁴ So zerfielen die Drei Bünde insgesamt in drei große Sprachgruppen – Deutsch, Italienisch, Romanisch – sowie in etliche lokale, je nach Talschaft und Dorf höchst unterschiedliche Dialekte. Insbesondere im Romanischen ergaben sich große Unterschiede. Da sie sich während beinahe eines Jahrtausends in getrennten Tälern entwickelten, wurden etwa die surselvischen Dialekte des Vorderrheintals schwer verständlich für die Ladinisch sprechenden Bewohner des Engadins.²⁵ Die Sprachgrenze zwischen dem Alemannischen und Romanischen verlief ungefähr bei Chur,

Schweiz und Norditalien. Darstellung und Dokumente, 2 Bde., Chur 1973–1975, sowie Hehl, Erhard; Oster, Uwe A. und Leuzinger, Urs (Hg.), *Wege über die Alpen. Von der Frühzeit bis heute*, Darmstadt 2006. Siehe auch Planta, *Verkehrswege im alten Rätien* und Caminada, *Graubünden – Land der Passstraßen*. In der Darstellung Caminadas wird ersichtlich, welche Rolle das Verkehrsnetz bestehend aus Straßen, kleineren Bergübergängen und großen Pässen noch in heutiger Zeit für die gesellschaftliche Selbstbeschreibung der Bündner spielt.

²¹ Zur wirtschaftlichen Bedeutung der Pässe und zur Organisation des Handelsverkehrs in der Frühen Neuzeit vgl. Hilfer, Max, *Handwerk und Gewerbe, Verkehr und Handel*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, S. 55–83, hier v.a. S. 63–69.

²² Die „Porten“ wurden von einzelnen Familien dominiert. Zu nennen wäre für die Stadt Chur die Familie Tschärner, für das Bergell und Oberhalbstein die Familien Castelmur, Stampa, Marmels, Salis und Prevost. Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 35–42.

²³ Vgl. Hilfer, *Handwerk und Gewerbe, Verkehr und Handel*, S. 65 f.

²⁴ Vgl. zu den unterschiedlichen Sprachgebieten im frühneuzeitlichen Graubünden Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 58–60.

²⁵ Vgl. ebd., S. 58.

in höheren, schwer zugänglichen Berglagen fanden sich aber immer wieder kleinere Sprachinseln – so etwa in Obersaxen, welches inmitten romanischer Nachbardsdörfer lag. Die lokale Sprachenvielfalt hatte zur Folge, dass, wer mit den in der Zerstreuung lebenden Menschen kommunizieren wollte, verschiedener Sprachen und Dialekte mächtig sein musste.²⁶

Kommunale politische Organisationsformen: Nachbarschaften ...

Die zentrale politische Organisationsform im frühneuzeitlichen Graubünden ist die *Gemeinde* – im rätoromanischen Sprachteil „Commün“ genannt. So bestanden die Drei Bünde aus rund 50 großen, über weitgehende politische Selbstbestimmungsrechte verfügenden alpinen Talgemeinden. Die jeweils einer Talschaft oder einem markanten Talabschnitt entsprechenden „ehrsamen gemainden gemayner dry pündt“, wie sie der 1524 verfasste Bundsbrief nannte, wählten ihre eigenen Richter, übten die niedere, manche auch die höhere Gerichtsbarkeit aus, regelten ihre inneren Angelegenheiten, sandten Boten an die Bundstage der Drei Bünde und nahmen Stellung zu gesamtbündnerischen politischen Geschäften. Politische Talverbände bilden dabei aber nur eine von mehreren lokalen Organisationsebenen, obwohl sie für die politische Praxis der Drei Bünde entscheidend sind. Selbst zerfielen die Gemeinden in etliche lokale Nutzungsgenossenschaften, in Dörfer und Nachbarschaften, waren aber auch zusammengefasst in so genannten Hochgerichten und übergeordneten Landfriedensbünden (Grauer Bund, Gotteshausbund, Zehngerichtenbund). Die Dominanz kommunal-korporativer Strukturen in den Drei Bünden manifestiert sich auch im Sprachgebrauch: So bezieht sich das, was die Zeitgenossen „Gemeinde“, „Gmeind“ oder „Commün“ nannten, ebenso auf kleinere Nutzungsgenossenschaften (Nachbarschaften, Dörfer) wie auch auf große, ganze Talschaften umfassende politische Verbände.²⁷ Der Terminus *Gemeinde* oder *Commün* bezeichnet dabei in erster Linie einen Modus des lokalen gemeindlichen Zusammenlebens; die Praxis, öffentliche Ressourcen, also Güter, die niemandem allein gehören, gemeinsam zu bewirtschaften. Mit der Nachbarschaft und der politischen Gemeinde sollen im Folgenden die beiden zentralen lokalen Organisationsformen der Drei Bünde kurz dargestellt werden.

²⁶ Von den Problemen, die sich dadurch gerade für die politischen Eliten Graubündens stellten, die zwischen den Gemeinden und den politischen Zentren der Drei Bünde vermittelten, schreibt ebd., S. 142–148.

²⁷ Vgl. ebd., S. 43 f. Als Nutznießer der Gemeingüter waren grundsätzlich alle stimmbfähigen Männer des Dorfes dazu verpflichtet, sich am Gemeinwerk zu beteiligen.

Bei den so genannten *Nachbarschaften* – sie entsprechen gewöhnlich einer Siedlung, also einem Dorf oder Weiler – handelt es sich um lokale Nutzungskorporationen, um Verbünde mehrerer Haushalte, die gemeinsam öffentliche Güter (Allmend, Wiesen, Wälder, Bäume, Wasser, Alpen) bewirtschafteten und die dadurch anfallenden Lasten (Ämter, Aufgaben) miteinander teilten.²⁸ Dafür wählten die Nutzungsberechtigten des Dorfes, also in der Regel der landrechtlich integrierte Teil der männlichen Bevölkerung, der Anteil an der Nutzung und Verteilung der allgemeinen Güter und Privilegien hatte, eine Reihe von Amtsmännern, die die wichtigsten dörflichen Aufgaben erledigten.²⁹ Als Vorsteher des lokalen Verbands hatten die Dorfmeister die Aufgabe, die landwirtschaftliche Produktion und die Verwaltung des Gemeinguts zu koordinieren sowie bei Streitigkeiten zwischen den nutzungsberechtigten Landleuten zu vermitteln.³⁰ Die Bedeutung der Dorfgenossenschaften oder Nachbarschaften erschließt sich über die in den Alpen vorherrschenden kleinbäuerlichen Verhältnisse: Verflochtene, kleinräumige Besitzstrukturen in konzentrierten Dorfsiedlungen machten gegenseitige Koordinationsleistungen der Haushalte, der *Nachbarn*, erforderlich. Abzustimmen galt es dabei vor allem die unterschiedlichen Aufgabenbereiche der bäuerlichen Arbeit; neben dem gemeinsamen Weidegang vor allem die Pflugarbeiten im Frühsommer, die Milchverarbeitung im Dorf, das Messen der Milch, die Bewässerung der Wiesen und Äcker oder der Zeitpunkt der Heu- und Emdernte. Daneben mussten Dorfbrunnen und Tränken in Stand gehalten, Flureinteilungen vorgenommen, die großen Gemeindewälder bewirtschaftet, Flurwege

²⁸ Wie Mathieu (ders., *Bauern und Bären*, S. 188–192) am Beispiel des Unterengadins dargelegt hat, bezog sich der Begriff der Nachbarschaft im vormodernen Graubünden nicht nur auf die räumliche Nähe der Haushalte in den konzentrierten Dorfsiedlungen, sondern vor allem auch auf den politischen Status des Bauern eines kommunal verfassten Verbandes. Nachbar oder „Vaschin“ nannte sich, wer männlicher Vorsteher eines Haushalts und somit vollberechtigter Bürger eines Dorfes oder einer Gemeinde war. Allgemeinen zur Entstehung und Funktion bäuerlicher Dorfgemeinden in der Frühen Neuzeit Blickle, Peter, *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in: *Historische Zeitschrift* 242 (1986), S. 529–556, hier v.a. S. 535 f.; Bierbrauer, Peter, *Die ländliche Gemeinde im oberdeutsch-schweizerischen Raum*, in: Blickle, Peter (Hg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa*, München 1991, S. 169–190; Sablonier, Roger, *Das Dorf im Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter. Untersuchungen zum Wandel ländlicher Gemeindeformen im ostschweizerischen Raum*, in: Fenske, Ludwig (Hg.), *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein*, Sigmaringen 1984, S. 727–745, sowie Wunder, Heide, *Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland*, Göttingen 1986.

²⁹ Dazu zählten Dorfmeister und -richter, Quartier-, Brunn- und Alpmeister, Säckelmeister, Flurhüter, Marksteinsetzer, Hirten, Bewässerungsvorsteher, Schmied und Säger, Teiler oder Rodfuhraufseher, Zöllner, Pfarrer, Sigrist, Vorsänger und Kirchenvögte. Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 196–200.

³⁰ Vgl. ebd.

unterhalten und ihre Nutzung geregelt sowie die Gemeindealpen mit Sennen und Hirten bestellt werden.³¹

Die politische Organisation der Nachbarschaft wurde durch bäuerliche Genossenschaften bestimmt. So gliederten sich die Dörfer unter anderem in mehrere Brunnen- und Tränkenossenschaften, in denen mehrere Haushalte zusammen die Benutzung und Instandhaltung der Brunnen und Tränken koordinierten.³² Sie besaßen abgesehen vom Brunnenmeister keine besonderen Ämter oder Satzungen. Deutlicher traten die Alp- und Sennereigenossenschaften hervor, welche sich zur Nutzung der kommunalen Weidegebiete organisierten.³³ Die aus unmittelbaren räumlichen Nachbarn bestehenden Verbände stellten Hirten und Sennen an und verfügten mit dem Alpmeister über einen Amtmann, der auch für das politische Nachbarschaftsleben bedeutsam war. Alpgenossenschaften fallen oft mit einer dritten dörflichen Organisationsform zusammen, mit den Gemeinde- oder Dorfquartieren. Diese besorgten in der Regel die Gemeindearbeiten. Daneben spielten sie vor allem für die Bestimmung der Dorfborgigkeiten eine tragende Rolle, welche meist im Turnus von den jeweiligen Quartierskorporationen gestellt wurden.³⁴ Der Nachbarschaft standen insgesamt mehrere Dorfvorsteher, Dorfmeister oder -richter, so genannte „Cuvih“,³⁵ vor, die von den Gemeindeleuten dazu beauftragt wurden, das gemeindliche Zusammenleben zu vermitteln. Die Dorfmeister, meist für die Amtszeit von einem Jahr gewählt, wachten über fast alle Belange des Dorflebens: Sie besaßen die Oberaufsicht über Flure, Marksteine, Heuverkauf, Handwerk und Transportwesen, ernannten Hirten, beaufsichtigten die Herden und die Alpen, leiteten die Wiesenbewässerung, sorgten für die Straßen, Feldwege und Brücken, verwalteten die Sust, den kommunalen Backofen, die Kirchen, Almosen und Finanzen, schlichteten Konflikte und saßen dem Dorfgericht vor. In vielen Fällen wählten sie auch den Pfarrer.³⁶ Dass in einigen Nachbarschaften bis zu 25 höhere Dorfämter

³¹ Von den nachbarschaftlichen Koordinationsleistungen am Beispiel des Unterengadins berichtet ebd., S. 17–89, sowie 188–200. Siehe auch die umfangreiche Dissertationsschrift Mathieus zum Unterengadin, die die Vorlage für das spätere Buch *Bauern und Bären* bildet. Ders., *Eine Region am Rand*.

³² Vgl. zur innerdörflichen Gliederung Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 194. Siehe auch ders., *Die ländliche Gesellschaft*, S. 32–34.

³³ Vgl. Mathieu, *Die ländliche Gesellschaft*, S. 32 f.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Einzelne Nachbarschaften verfügten über bis zu zwölf Dorfmeister. Zur politischen Organisation der Nachbarschaften siehe Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 26 f.

³⁶ Von den unterschiedlichen Aufgabenbereichen eines Dorfmeisters schreibt Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 103. Siehe auch Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 24–27, sowie exemplarisch für die Nachbarschaft Samaden Ganzoni, R.A., *Das alte Samaden*, in: Bündner Monatsblatt (1939).

und -kommissionen besetzt werden mussten – in Ortschaften wie in Ftan im Engadin machte dies rund ein Fünftel der Bürgerschaft aus –, verdeutlicht, welche Anforderungen das Gemeinwerk an die Dorfleute in der Frühen Neuzeit stellte.³⁷ An den öffentlichen Gütern, den Alpen und Wäldern, hatte nur derjenige Anteil, der sich an der Besorgung der „fats da cumün“, der gemeinsamen Angelegenheiten der Gemeinde beteiligte.³⁸ Dies umschloss nicht nur die Pflicht zur Teilnahme an den gemeinsamen Versammlungen und Beratungen, die jeweils auf Befehl der Dorfmeister mit besonderen Glockenzeichen einberufen oder nach der sonntäglichen Predigt auf dem Dorfplatz abgehalten wurden. Vor allem standen die Gemeindebürger in der Schuld, mit den anderen die anfallenden Arbeits- und Abgabelasten, die Ämter und Aufgaben zu teilen sowie im Kriegsfall einander beizustehen und Hilfe zu leisten. Die aus der Bewirtschaftung der gemeinsamen Ressourcen resultierenden Konflikte zwischen den Nutzungsberechtigten wurden vor örtlichen Dorferichten und unter dem Vorsitz der Dorfvorsteher verhandelt. Hierzu zählten insbesondere Konflikte über die Verteilung der Gemeindegelder auf die verschiedenen Quartiere, über den Anteil der Lasten der Hauptdörfer und der kleineren, vom Hauptdorf entfernten Weiler, Streitigkeiten über das Verfahren zur Wahl der Dorfmeister und Pfarrer, über die Örtlichkeit der Versammlungen, über die Pflichten von Amtsträgern, die Nutzung der Wälder und Allmenden, über den Nachbarschaftsstatus, die Rechtsbefugnisse und Pflichten von Nebensiedlungen, Auseinandersetzungen über die Beteiligung der Anteillosen, der so genannten Hintersäßen, am Gemeinwerk.³⁹ Neben der kollektiven wirtschaftlichen und sozialen Entscheidungsfindung erscheint die rechtliche Autonomie als das wesentliche Merkmal des frühneuzeitlichen Dorfes in Graubünden.⁴⁰ Im Laufe des 17. Jahrhunderts übernahmen die Dörfer zudem immer mehr Verwaltungsaufgaben und Ordnungsfunktionen der Gemeinden.

... und Talgemeinden

Die „ehrsamen Gemeinden Gemeiner Drei Bünde“ sind Verbünde solcher dörflicher Nachbarschaftskorporationen.⁴¹ Sie entstanden im Spätmittelalter aus den ehemaligen Gerichtsbereichen der weltlichen und kirchlichen Feudal-

³⁷ Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 199.

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ Zu den Konflikten, die das Miteinander in den Bündner Dörfern und Nachbarschaften prägten, vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 198–200. Siehe auch Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 30f.

⁴⁰ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 31.

⁴¹ Die in der Forschungsliteratur häufig verwendete Bezeichnung „Gerichtsgemeinde“ wird erst im 19. Jahrhundert gebräuchlich. In den zeitgenössischen Quellen

gewalten, wobei sich mehrere Dörfer einer Talschaft zusammengetan hatten, um gemeinsam Zehnten und Zinsen abzulösen und sich – zeitlich verzögert – von herrschaftlichen Rechten loszukaufen.⁴² Als Träger gemeinsam erworbener Rechtspositionen, so genannter „Freyheiten und Gerechtigkeiten“, verfügten die in der Gemeinde organisierten Nachbarschaften seit dem frühen 16. Jahrhundert über weitreichende zivilgerichtliche Selbstverwaltungsrechte: Sie bestimmten eigenhändig ihren obersten Richter, den Landammann, sowie eine bestimmte Anzahl Geschworene, die für sie die Ausübung und Pflege der Gerichtsbarkeit übernahmen.⁴³ Der Landammann agierte dabei nicht nur als Gerichtsvorsteher, sondern auch, bei fehlender Gewaltentrennung, als höchster politischer Vertreter des Talverbands: Er vertrat die Gemeinde nach außen und bildete zusammen mit den Geschworenen sowie einzelnen Abgeordneten aus den Dörfern, im Engadin „homens da cumün“ genannt, eine Art Talobrigkeit.⁴⁴ Je nach Region wurden wichtige, alle Dörfer betreffenden Entscheidungen entweder eigenhändig vom Landammann und seinen Geschworenen, von einem kleinen Rat von Abgeordneten der dörflichen bzw. nachbarschaftlichen Korporationen, von Wahlmännern, oder, wie etwa in Schams, von einer Gemeindeversammlung, der Landsgemeinde gefällt.⁴⁵

Wie Randolph C. Head in seiner einschlägigen Darstellung zum politischen System der Drei Bünde dargelegt hat, bildete die zivilgerichtliche Hoheit das gemeinsame Merkmal aller frühneuzeitlichen Bündner Gemeinden.⁴⁶ Her-

erscheinen in der Regel die Begriffe „Gemeinde“, „Commün“, „Gmeind“ oder „Gricht“. Im weiteren Verlauf der Untersuchung soll der Einfachheit halber der Terminus „Gemeinde“ verwendet werden. Die 52 Gemeinden und die in ihnen organisierten Nachbarschaften sind detailliert aufgelistet in *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 280–283.

⁴² Zur politisch-rechtlichen Organisation der Bündner Gemeinden vgl. das maßgebliche Werk von Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, hier v.a. S. 118–134. Grundlegend auch die älteren rechtsgeschichtlichen Darstellungen von Liver, *Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden*, sowie ders., *Abhandlungen zur schweizerischen und bündnerischen Rechtsgeschichte*, Chur 1970.

⁴³ Siehe zur Gemeindebildung in Graubünden im Laufe des 15. und 16. Jahrhunderts u.a. Head, *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert*, S. 90–93; ders., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 27–44; Mathieu, *Die ländliche Gesellschaft*, S. 32–37; Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 138f; Vasella, Oskar, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, Chur 1996. Zur Gemeindebildung in einem größeren Kontext siehe die schulbildenden Arbeiten von Blickle, Peter, *Friede und Verfassung*, in: Inner-schweiz und frühe Eidgenossenschaft 1 (1990), S. 13–210; ders. (Hg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein strukturierter Vergleich*, München 1991, sowie ders., *Kommunalismus. Skizze einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2 Bde., München 2000.

⁴⁴ Vgl. Mathieu, *Die ländliche Gesellschaft*, S. 34.

⁴⁵ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 124.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 118–125, hier v.a. S. 120. Siehe auch Liver, *Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden*.

vorgegangen aus den herrschaftlichen Besitzungen des Churer Bischofs (Gotteshausbund) sowie deren anderen Feudalherren, die ihren Einfluss bis zum Ende des 15. Jahrhunderts weitgehend eingebüßt hatten, verfügten bis um 1600 fast alle Talgemeinden über eine nahezu vollständige Unabhängigkeit in Bezug auf ihre inneren Angelegenheiten: Sie erließen Zivilgesetze, hielten Wahlen ab, bewirtschafteten eigenhändig ihr Gemeindevermögen sowie die von ihnen erzielten Einnahmen und erörterten selbstständig politische Entscheidungen.⁴⁷ Jede der über 50 Gemeinden behauptete die am Übergang zur Frühen Neuzeit – meist käuflich – erworbenen Rechtspositionen, die den Talgemeinden insgesamt den Charakter eigenständiger Rechtsgemeinschaften verliehen, gegenüber den anderen Gemeinden und gegenüber den zentralen Institutionen der Drei Bünde.⁴⁸ Zeugnis für die politisch-rechtlichen Autonomieansprüche der Gemeinden legen die Landbücher ab: Sie enthalten die Rechte und Pflichten der Gemeindemitglieder, die Regeln für Landwirtschaft und Gewerbe sowie Verfahrensweisen für die Lösung ziviler Streitigkeiten.⁴⁹ Wie Mathieu gezeigt hat, behalten die Talgemeinden ihre „Freiheiten und Gerechtigkeiten“ bis weit über die napoleonische Zeit hinaus.⁵⁰ Auch wenn die Bündner Gemeinden im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts vermehrt Hoheitsrechte aufkaufen und immer mehr Rechtspositionen erwerben, gewinnen sie dennoch nie die Konturen eines homogenen, territorial umrissenen Rechtsraumes.⁵¹ Die Drei Bünde bleiben insgesamt ein komplexes und ständig wandelndes Geflecht sich überkreuzender und widerstreitender Korporationen und Gerichtsbarkeiten.

Einige der von der historischen Forschung aufgrund ihrer zivilgerichtlichen Funktionen als *Gerichtsgemeinden* bezeichneten Talverbände übten zusätzlich auch die hohe Gerichtsbarkeit aus.⁵² Sie gilt als die höchste vor-

⁴⁷ Vgl. Liver, *Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden*, S. 217.

⁴⁸ Vgl. ebd. Siehe auch Bierbrauer, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300–1700*; Blickle, *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa*; ders., *Kommunalismus*, sowie Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 119–124.

⁴⁹ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 122. Eine Auswahl der Landbücher samt Gemeindestatuten bietet Schorta, Andrea (Hg.), *Tschantamaints d'Engiadina bassa. Die Dorfordinungen des Unterengadins, Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Serie B, Bd. 1, Chur 1965.

⁵⁰ Noch 1831 lassen sich in Graubünden 18 unabhängige Erbrechte ausmachen. Ein Zivilgesetzbuch, das die in Bünden übliche Praxis mündlich vereinbarter Erbteilungen weiterhin als gültig anerkannte, entsteht erst 1862. Die Anlegung eines landesweiten Katasters beginnt sogar erst 1912 und wurde vor wenigen Jahren fertig gestellt. Und noch bis weit ins 19. Jahrhundert war für das Amt des Rechtsprechers und Gerichtsvorsitzenden einer Gemeinde nicht die juristische Qualifikation ausschlaggebend, sondern die soziale Stellung im Gemeindeverband. Vgl. hierzu Mathieu, *Geschichte der Alpen 1500–1900*, S. 152 f.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 121 f.

moderne Gerichtsgewalt überhaupt und umschließt das Recht der jeweiligen Korporation, selbstständig über Leben und Tod zu entscheiden. Diejenigen Gemeinden, die die kriminalrechtliche Hoheit besaßen, hatten neben eigenem Gerichtsstab und eigenem Siegel als sichtbares Zeichen der zivilen Rechtshoheit auch einen eigenen Stock und Galgen und waren damit neben leichteren Strafsachen und Privatklagen zugleich für den schweren Frevel zuständig. Sie wählten neben dem zivilen Landammann ihren eigenen Kriminalrichter. Gemeinden, die im 16. Jahrhundert kein Recht auf die Ausübung der hohen Gerichtsbarkeit besaßen, waren in Kriminalangelegenheiten in der Regel den österreichischen Herzögen im Tirol untertan. Diese hatten nach dem Verfall der alten Dynastiegeschlechter im 15. Jahrhundert in einigen Gegenden Graubündens feudale Rechte aufgekauft oder ererbt.⁵³ Obwohl einzelne Landesherren, darunter vor allem auch der Churer Bischof, in den Drei Bünden weiterhin grund- und gerichtsherrliche Rechte besaßen, verloren diese im Verlauf des 16. Jahrhunderts weitgehend an politischer Prägekraft.⁵⁴

Sich überkreuzende und widerstreitende Gerichtsbarkeiten führten in der Frühen Neuzeit immer wieder zu teils heftigen und langwierigen Auseinandersetzungen zwischen Nachbarschaften und Gemeinden.⁵⁵ Streitpunkte waren dabei vor allem Fragen nach dem Anteil an und der Verteilung von öffentlichen Ressourcen. Zu diesen Gemeingütern einer Gemeinde können dabei ebenso materielle (Obst- und Nussbäume, Zuchtvieh, Wege, Wasser, Wiesen, Wälder, Alpen, Wildbrett) wie immaterielle (Ämter, Rechtshoheiten, korporative Privilegien, Zugang zu befriedeten Räumen, seelsorgerische und armenfürsorgliche Versorgungsansprüche) Güter zählen. Gestritten wurde unter anderem über die Frage nach den Anteilen eines einzelnen Dorfes an den gemeindlichen Gerichtsrechten, also wer wie oft den Landammann stellen darf, wer wie viel Geschworene abordnen kann oder wer welchen Anteil der gerichtlichen Einkünften erhält bzw. wer wie viel der Auslagen zu tragen hat,⁵⁶ über den Zuständigkeitsbereich von Blut- und Zivilrichtern, die Örtlichkeit des Gerichts, die Zuständigkeit, den Boten zu bestimmen oder die

⁵³ Vgl. ebd., S. 179.

⁵⁴ Vgl. ebd. Sie blieben mitunter bis ins 19. Jahrhundert bestehen.

⁵⁵ In den Drei Bünden gab es keine zentrale Gerichts- oder Appellationsinstanz.

⁵⁶ Von solchen Nachbarschaftskonflikten berichtet Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 262 f. Siehe auch ders., *Die ländliche Gesellschaft*, S. 34. Gegenstand von Streitigkeiten zwischen Nachbarschaften einer Gemeinde waren unter anderem Fragen nach dem Standort des Gerichts, nach dem Zuständigkeitsbereich der Blut- und Eherichter, nach der Bezahlung des Henkers, der Örtlichkeit des Galgens oder nach der Rang- und Sitzordnung der Nachbarschaftsvertreter bei öffentlichen Versammlungen, also darüber, ob die größeren Dorfgemeinden einer Gerichtsgemeinde vor den kleineren Nachbarschaften sitzen sollten oder nicht. Sie führten im 16. und 17. Jahrhundert zu etlichen Gerichtsteilungen. Geteilt wurden nach langen, teilweise gewalttätigen Rechtsstreiten zwischen den Dorfgemeinden unter anderem die Gemeinden Belfort (1613), Castels (1622) und Schiers-Seewis (1679), im Gotteshausbund die Gerichtsgemeinde Oberengadin (1438)

Bezahlung von Henkern und Pfarrern.⁵⁷ Öffentliche Güter und rechtliche Privilegien gemeinsam zu verwalten und miteinander zu teilen, erwies sich insgesamt als ein äußerst umstrittenes Unterfangen.

Auch in Kriegsfragen machten die Gemeinden ihre Selbstständigkeit geltend: So verfügten die Drei Bünde insgesamt über keine stehenden Truppenaufgebote.⁵⁸ Vielmehr hob jede Gemeinde bei Bedarf jeweils ein eigenes „Fähnli“ von Kriegern aus. Die unter der Gerichtsfahne einer Gemeinde versammelte Mannschaft bildete dabei die Grundeinheit des gesamtbündnerischen Truppenkontingents und wurde von den Gemeinden im Kriegs- oder Konfliktfall den Verbündeten zur Verfügung gestellt.⁵⁹ Zur Aufstellung und Führung der Kriegerverbände verfügten die Gemeinden über einige wenige Kriegsämter: die Obristen und Hauptleute der Einzelbünde, die Bannermeister oder Fähnriche der Bünde, Hochgerichte und Gemeinden.⁶⁰ Daneben traten des Öfteren selbstständige Anführer in Erscheinung, die mit ihrer eigenen Gefolgschaft in den Krieg zogen, sich dabei aber in vielen Fällen einem obrigkeitlichen Aufgebot anschlossen.

Obwohl alle Bündner Gemeinden kommunal-korporativ verfasst waren, war ihre innere politische Organisation verschieden.⁶¹ Im Oberengadin etwa konnten nur vollberechtigte Bürger aus der Nachbarschaft Zuoz in die höchsten Gemeindeämter gewählt werden. In Davos war es ein kleiner Rat aus Nachbarschaftsvertretern, der über die politischen und gerichtlichen Angelegenheiten der Gemeinde entschied, in der Gemeinde Schams die Landsgemeinde, die Versammlung der vollberechtigten Landleute. Unabhängig von ihrer inneren Organisation und unabhängig davon, ob sie nun einer Herrschaft in Strafgerichtsfällen Gehorsam schuldeten oder nicht, ihre Stellung im Verhältnis zu den anderen Gemeinden im Gesamtverbund der

sowie Ortenstein (1788). Zu den Gemeindeteilungen vgl. die Tabelle in *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 280–283.

⁵⁷ Von einem solchen langwierigen Streit, dem so genannten „Fähnlistreit“, der sich im späten 16. Jahrhundert im Engadin zugetragen hat, berichtet Ardüser, Hans, *Rätische Chronik, 1572–1614*, hg. auf Veranstaltung der bündnerischen naturhistorischen Gesellschaft. Nebst einem historischen Commentar von J. Bott, Chur 1877, S. 55 f. Siehe auch die Ergänzungen des Herausgebers auf S. 356 f.

⁵⁸ Vgl. Padrutt, Christian, *Staat und Krieg im Alten Bünden. Studien zur Beziehung zwischen Obrigkeit und Kriegerum in den Drei Bünden vornehmlich im 15. und 16. Jahrhundert*, Zürich 1965, S. 25–64, hier v.a. S. 25 f. Siehe auch Schaufelberger, Walter, *Der alte Schweizer und sein Krieg. Studien zur Kriegsführung vornehmlich im 15. Jahrhundert*, Zürich 1952.

⁵⁹ Vgl. Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 62–66. Die Mannschaft bestand aus im Kriegshandwerk geübten, obrigkeitlich schwer kontrollierbaren Haufen kriegs- und beutelustiger Bauernknechte und Junggesellen.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 34 f.

⁶¹ Zur inneren Organisation der Bündner Gemeinden siehe Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 119–126.

Drei Bünde blieb dabei die gleiche: Alle Gemeinden der Drei Bünde hatten die gleichen Rechte und Verpflichtungen im Gesamtverbund der „Gemeinen Drei Bünde“: Sie hatten Sitz und Stimme im Bundstag, durften Stellung zu politischen Geschäften nehmen und bezogen ihren Anteil aus dem Gemeingut der Drei Bünde, den Einkünften aus den Untertanenlanden und aus Soldallianzen.⁶² Teilhaber an den „Gemeinen Drei Bünden“ waren auch die beiden Gemeinden Maienfeld und Malans, deren Rechte und Privilegien von den Drei Bünden 1509 gekauft worden waren.⁶³ Obwohl sie damit rechtlich gesehen den Drei Bünden untertan waren, wurden sie dennoch als politisch gleichrangige Mitglieder des Zehngerichtenbunds behandelt, hatten also Anteil an ihrer eigenen Herrschaft. Da das Ernennungsrecht für den höchsten Amtmann in Maienfeld und Malans unter den Gemeinden der Drei Bünde im Turnus umging, übten sie dieses Recht von Zeit zu Zeit auch selber aus, herrschten also als Untertanen über sich selbst.

Religiöse Differenzen

Zerstreuung hatte im frühneuzeitlichen Graubünden nicht nur eine siedlungsgeographische, politische, rechtliche, wirtschaftliche und sprachliche Dimension, sondern auch, seit dem Einsetzen der Reformation, eine religiöse. So waren die Drei Bünde seit dem frühen 16. Jahrhundert geprägt durch das vertraglich geschützte Mit- und Nebeneinander von katholischem und protestantischem Gottesdienst.⁶⁴ Die komplexe konfessionelle Gemengelage Graubündens ist Ergebnis der sich im frühen 16. Jahrhundert lokal ausbrei-

⁶² Vgl. ebd., S. 124. Beim Bundstag handelte es sich um die zentrale Versammlung der Abgesandten der Gemeinden, der so genannten „Bundsboten“. Der Bundstag tagte alle zwei Jahre abwechselnd in Chur, Ilanz und Davos und stellte das zentrale Forum zur Regelung der gemeinsamen sozialen und politischen Belange der Drei Bünde dar. Während der Bundstage wurden neben Rechtsangelegenheiten unter anderem Verhandlungen mit ausländischen Gesandten geführt und Ämterbesetzungen in den Untertanländern vorgenommen, also im Veltlin, in Bormio und in Chiavenna. Die zweite wichtige Versammlung war der Beitag, der jährlich dreimal tagte und die drei Häupter der Einzelbünde sowie einzelne angesehene und einflussreiche Politiker umfasste. Neben seiner hauptsächlich konsultativen Funktion – er berief den Bundstag ein und stand diesem zugleich vor – führte der Beitag die Korrespondenz der Drei Bünde. Im Laufe des 16. Jahrhunderts entwickelte er sich immer mehr zur zentralen politischen Institution der Drei Bünde. Obwohl eigentlich alle gemeinsamen Entscheide der Drei Bünde dem Einspruch der Gemeinden unterlagen, begannen Bunds- und Beitag in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts immer mehr Entscheidungen ohne Zutun der Gemeinden zu treffen. Vgl. zu den zentralen politischen Versammlungen der Drei Bünde ebd., S. 126–148.

⁶³ Zum rechtlichen Status der Gemeinden Maienfeld und Malans vgl. ebd., S. 124 f.

⁶⁴ Eine Übersicht über die konfessionelle Gemengelage bieten die Karten in ebd., S. 96, sowie die in Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 209.

tenden Bewegung der Reformation, die aufgrund der fehlenden territorialen Kirchenorganisation aber nur sehr langsam Fuß zu fassen vermochte.⁶⁵ Denn über die Einführung der neuen Glaubenssätze bestimmten nicht obrigkeitliche Instanzen, sondern die lokalen Talgemeinden selbst. Mit den so genannten „Zweiten Ilanzer Artikeln“ von 1525/26, die im Zusammenhang mit den Bauernunruhen entstanden, ging das Recht zur Pfarrwahl und zur Besoldung der Priester vom Bischof auf die einzelnen Talverbände über. Dies führte in der Folge zur Bildung von so genannten Gemeindekirchen.⁶⁶ Jede Gemeinde entschied selbst über die Wahl eines katholischen oder reformierten Geistlichen: Sie stellte ihre Pfarrer auf Vertragsbasis an und säkularisierte die Güter ihrer Pfründen.⁶⁷ Infolge der freien Pfarrwahl wurde die Konfessionszugehörigkeit jeweils auf der Ebene der Kirchgemeinde durch einen Mehrheitsentscheid der Kirchgenossen entschieden.⁶⁸ In vielen Gemeinden wurde die Entscheidung aber nicht auf der Gesamtgerichtsebene getroffen, sondern auf derjenigen der Dörfer, die eigene Pfarrkirchen besaßen oder eigene errichteten. Dies hatte eine massive Vermehrung der Kirchgemeinden im 16. Jahrhundert zur Folge.⁶⁹ So zählte Graubünden um 1800 nicht weniger als 204 Pfarreien.⁷⁰ Die konfessionelle Zerstückelung ging so weit, dass es sowohl reformierte, katholische und gemischtkonfessionelle Dörfer und Gemeinden gab. Während die Talgemeinden im Grauen Bund aufgrund ihrer Nähe zur Innerschweiz mehrheitlich katholisch blieben, schlossen sich die Gemeinden des Gotteshaus- und Zehngerichtenbunds im Laufe des 16. Jahrhunderts zum großen Teil der Reformation an. Gemischtkonfessionell waren Talgemeinden wie Fürstenau, Bivio, Puschlav, Churwalden, die Vier Dörfer, Münstertal, Gruob oder Ramosch. Als Teil der Drei Bünde garantierten sich die Gemeinden wechselseitig ihren Konfessionsstand und wahrten so den seit den 1550ern landfriedensrechtlich geregelten Modus konfessioneller Koexis-

⁶⁵ Vgl. zur Ausbreitung der Reformation in den Bündner Alpentälern Camenisch, Emil, *Bündnerische Reformationgeschichte*, Chur 1920.

⁶⁶ Vgl. zum Ilanzer Religionsgespräch, den erlassenen *Ilanzer Artikeln* sowie die sie überschattenden Bauernunruhen Vasella, *Geistliche und Bauern*. Die beiden Artikelbriefe sind abgedruckt in Jecklin, Constanz (Hg.), *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, 3 Bde., Bd. 2, Chur 1884, S. 83–98, sowie in Jecklin, Fritz (Hg.), *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde (Graubünden)* 1464–1803, 2 Bde., Bd. 2, Basel 1909, S. 114–124. Siehe auch Bundi, Martin, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit. Von der Proklamation der „Religionsfreiheit“ zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jahrhundert)*, Bern 2003.

⁶⁷ Vgl. Saulle-Hippenmeyer, Immacollata, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600*, 2 Bde., Chur 1997.

⁶⁸ Zur Bildung der einzelnen Kirchgemeinden vgl. ebd.

⁶⁹ Vgl. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 203–236.

⁷⁰ Einen Überblick über alle 204 Pfarreien der Drei Bünde bietet die Tabelle in *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 316–318.

tenz. Da sich insgesamt eine Mehrheit der Gemeinden für die Reformation entschied, erlangten die reformierten Gemeinden in den 1530er Jahren entsprechend die Gemeindemehrheit im Bundstag, dem Gesandtenkongress der Bündner Gemeinden.⁷¹

Obwohl es jedem Gemeindegossen prinzipiell freistand, den römischen oder evangelischen Glauben anzunehmen, führte erst die institutionelle Verfestigung der beiden Konfessionskirchen im späten 16. Jahrhundert verstärkt zur Thematisierung des Widerspruchs zwischen kommunalem Konfessionsentscheid und individueller Glaubensfreiheit.⁷² So kam es im frühen 17. Jahrhundert in einzelnen Gemeinden zu Konflikten zwischen den Glaubensgruppen, die die Aufteilung der Kirchgemeinden zur Folge hatten. Den Drei Bünden als Gesamtverbund gelang es dabei zu keiner Zeit, das Zusammenleben der Konfessionen allgemein zu regeln. Die Auseinandersetzungen um 1600 und 1640 entwickelten sich deshalb zu spezifischen Streitfällen innerhalb einzelner Gemeinden, die zwischen den beiden sich herausbildenden Konfessionsparteien auf Bundesebene, dem Corpus Catholicum und dem Corpus Evangelicum, schließlich einzeln gelöst wurden.⁷³

Insgesamt verblieben die konfessionellen Konfliktlinien gerade im 16. Jahrhundert schwach ausgeprägt. Eine territoriale Kirchenorganisation und damit verbunden eine planvolle Umgestaltung des Gottesdienstes fehlte sowohl auf reformierter wie auch auf katholischer Seite. Gegenseitige Patenschaften sowie gemischtkonfessionelle Ehen und Familienverhältnisse waren dabei ebenso keine Seltenheit wie das friedliche Mit- und Nebeneinander der Glaubensgemeinschaften in den Dörfern und Gemeinden.⁷⁴ Beide Glaubensgruppen partizipierten an gemeinsamen sozialen Praktiken und politischen Institutionen, nutzten in vielen Fällen dieselben Kirchen.⁷⁵ Erst im späten 16. und dann vor allem im frühen 17. Jahrhundert kam es, wie ich weiter unten noch genauer darlegen werde, zu wachsenden Spannungen zwischen den lokalen Konfessionsgruppierungen einzelner Dörfer und Gemeinden. Die Reformierten, immer stärker unter dem Einfluss der rätischen Predigerschaft und derer

⁷¹ Vgl. ebd., S. 316.

⁷² Vgl. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 208.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Zum Miteinander der Glaubensgemeinschaften in den Dörfern und Gemeinden sowie zu den sich im späten 16. Jahrhundert lokal akzentuierenden religiösen Spannungen siehe Head, Randolph C., *Religious Coexistence and Confessional Conflict in the Vier Dörfer. Practices of Toleration in Eastern Switzerland, 1525–1615*, in: Laursen, John Christian und Nedermann, Cary J. (Hg.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*, Philadelphia 1998, S. 145–165, sowie ders., *Catholics and Protestants in Graubünden: Confessional Discipline and Confessional Identities without an Early Modern State?*, in: *German History* 17 (1999), S. 321–345.

⁷⁵ Vgl. Head, *Catholics and Protestants in Graubünden*, S. 329 und S. 333.

radikalen Ansichten stehend, begannen verstärkt, ihren Anteil am Kirchengut in Dörfern und Gemeinden, die mehrheitlich katholisch waren, einzufordern.⁷⁶ Die durch Dritte vermittelten Kompromisse resultierten schließlich in der Trennung vieler lokaler Kirchgemeinden.⁷⁷ Die im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts zunehmenden konfessionspolitischen Auseinandersetzungen mündeten aber nicht nur in die Aufteilung lokaler Kirchgemeinden und Kirchen, sondern auch in die Teilung überregionaler Institutionen.⁷⁸ Neben den gemeinsamen Versammlungen aller Ratsboten, den Bundstagen, hielten die katholischen und reformierten Boten so ab 1640 zusätzlich eigene, von der anderen Religionsgruppe getrennte politische Versammlungen ab.

Viele kleine, weiträumig verstreute Dörfer, große horizontale und vertikale Distanzen, zerstückelte politische Organisationsformen, große lokale und regionale politische, rechtliche, wirtschaftliche und kulturelle Differenzen – die frühneuzeitliche Bündner Gesellschaftsformation, so lässt sich festhalten, wird durch eine Logik der Zerstreuung, der Differenz und Zerstückelung bestimmt. Dennoch, trotz der vielen Unterschiede, trotz politischer, sprachlicher, wirtschaftlicher und konfessioneller Differenzen und trotz der Berge, die den Menschen im Weg stehen, gestalten die Talverbände im frühneuzeitlichen Graubünden zwar auf fragile, aber zuverlässige Weise ihr Miteinander ohne Zentralinstanz und ohne Staat. Dies wirft Fragen auf: Wie organisieren sich die verstreuten Talgemeinden ohne übergeordnete Zentralmacht? Wie wird ein Gemeinsames ohne „Großen Dritten“ hergestellt und unterhalten? Wie funktioniert das (Zusammen-) Leben in der Zerstreuung? Was heißt es, in den

⁷⁶ Vgl. ebd. Siehe auch ders., *Religious Coexistence and Confessional Conflict in the Vier Dörfer*.

⁷⁷ So etwa in den Vier Dörfern, wo es nach rund 100 Jahren friedlicher Koexistenz zu teils gewalttätigen Konflikten zwischen der katholischen Mehrheit und der reformierten Minderheit der Gemeinde kam, weil die Reformierten in einzelnen Nachbarschaften versucht hatten, einen Anteil an der Dorfkirche und dem Kirchengut zu erlangen. Unterstützt durch den mehrheitlich reformierten Bundstag und den Gotteshausbund erhielten die Reformierten in Untervaz das Recht auf eigenen Gottesdienst, das Kirchengut sollte prozentual aufgeteilt werden, was gegen das herrschende Mehrheitsprinzip verstieß. Der fast sechs Jahre dauernde Streit endete mit einer Übereinkunft, die die faktische Trennung der Kirche und der Gemeinde in zwei religiöse Entitäten festlegte. Head schreibt über die Akzentuierung religiöser Konfliktslinien im frühen 17. Jahrhundert: „Popular identities divided formerly unified communities into mutually hostile denominational camps and inspired systematic and widespread resistance to efforts to change confession, thus annoying that religious identity might be separate from political loyalty.“ (ders., *Catholics and Protestants in Graubünden*, S. 333). Siehe zur Trennung lokaler Kirchgemeinden auch Schmidt, Heinrich Richard, *Raum und Religion im frühneuzeitlichen Europa*, in: Wüst, Wolfgang und Blessing, Werner K. (Hg.), *Mikro – Meso – Makro. Regionenforschung im Aufbruch*, Arbeitspapier Nr. 8, Erlangen 2005, S. 90–124.

⁷⁸ Vgl. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 207–209.

Drei Bünden getrennt zusammenzuleben? Davon, wie unter den Bedingungen gesellschaftlicher Zerstreuung in den Drei Bünden ein Soziales ohne „Großen Dritten“ hergestellt wird, handeln die folgenden Ausführungen.

2. Alpine Unwegsamkeiten: (Un-) Möglichkeitsbedingungen von Sozialität im Gebirge

Mit der Landschaft leben

Fragt man nach den Mechanismen des Funktionierens einer *alpinen* Gesellschaft in der Zerstreuung, dann kommt man nicht umhin, den Gegebenheiten der Landschaft Rechnung zu tragen: dem Raum, in dem die Geschichte spielt, den Alpen. So wird die Problemstellung eines getrennten Zusammenlebens in den Drei Bünden nur dann plausibel, wenn man sie in Beziehung setzt zu jenem historialen Raum, in dem die Menschen im frühneuzeitlichen Graubünden leben, den physischen und materiellen Beschränkungen ihrer Umgebung, zur alpinen Geographie. Anders gesagt: Es geht darum, Landschaft als strukturierendes Prinzip des Sozialen ernst zu nehmen.⁷⁹ Schließlich sind die Alpen nicht bloß ein historisch veränderliches, kulturelles Konstrukt, nicht bloß ein Ort oder ein Raum, der gemacht wird, sondern auch ein Raum, der diejenigen, die in und mit ihm leben, prägt.⁸⁰ Die Alpen, so ließe sich im Hinblick auf die Thematik einer *alpinen* Sozialgeschichte formulieren, müssen vielmehr auch als ein Raum begriffen werden, der materiell determiniert ist, so dass er, um an die raumtheoretischen Überlegungen des Kulturgeographen W.J.T. Mitchell anzuschließen, „gewisse [...] Aktivitäten ermöglicht und andere verhindert“.⁸¹ Von den materialen Eigenschaften des alpinen *place*, wie Mitchell den materiell geprägten Raum in Unterschied zum kulturell konstruierten *space* nennt, soll im Folgenden die Rede sein.⁸²

⁷⁹ In diesem Zusammenhang sei an David Blackbourns Appell an die HistorikerInnen erinnert, die materielle Dimension geschichtlicher Räume stärker zu berücksichtigen: „Die meisten Leute haben Leben gelebt, die sich hart an den physischen, materiellen Beschränkungen ihrer Umgebung rieben.“ (ders., *A Sense of Place. New Directions in German History*, London 1999, S. 23).

⁸⁰ Die Unterscheidung in einen kulturell konstruierten Raum („space“) und einen materiell geprägten Raum („place“) entspricht nahezu allen neueren kulturwissenschaftlichen Raumtheorien – etwa die Michel de Certeaus (ders., *Kunst des Handelns*, Berlin 1993) oder W. J. T. Mitchells (ders., *Space, Place and Landscape, in: Landscape and Power*, Hg. von W. J. T. Mitchell, Chicago 2002, S. vii–xii).

⁸¹ Mitchell, *Space, Place and Landscape*, S. xii.

⁸² Vgl. ebd. Eine Geschichte *alpiner* Sozialformen ist prädestiniert, die von Mitchell gestellte Frage, ob „wir Orte machen, oder sie uns?“ (ebd., S. xii) in letzterem Sinn zu beantworten. Von alpiner Sozialgeschichte lässt sich daher nur dann sprechen, wenn das spezifisch *Alpine* der Sozialgeschichte zum Gegenstand der Untersuchung gemacht

Wie ich zeigen möchte, prägt die alpine Gebirgslandschaft in einem zweifachen Sinne das Soziale in den Drei Bünden: Während sie die Menschen in der Frühen Neuzeit einerseits auf Distanz hielt und – im Unterschied zur Ebene – den Unterhalt von Beziehungen erschwerte, wenn nicht gar verhinderte, begünstigte sie andererseits die Entstehung von sozialen Verdichtungs- und Knotenpunkten, die es allererst möglich machen, dass ein Gemeinsames zwischen geographisch verstreuten Sozialverbänden hergestellt werden kann.⁸³ Berge, so eine erste Feststellung, trennen und distanzieren nicht nur, sie kanalisieren auch, sie verbinden und führen zusammen, sie schaffen Orte, etwa am Ausgang von Tälern, dort, wo sich verschiedene Talstraßen kreuzen und wo sich Flüsse gabeln, an denen man aufeinandertrifft, an denen man sich je aufs Neue begegnen kann.

Dass im frühneuzeitlichen alpinen Graubünden soziale Beziehungen *par distance* unterhalten wurden, scheint angesichts der Widerstände und Hindernisse, die den Menschen im Weg stehen, alles andere als selbstverständlich. So gibt es in den Bündner Alpen viele Faktoren, die das Miteinander, das über den Bereich des Hauses oder der Nachbarschaft hinausführt, erschweren, die es umständlich und anstrengend machen: große Entfernungen, hoch aufragende Bergflanken, tief eingegrabene Schluchten und reißende Bäche, steinige, von Gefahren gesäumte Wege und Pfade, schneebedeckte Pässe und Übergänge, unberechenbare Witterungsbedingungen, lange, anstrengende

wird. Es genügt daher nicht, den Gegenstand einer alpinen Sozialgeschichte ausschließlich über geographische Koordinaten zu bestimmen, wie dies etwa Jon Mathieu getan hat in ders., *Landwirtschaft und Städtewachstum im Alpenraum (1500–1800)*, in: Busset, Lorenzetti, Mathieu, *Ville et montagne – Stadt und Gebirge*, S. 157–171, hier S. 169. Sonst geht die alpine Sozialgeschichte erneut in jene geodeterministische Falle, die bereits Fernand Braudel in den 1940ern angemahnt hat. Die Frage, wie die menschliche Geschichte durch die Bedingungen des Raums oder der Umwelt geprägt wird, stand im Zentrum seiner Überlegungen zur *Géohistoire*. Vgl. ders., *Géohistoire und geographischer Determinismus*. Siehe auch ders., *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*

⁸³ In diesem Sinn geht es gerade nicht um den alten, bis heute hochgehaltenen mythischen Topos einer „Freiheit aus den Bergen“. Das Bild einer besonders in den (Schweizer) Bergen ausgeprägten Freiheitsliebe, einer durch die alpine Bergwelt geprägten freiheitlich-demokratischen Gesinnung ist eine Erfindung der nach retrospektiver Heiligung suchenden nationalen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Das Phantasma eines vormaligen, noch unerschütterten reinen Lebens in den Bergen, wie es heute vor allem aus rechtspopulistischen Kreisen hochgehalten wird, muss in erster Linie als politisches Statement verstanden werden: Es ist eine gängige Münze populistischer Kräfte, um Differenzen (zur EU, zum Ausland und den Nicht-Eidgenossen) zu akzentuieren, Grenzziehungen zu rechtfertigen und In- bzw. Exklusion herzustellen. Trotz dieser theoretischen Vorbehalte gegenüber dem Zusammenhang von alpinem Raum und menschlicher Geschichte kann es allerdings nicht darum gehen, die Berge ausschließlich als kulturelles Konstrukt zu begreifen. Vielmehr gilt es, die Landschaft als materialen Raum, in dem und mit dem historische Akteure leben, ernst zu nehmen, ohne in die alte geodeterministische Falle zu treten.

Winter sowie kurze, wetterunbeständige, von großen Arbeitslasten geprägte Sommer – die Berge, so kann man sehr schnell erkennen, sind zunächst einmal das, was sich den Menschen und ihrem Zusammenleben in der Frühen Neuzeit in den Weg stellt, was distanziert, das, was trennt und entfremdet. Während es in den Drei Bünden verhältnismäßig leicht fiel, Beziehungen zu unmittelbar benachbarten Dörfern und Weilern einer Talschaft zu unterhalten, man die anderen anlässlich von Festen, Hochzeiten, Märkten oder ähnlichen zeremoniellen Anlässen besuchte, konnte diese Art von (nachbarschaftlicher) Beziehung zu entfernten Siedlungsverbänden nur schwer entstehen. Dafür waren die räumlichen Entfernungen schlicht zu groß, die Wege zu steinig und holprig, die Hindernisse, die sich den Menschen in den Weg stellten, zu hoch. Um Kontakte zu entfernter gelegenen Dörfern und Talschaften zu unterhalten, waren die Menschen in den Bergen zudem immer auch auf stabiles und trockenes Wetter angewiesen. Wer etwa aus der abgelegenen Gemeinde Münstertal im Südosten der Drei Bünde ins ferne Chur oder nach Ilanz, also in die politischen Hauptorte des Gotteshausbunds bzw. Grauen Bunds, die beide zugleich Versammlungsstätten der Abgesandten der Gemeinden waren, ziehen wollte, sei es zu Pferd oder zu Fuß, konnte dies nur bei entsprechender Wetterlage tun.⁸⁴ Denn auf der beschwerlichen, meist mehrere Tagesmärsche dauernden Reise Richtung Chur oder Ilanz mussten die Münstertaler bzw. deren Abgesandte nicht weniger als zwei große, über 2.000m hohe Alpenpässe überwinden.⁸⁵ Schneefall, Nebel, sich zusammenbrauende Gewitter, starker Regen, Kälte, Steinschlag, schlecht ausgebaute Wege – die in (hoch-) alpinen Gebirgslanden vorherrschenden Verhältnisse machten eine gefahrenfreie Passage der beiden Pässe nur an wenigen Wochen im Jahr möglich. Wie im Münstertal war auch in allen anderen höher gelegenen Gebieten der Drei Bünde die Täler und Pässe übergreifende Migration von Menschen, Tieren und Gütern stark von den Witterungsbedingungen abhängig und kam besonders in den Wintermonaten zur Ruhe. Zwar ließen sich im Winter mit Schlitten – gezogen von Ochsen – Wege über den Schnee bahnen, die im Sommer nicht begangen werden konnten, und es ließen sich Distanzen mit einer Geschwindigkeit zurücklegen, die im Sommer aufgrund der steinernen Unterlage deutlich niedriger war; eisige Temperaturen, starke Winde, große Schneemassen sowie die Gefahr von Lawinenniedergängen machten winterliche Reisen in den Bergen aber zu einem gefährlichen und unberechenbaren Unterfangen.⁸⁶

⁸⁴ Von den Beschwerlichkeiten der Münstertaler, sich nach Chur zu begeben, wird berichtet in Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 146.

⁸⁵ Die Route führte über den Ofenpass nach Zernez, dann über den Flüelapass nach Davos, und von Davos schließlich in einem langen Bogen nach Chur.

⁸⁶ Zu den bäuerlichen Transportmöglichkeiten in den Wintermonaten siehe Ma-

Mit den Tücken der alpinen Gebirgslandschaft hatten unter anderem auch die bewaffneten Bauern aus dem Bergell zu kämpfen, als sie im März 1572 das Kriegsbanner ihrer Talgemeinde erhoben, um ins ferne Chur zu ziehen. Dort hatten sich bereits etliche Kriegerverbände aus anderen Gegenden der Drei Bünde mit ihren Feldzeichen versammelt, um die aus ihrer Sicht korrupten Eliten, die „großen Herren“, im Rahmen eines so genannten „Fähnlilüpfs“ zu bestrafen.⁸⁷ Aus allen Talgemeinden der Drei Bünde waren bewaffnete Junggesellen und Knechte im März nach Chur gekommen, um sich insbesondere den damals einflussreichsten und wohlhabendsten Bündner Politiker, Johann von Planta, vorzuknöpfen: Zuvor war das Gerücht umhergegangen, dass sich Planta „selbst zum Herrn“ über Graubünden machen wolle.⁸⁸ Die ebenfalls zum Eingreifen entschlossenen „puren“ aus dem Bergell mussten der Versammlung aller Bündner „Fähnli“ allerdings fernbleiben. Sie hatten Anfang März vergeblich versucht, den schneebedeckten Septimer-Pass zu überqueren.⁸⁹ Große Schneemassen und blockierte Straßen hatten die Passage und damit die Vereinigung mit den anderen Bündner Kriegerverbänden bei Chur verhindert. Über das Schicksal der „großen Herren“ – im Zuge der Ereignisse wurde Planta hingerichtet sowie rund 40 andere einflussreiche Männer von einem öffentlichen Straftribunal verurteilt – bestimmten andere, ganz zum Missfallen der Bergeller, die sich nur zu gern dem herrschsüchtigen Planta angenommen hätten. Dass jemand oder eine Gruppe bei größeren politischen Versammlungen, bei zeremoniellen Anlässen, Kriegs- und Beutezügen oder bei Fähnlilüpfen fehlte oder sich verspätete, war in den Drei Bünden an der Tagesordnung: Nicht selten sah man sich aufgrund der großen räumlichen Entfernung sowie der Witterungsbedingungen dazu gezwungen, anstatt sich mit den anderen zu treffen und sich zu verbinden, bei sich zuhause, für sich zu bleiben. Abwesenheiten und Verzögerungen, so wird sich noch zeigen, sind vielmehr konstitutiv für das Zusammenleben in einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung.

Plötzlich einsetzender Schneefall, Steinschlag, Hangrutsche, Felsstürze, Unwetter, schnell anschwellende Bäche und Flüsse, heraufziehende Gewit-

thieu, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen*, S. 132–149, sowie ders., *Geschichte der Alpen 1500–1900*, S. 64–71.

⁸⁷ Zu den Ereignissen des Fähnlilüpfs von 1572 siehe vorerst Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 195–198. Zur konstitutiven Bedeutung der Fähnlilüpfe für eine Gesellschaft in der Zerstreuung siehe die weiterführenden Überlegungen in Kapitel IV.

⁸⁸ Die Ereignisse werden weiter unten in Kapitel IV detailliert geschildert.

⁸⁹ Vom Fernbleiben der Bergeller aufgrund des vielen Schnees auf dem Septimer berichtet der Churer Stadtpfarrer in einem Brief an Heinrich Bullinger. Vgl. Schiess, Traugott (Hg.), *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern* (Quellen zur Schweizer Geschichte hg. von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz), 3 Bde., Bd. 2, April 1557–August 1566, Basel 1905, hier S. 291 (Brief Nr. 274).

terfronten, blockierte Wege und Straßen – in den Alpen musste man ständig mit Unwegsamkeiten rechnen. So konnte selbst der Weg in ein benachbartes Dorf oder in eine benachbarte Talschaft zu einer beschwerlichen, mit größeren Umwegen und längeren Zwischenhalten verbundenen Reise werden. Verzögerungen von mehreren Stunden, manchmal von Tagen mussten in Kauf genommen werden. Die im Gebirge vorherrschenden Bedingungen wirkten sich dabei nicht zuletzt auf den Nachrichten- und Informationsaustausch zwischen den zerstreuten Talgemeinden und den politischen Zentren der Drei Bünde (Chur, Ilanz und Davos) aus. Dass das aus Chur, Ilanz oder Davos von Boten mündlich oder schriftlich Übermittelte in peripheren Talgemeinden wie Münstertal oder Ramosch mit einer Verzögerung von mehreren Tagen oder Wochen ankam, war keine Ausnahme. Ratsbeschlüsse, Anweisungen des Bundstags, Nachrichten über Ereignisse und Zustände in der Region und in anderen Gegenden, Mitteilungen über in Kürze stattfindende politische Versammlungen, über zu beratende politische Geschäfte oder Kriegersaktivitäten; getrennt durch zwei hohe, oft unpassierbare Pässe, musste man in diesen beiden Gemeinden oft lange warten, bis der Bote mit seinen Botschaften heimkehrte.⁹⁰ Dass kleine Randgemeinden wie Münstertal oder Ramsch oft ganz darauf verzichteten, einen eigenen Ratsboten an die alle zwei Jahre stattfindenden Versammlungen zu schicken, erstaunt kaum: Die zu große Entfernung sowie die während der langen Reise anfallenden Ausgaben für Kost und Logis machten eine Teilnahme an den politischen Versammlungen der Drei Bünde für die beiden Gemeinden wenig attraktiv.⁹¹

Das Problem, dass man in den weiträumig zerstreuten Dörfern und Tälern oft nur umständlich oder verzögert an Informationen gelangte, stellte sich aber nicht nur für die Einwohner von Münstertal und Ramosch. Auch in anderen Gegenden der Drei Bünde erfuhr man in der Regel wenig von dem, was im näheren Umland oder gar in entlegenen Regionen der Welt passierte. Besonders im Winter, dann, wenn sich aufgrund der Schneemassen und der

⁹⁰ Die *politische* Kommunikation zwischen den zentralen politischen Institutionen (Bunds- und Beitag) sowie den verstreuten Gemeinden lief über (Bunds-) Boten. Als Teilnehmer an den zentralen Versammlungen vertraten die Bundsboten ihre Gemeinde in Chur, Ilanz oder Davos. Sie rekrutierten sich aus der sozialen Oberschicht und waren meist zugleich Vorsteher ihrer Gemeinde. Von den Problemen der Nachrichtenübermittlung zwischen dem entfernten Münstertal und dem Bundstag schreibt Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 145 f.

⁹¹ Kleinere, periphere Gemeinden wie Münstertal oder Ramosch besaßen im Vergleich zu den großen Gemeinden in Bunds- und Beitag politisch kaum Gewicht. Dies hatte aber weniger mit der geographischen Lage als vielmehr mit dem Fehlen mächtiger Familien vor Ort zu tun. Vgl. ebd., S. 135–137. Siehe auch Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 416 f. Nicht alle Gemeinden übten den gleichen politischen Einfluss aus: Während große Gemeinden wie Chur, Domleschg oder Bergell im politischen *decision-making* eine führende Rolle spielten, standen kleinere Gemeinden wie Ramosch des Öfteren abseits.

Kälte selbst der Unterhalt von Beziehungen zu Nachbardsdörfern schwierig gestaltete, erhielt man kaum Nachrichten aus anderen Gegenden. Es war die Zeit, in der sich das gesellschaftliche Leben, besonders in höheren Lagen wie dem Engadin, fast gänzlich auf das Dorf und die heimische Stube konzentrierte, in der Nachbarn gemeinsam Reparaturarbeiten an Werkzeugen vornahmen, Molke verarbeiteten sowie Strick-, Näh- und andere Handarbeiten erledigten.⁹² Die winterliche Konzentration sozialer Kontakte auf das Dorf und das Bauernhaus lässt erahnen, wie begrenzt die Möglichkeiten in frühneuzeitlichen Alpingesellschaften waren, soziale Beziehungen zu entfernter gelegenen Gruppen dauerhaft zu unterhalten. In gewissen hochgelegenen Gegenden trennten Schnee und Kälte die Menschen für Tage, manchmal für Wochen voneinander und verhinderten jegliche soziale Bezugnahme, die über den Bereich des Haushalts und der Nachbarschaft hinaus führte. Erst im Februar, je nach Lage auch erst im März oder April, dann, wenn der Schnee schmolz, ließen sich dörfer- und tälübergreifende Kontakte wieder einigermaßen zuverlässig pflegen, womit auch Nachrichten und Informationen wieder in die Dörfer gelangten.⁹³

Um zu erfahren, was in der Welt passierte, waren aber selbst im Frühjahr und im Sommer besondere Anstrengungen erforderlich. Schließlich waren die Wege hinunter bis ins Tal oder ins nächstgelegene größere Dorf bzw. in größere Zentren wie Chur weit und steinig.⁹⁴ Informationen erhielt man freilich auch in Chur oder in anderen verkehrstechnisch günstig gelegenen Dörfern oder Talschaften nur mündlich, also in Situationen, in welchen man sich von Angesicht zu Angesicht begegnete und austauschte. Beim Kirchbesuch, auf dem Dorfplatz, bei Hochzeiten, Festen oder Jahrmärkten konnte man etwas über die Ereignisse im Tal und in der Umgebung erfahren. Nachrichten aus weiter entfernten Gegenden erhielt man am besten in den größeren Herbergen und Wirtshäusern, die an den Handelswegen lagen, sowie auf den Kirchplätzen der Dörfer und Marktflecken entlang der Strecke, dort, wo durchreisende Händler und Fuhrleute von den Ereignissen aus Como, Mailand, Venedig, Genua, Zürich, Basel, Luzern oder den deutschen Reichsstädten berichteten bzw. von dem, was sie selbst auf Märkten, an Zollstationen oder an Umladeplätzen gehört hatten. Als wichtige Informationsquelle für die Menschen in den Drei Bünden erwiesen sich insbesondere auch Gesandte

⁹² Zu den bäuerlichen Haushaltstätigkeiten im Winter vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 81–89.

⁹³ Vgl. ebd.

⁹⁴ Besonders die Stadt Chur fungierte aufgrund ihrer verkehrs- und handelstechnisch günstigen Lage sowie aufgrund der führenden politischen Stellung innerhalb der Drei Bünde als bedeutender Umschlagplatz von Informationen. Wer, wie die Leute aus dem Münstertal oder aus Ramosch, zwei Tagesreisen von Chur entfernt wohnte, hatte entsprechend mehr Mühe, etwas über die politischen Vorgänge zu erfahren, als die Leute aus Chur nahegelegenen Talschaften wie etwa dem Domleschg.

anderer Herrschaften, Bischöfe, Adlige, Kapuziner oder Soldaten, also alle diejenigen, die neben den Kauf- und Fuhrleuten auf den transalpinen Routen unterwegs waren. Die von ihnen mündlich kommunizierten Nachrichten und Informationen besaßen eine hohe Glaubwürdigkeit und wurden schnell durch die Täler getragen. Man kannte die Welt in den Bündner Alpen so gesehen vor allem vom Hörensagen.⁹⁵ Dies zeigt sich auch an der großen nachrichtentechnischen Bedeutung von Gerüchten. Wer sie streute, wie sie sich verbreiteten und welche mobilisierende Kraft sie in einer Gesellschaft in der Zerstreuung entfalten konnten, davon wird weiter unten noch die Rede sein.

So fern und doch so nah

Neben den sozial distanzierenden Effekten, die Gebirgslandschaften unweigerlich haben, wirkte sich die alpine Umwelt noch auf eine ganz andere Weise beschränkend auf das Miteinander der Menschen in den Drei Bünden aus. So ließen es die in den Alpentälern dominanten kleinbäuerlichen Arbeitsformen nur an wenigen Wochen im Jahr zu, dass sich überhaupt größere Mengen von Menschen versammeln und über eine längere Zeit zusammenbleiben können. Spätestens im April begann in Graubünden mit den ersten Pflugarbeiten im Umfeld der Dörfer jeweils eine Phase bäuerlicher Schwerarbeit, die bis weit in den Spätherbst reichte:⁹⁶ Das Herrichten der Äcker zwischen April und Juni, Erntearbeiten im Juli und August, die Bewirtschaftung der Alpen zwischen Juni und September, die Verarbeitung von Milch, Heu, Emd und Getreide, der Unterhalt von Bergscheunen und Ställen – die versorgungsrelevanten landwirtschaftlichen Arbeiten konzentrierten sich in den inneren Alpentälern größtenteils auf die Monate zwischen April und September und beanspruchten gerade in den höheren Regionen nahezu die ganze lokale Dorfbevölkerung.⁹⁷ Für größere soziale oder politische Zusammenkünfte und Treffen fehlte in den arbeitsintensiven Früh- und Hochsommermonaten schlicht das Personal, denn entweder waren die Leute aufgrund der auf den höheren Nutzungsstufen anfallenden Arbeiten gar nicht im Dorf oder sie waren aufgrund der subsistenzrelevanten Arbeiten in den Siedlungsver-

⁹⁵ Zur Funktion des Hörensagens in frühneuzeitlichen Anwesenheitsgesellschaften siehe u.a. Sandl, Marcus, *Zwischen Anwesenheitskommunikation und Druckmedium. Zur Geschichte der Nachrichten in der Frühen Neuzeit (mit besonderer Berücksichtigung der Innerschweiz)*, in: *Der Geschichtsfreund* 165 (2012), S.13–40, hier v.a. S. 14–16.

⁹⁶ Vgl. zu den bäuerlichen Arbeitslasten und -rhythmen die Anmerkungen zum Unterengadin in Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 47–77.

⁹⁷ Vgl. zur Arbeitsorganisation in den inneren Alpen die Studie von Mathieu, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen*, sowie ders., *Geschichte der Alpen 1500–1900*, S. 44–50 und S. 56–59.

bänden selbst, zumindest für eine gewisse Zeitdauer, nicht abkömmlich.⁹⁸ Besonders im Juli, dem „Höwmonet“, kam das soziale und politische Leben in den Tälern Graubündens fast gänzlich zum Erliegen. Das Einholen des Heus in den zwar kurzen, jedoch durch die ungünstige Witterung oft verlängerten Wochen erforderte die Anwesenheit aller arbeitsfähigen Hände. Dies hatte zur Folge, dass in vielen Gegenden im Juli kein Recht gesprochen wurde.⁹⁹ Die Heuernte wirkte sich auch auf die Kriegsführung aus: Dass sich in den Monaten Juni, Juli und August kaum kriegerische Aktivitäten registrieren lassen, hat damit zu tun, dass die zentralen Träger des Krieges im frühneuzeitlichen Graubünden, die Knechte und Junggesellen, bei der Arbeit waren.¹⁰⁰ So musste etwa das in Chur 1572 von den „Fähnli“ aufgesetzte große Strafgericht gegen die politischen Magnaten der Drei Bünde für mehrere Wochen unterbrochen werden, weil etliche gemeindliche Kriegerverbände angesichts der anstehenden Heuernte in ihre Dörfer zurückkehren mussten. Die bewaffneten Bauern zogen im Juni heim in ihre Dörfer, drohten aber, „wan sy inghöwet, wollen sy wider für gmeyne statt mit wehr und waffen ziechen“.¹⁰¹ Sei das Heu eingeholt, so gaben die Bauern den von ihnen angeklagten Männern zu verstehen, würden sie wieder mit Wehr und Waffen nach Chur ziehen, um sich an „gmeyner statt“ auf offenem Feld zu versammeln und das angefangene Werk zu Ende bringen. In den Sommermonaten, so ließe sich festhalten, waren die Anforderungen, die die Gebirgslandwirtschaft an die Menschen stellte, so hoch, dass kaum Zeit war, sich zu versammeln und für einen längeren Zeitraum zusammenzubleiben. Die Zeit, die in

⁹⁸ Vgl. Brändli, Paul, *Mittelalterliche Grenzstreitigkeiten im Alpenraum*, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz 78 (1986), S. 18–188, sowie Deplazes, Lothar, *Alpen, Grenzen, Pässe im Gebiet Lukmanier-Piora (13.–16. Jahrhundert)*, Disentis 1986. Die meisten Konflikte (Viehraub, Hirtenfehden) trugen sich im Sommer auf den Alpen zu. Da Dorfverbände und Gemeinden im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts vermehrt Kuhrechte auf den Alpen ankauften und versuchten, immer weitere Weiden einheitlich zusammenzufassen, kam es vermehrt zu Grenz- und Nutzungsstreitigkeiten zwischen einzelnen Gemeinden und Talschaften. Ausgehandelt wurden die Konflikte meist unmittelbar vor Ort, an jener Stelle also, wo in den Sommermonaten die Leute aus den unterschiedlichen Talschaften aufeinandertrafen. Auf den Alpen wurde über Alp- und Kuhrechte gestritten, über Gemeindegrenzen verhandelt und sich gegenseitig das Vieh geraubt.

⁹⁹ In einzelnen Gegenden der Drei Bünde wurde in den arbeitsintensiven Wochen im Sommer und Herbst kein kommunales Recht gesprochen: in der letzten Aprilwoche, in der ersten Maihälfte sowie zwei Wochen im September aufgrund der Pflugarbeiten im Umfeld der Dörfer, im Juli aufgrund der Heuernte. Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 52. Siehe zum Zusammenhang von bäuerlicher Arbeit und den Rhythmen des Sozialen und Politischen ebd., S. 276 f.

¹⁰⁰ Vgl. zum „Bündner Kriegsjahr“, den Rhythmen und Konjunkturen des Krieges in einer alpin-ländlichen Gesellschaft Padrutt, *Staat und Krieg im alten Bünden*, S. 154–161.

¹⁰¹ StAGR, AB IV 1/3, S. 95.

den Alpen für den Krieg, das Fest oder die politische Versammlung blieb, war das Frühjahr.¹⁰²

In diesen Tagen, in der Zeit zwischen Weihnachten und Ostern, erlebte das gesellschaftlich-politische Leben in den Drei Bünden einen Höhepunkt: Bundstage, Schwörtage, Kriegs- und Raubzüge, Fähnliilüpfе, lokale Wahlen und Versammlungen, Gerichtsverhandlungen, Gerichtsbestellungen und Amtseinsetzungsfeiern, Feste, Jahrmärkte, Taufen und Hochzeiten – die großen gesellschaftlichen Anlässe fanden im alpinen Graubünden in den Frühjahrsmonaten statt, wobei sich das Geschehen vor allem auf die Monate Februar und März konzentrierte.¹⁰³ Nicht nur, dass Februar und März den Bauern wenig Arbeit brachten und dass man aufgrund der einsetzenden Schneeschmelze bereits wieder einigermaßen sicher und zuverlässig Beziehungen über das Dorf hinaus unterhalten konnte, Februar und März waren zuallererst die Monate des Karnevals.¹⁰⁴ So feierte man im Februar und März in den Bündner Dörfern Fastnacht sowie etliche andere bedeutende Frühjahrsfeste wie etwa den „Tschantamaints“ oder den „Chalandamarz“, mehrere Tage dauernde Feste, die das Ende des Winters rituell in Szene setzten. Diese dörflichen Frühjahrsfeste besaßen dabei einen hohen politischen Symbolcharakter: So fanden wie in anderen ländlichen Frühneuzeitgesellschaften auch in den Bündner Alpentälern viele wichtige politische Veranstaltungen an fastnächtlichen Feier- und Festtagen statt.¹⁰⁵ Die (Neu-) Vergabe der Ämter, die Einsetzung der neuen Amtsmänner, die Beschickung des örtlichen Gerichts, der gemeinsame Eidschwur der Dorfgenossen – das politische Leben der Gemeinden war, wie ich weiter unten noch genauer darlegen werde, eng mit dem lokalen Brauchtum, allen voran dem Karneval, verquickt.¹⁰⁶ Die Zeit des Karnevals war aber auch die des Krieges: Immer wieder kam es in der Fastnachtszeit zu spontanen Versammlungen bewaffneter Bauern, die in Raufhändel zwischen verfeindeten Jugendlichen, in gewaltsamen Überfällen

¹⁰² Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 276 f.

¹⁰³ Vgl. ebd.

¹⁰⁴ Zum alpinen Brauchtum und dem Festkalender Bündner Dörfer vgl. die Ausführung in ebd., S. 200–207.

¹⁰⁵ Zur politischen Funktion des Festes bzw. des Karnevals in der Frühen Neuzeit siehe u.a. Burke, Peter, *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981; Heers, Jacques, *Vom Mummenschanz zum Machttheater. Europäische Festkultur im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1986; Schindler, Norbert, *Karneval, Kirche und die verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert*, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 7 (1984), S. 9–57; ders., *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1992; van Dülmen, Richard, *Volkskultur, Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*, Bd. 2, *Dorf und Stadt, 16.–18. Jahrhundert*, München 1992; Zemon Davis, Natalie, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford 1975.

¹⁰⁶ Zum karnevalesken Charakter des Politischen in den Drei Bünden siehe weiter unten Kapitel III.2.

auf führende Politiker, in spontanen Raubzügen in benachbarte Talschaften oder gar in größeren Zusammenrottungen und Unruhen gipfelten. Dass kriegerische Unternehmungen oft unmittelbar von brauchtümlichen Anlässen ausgingen, lag vor allem an der führenden Rolle, die die Knabenschaften beim Geschehen spielten.¹⁰⁷ Die lokalen Junggesellenbünde bzw. die darin organisierten Burschen, die unverheirateten Männer eines Dorfs, waren nicht nur die zentralen Akteure des dörflichen Ritus, sondern auch die des Krieges. In den Februar- und Märzwochen traten sie temporär als dominante soziale und politische Akteure der Drei Bünde in Erscheinung, indem sie sich und ihre kriegerische Überlegenheit demonstrativ zur Schau stellten.¹⁰⁸

Distanzen, die den Unterhalt längerfristiger Beziehungen zu entfernten Gruppen erschweren, Wege, die aufgrund der Hindernisse und Gefahren den sozialen Verkehr unzuverlässig machen, Witterungsbedingungen, die die Leute immer wieder dazu zwingen, für sich zu bleiben, Arbeitsformen, die es kaum zulassen, dass man über eine längere Zeitdauer zusammen sein kann – Sozialität, dies macht der Blick auf die physisch-materiellen Beschränkungen der Landschaft deutlich, versteht sich im frühneuzeitlichen alpinen Graubünden nicht von selbst, sie ist weder evident noch unvermeidbar. Im Gegenteil, endlich und fragil, wie das Soziale in den Bergen ist, muss es, etwa nach einem langen Winter, nach einer längeren Schlechtwetterperiode oder nach getaner Erntearbeit, mühsam und umständlich (wieder-) hergestellt werden.¹⁰⁹ Ein gemeinsames Soziales, so ließe sich hinsichtlich der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Sozialität im Gebirge resümieren, liegt im frühneuzeitlichen alpinen Graubünden nicht einfach vor, es hat von sich aus keine dauerhafte und stabile Existenz, sondern muss, mitunter verbunden mit großen Anstrengungen, stets aufs Neue geschaffen und exponiert werden. Es hat in den Bergen immer den Charakter eines Versuchs, dessen Mög-

¹⁰⁷ Die halb karnevalistischen, halb kriegerischen Auszüge häuften sich insgesamt zwischen Winter- und Frühlingsanfang, von der Advents- über die Neujahrs- bis zur Fastnachtszeit, eine Zeit, in der der plebejische Krieger „zu keinem Frieden und zu keinem Waffenstillstand bereit“ war. Eine wichtige Rolle im Kriegskalender spielten auch die zwölf Nächte zwischen Weihnachten und Dreikönigstag. Zum Kriegskalender alpiner Frühneuzeitgesellschaften vgl. die Ausführungen in Padrutt, *Staat und Krieg im alten Bünden*, S. 156 f.

¹⁰⁸ Die kriegerischen Auszüge hätten laut Padrutt (ebd., S. 154–164) ihren Zweck und Inhalt im Lärmen, Stehlen, Heischen, also im Erpressen von Gaben und im Heimsuchen politischer Gegner gehabt.

¹⁰⁹ Dass man sich gegenüber der Sozialität stets in Beziehung auf die Asozialität befindet, hat auch Claude Lévi-Strauss im Sinn, wenn er mit Blick auf die „nicht kristallisierten Formen des gesellschaftlichen Lebens“ die sozialitätsbildende Kraft der kulturellen Praktiken der Gabe in Anschlag bringt. Ders., *Traurige Tropen*, Frankfurt a.M. 1978, S. 23. Von sozialen Praktiken und ihrer konstitutiven Bedeutung für eine Gesellschaft in der Zerstreuung wird weiter unten noch ausführlich zu sprechen sein.

lichkeit selbst von der Endlichkeit der Interaktionen herrührt, die beständig aufgegeben, unterbrochen und neu begonnen werden müssen. Eine alpine Gesellschaft in der Zerstreuung, so das abschließende Fazit, lässt sich daher nur von der Asozialität her beschreiben, von den Mühen, die es kostet, Beziehungen *par distance* zu unterhalten, den Umständlichkeiten, Widerständen und Hindernissen, die den Menschen im Weg stehen.

Es wäre allerdings verfehlt, die Berglandschaft einzig als dasjenige zu begreifen, was verhindert, was einschränkt und verunmöglicht. Berge, dies weiß jeder, der dort lebt oder gelebt hat, wirken nicht nur sozial distanzierend, wirken nicht nur trennend und entfremdend. Berge engen auch ein, sie kanalisieren und führen zusammen.¹¹⁰ Während sich die Menschen in den Ebenen verlieren, kommen sie sich im Gebirge auf eine ganz eigene Art und Weise nah: Man begegnet sich in den Bergen *wieder*, weil die Möglichkeiten, eigene Wege durch den Raum zu bahnen, limitiert sind, weil die Wege durch die Landschaft vorgegeben sind. So treffen die Menschen, ob sie es wollen oder nicht, im Gebirge wiederholt aufeinander: sei es an einem Nadelöhr wie einer Schlucht oder einer schmalen Brücke, an einem geographischen Kreuzungspunkt wie dem Talausgang, dort, wo die Wege und Straßen aus verschiedenen Tälern aufeinandertreffen, an Übergängen wie Pässen, wo sich die Pfade von Händlern, Bauern und Reisenden aus unterschiedlichen Regionen kreuzen oder sei es an entlegenen Orten wie den Alpweiden, dort, wo sich die Weidegründe der Dörfer benachbarter Täler berühren und überschneiden. Schluchten, Talausgänge, Kreuzungen großer Straßen, Grünflächen zwischen benachbarten Dörfern, Brücken, Pässe und Alpweiden – dies sind einige der Haupt- und Nebenschauplätze, auf denen sich das Soziale im alpinen Graubünden der Frühen Neuzeit *ereignet*. Denn schließlich braucht es, damit sich ein Gemeinsames überhaupt konstituieren kann, Orte, an denen man sich begegnet, es braucht Räume des Bezugs und des Kontakts, in denen ein Miteinander geographisch zerstreuter und auf Distanz gehaltener Menschen und Sozialverbände immer neu entstehen kann. Die Alpen der Frühen Neuzeit sind, ganz im Unterschied zur sumpfigen und weiten Ebene, zum Flachland, prädestiniert dafür, soziale Nahtstellen zu schaffen. Gerade weil der Raum, in dem die Menschen in den Bergen leben, durch die topographischen Begebenheiten begrenzt ist, können solche gesellschaftlichen Bezugspunkte und Nahtstellen entstehen, die es zerstreuten Sozialverbänden erlauben, obwohl sie voneinander getrennt leben, sich mitunter gar fremd sind, miteinander in Beziehung zu treten. In den Bergen, so das Resümee, kann man sich – womöglich besser als anderswo – zugleich fremd *und*

¹¹⁰ Aufgrund des weit verzweigten Straßen- und Wegenetzes im Bereich der inneren Alpen, sich kreuzender Haupt- und Nebenwege, sich gabelnder Pfade und Passstraßen, ergaben sich besonders viele soziale Kreuzungspunkte und Nahtstellen, besonders viele Möglichkeiten des Wiedersehens und Aufeinandertreffens.

vertraut sein. Vielleicht sind alpine Frühneuzeitgesellschaften gerade daher offen für Experimente mit solchen gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen, die ein getrenntes Zusammenleben ohne staatliche Vereinnahmungsapparate gestatten.

3. *Getrennt zusammenleben*

Aller Widerstände, Hindernisse und Unwegsamkeiten zum Trotz: In den Bündner Alpen wurde schon immer ein gemeinsames Soziales und Politisches unterhalten.¹¹¹ Noch bevor neuzeitliche Staats- und Verfassungstheoretiker wie Josias Simler oder Jean Bodin sich daran machten, den Regierungs- und Verfassungszustand eines politisch-heterogenen Gebildes wie das der Drei Bünde zu bestimmen, und noch bevor die Bündner selbst begannen, sich über die Regierungsform ihres Gemeinwesens Gedanken zu machen, organisierten die zerstreuten alpinen Talgemeinden trotz bestehender Unterschiede zuverlässig ihr Zusammenleben ohne Zentralinstanz und ohne Staat.¹¹² Sie schlossen untereinander Friedens- und Verteidigungsbündnisse, trafen sich zu gemeinsamen politischen Versammlungen, schlichteten untereinander Konflikte, entschieden politische und rechtliche Geschäfte, verhandelten mit auswärtigen Mächten, kauften Herrschaftsgebiete, verteidigten sich gegen äußere Feinde und zogen in Kriege, in welchen sie Beute machten und Gebiete eroberten, die sie gemeinschaftlich verwalteten und deren Erträge sie untereinander aufteilten.

Gerade weil in den Drei Bünden der zuverlässige Unterhalt eines gemeinsamen Sozialen und Politischen der politischen Theorie vorausging, erscheint es wenig hilfreich, das soziale und politische Gebilde der Drei Bünde mit den von der neuzeitlichen Staats- und Verfassungstheorie ausgearbeiteten Begriffen und Konzepten zu identifizieren. Zur Beschreibung der Funktionsweise der sozialen und politischen Organisation des Zusammenlebens in

¹¹¹ Der Begriff des Gemeinsamen, wie es hier in Anschlag gebracht wird, stützt sich auf die Überlegungen Jacques Rancières zum Politischen. Für ihn ist das Politische jener „Tätigkeitsbereich eines Gemeinsamen, das nicht anders als strittig sein kann“ (ders., *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus dem Französischen von Richard Steurer Frankfurt a.M. 2002, S. 18). An Rancière anschließend und für die hier gemachten Überlegungen zu einer Gesellschaft in der Zerstreuung instruktiv Därmann, *Figuren des Politischen*.

¹¹² Vgl. Bodin, Jean, *Sechs Bücher über den Staat*, Buch 1–3, hg. von P. C. Mayer-Tasch, München 1981, hier v.a. S. 395–399, sowie Simler, Josias, *Regiment Gemeiner loblicher Eydtgnoschafft. Beschriben vnnd in zwey Bücher gestellt, durch Josiam Simler von Zürych*, o. O. 1576. Bodin beschreibt die Drei Bünde als lockerer Bund einzelner „souverän-demokratischer Gemeinderepubliken“, Simler versteht sie als fester Staatenbund zum Zweck des Schutzes nach außen und des Friedens nach innen.

den Drei Bünden erscheinen verfassungsgeschichtlich an der Neuzeit abgelesene Begriffe und Konzepte wie „Demokratie“, „Souveränität“ oder „Republik“ untauglich.¹¹³ Denn bevor sie als Kategorien gesellschaftlicher Selbstbeschreibung in den Drei Bünden überhaupt auftauchen, ist die durch sie zu bezeichnen versuchte gesellschaftliche Praxis lange etabliert. Man vermag den operativen Sinn einer Gesellschaft in der Zerstreuung daher nicht zu fassen, wenn man die Drei Bünde wie etwa Andreas Wendland als „freiheitlichen, republikanischen Föderativstaat, dessen Grundlage die Souveränität und Egalität der Bündner Gerichtsgemeinden“ bildet, beschreibt.¹¹⁴ Mehr noch, selbst die in Graubünden in den 1620er Jahren veröffentlichten politischen Schriften, die sich erstmals dezidiert mit dem Verfassungszustand der Drei Bünde auseinandersetzen – der „gemeine Mann“ wird als höchster Souverän und die „Form des Regiments“ als „demokratisch“ bezeichnet –, verfehlen die operative Logik der Bündner Gesellschaftsformation.¹¹⁵ Sie tun dies insofern, als sie die Begriffe zurückführen und an Begriffen messen, deren Funktion nicht darin besteht, die Form des Miteinanders in den Drei Bünden zu *denken*, sondern, wie ich im fünften Kapitel dieses Buches darlegen werde, sie vielmehr zu *korrigieren*.¹¹⁶ Die Bündner, so die These, haben deshalb so lange keine politische Theorie ihres Gemeinwesens entwickelt, weil die Praxis des getrennten Zusammenlebens eine solche fundierende Theorie nicht erforderte.

Aufgrund der Vorbehalte gegenüber der Ideen- und Verfassungsgeschichte soll im Folgenden eine pragmatische Herangehensweise gewählt werden. An-

¹¹³ Vgl. zur älteren Verfassungsgeschichte Liver, *Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden*. Auch die neuere Politik- und Ideengeschichte analysiert die soziale und politische Ordnung unter dem Primat moderner politischer Theorien und Begrifflichkeiten. Siehe hierzu v.a. die an Peter Blickles Kommunalismuskonzept anschließenden Studien von Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, sowie ders., *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert*. In ähnlichen, souveränitätslogischen Argumentationsmustern verbleiben auch die Studien von Maissen, Thomas, „*Die Gemeinden und das Volck als höchste Gewalt unsers freyen demokratischen Stands*“. *Die Erneuerung der politischen Sprache in Graubünden um 1700*, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft von Graubünden (2001), S. 37–84, sowie ders., *Die Geburt der Republic*, hier v.a. S. 498–510.

¹¹⁴ Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*, S. 21.

¹¹⁵ *Grawpündtnerische Handlungen*. Das politische Pamphlet bezieht sich in einzelnen Punkten auf die lateinische Schrift des reformierten Pfarrers Ulrich Campell von 1577 (vgl. StAGR, B 721), die wiederum von Simler inspiriert ist. Die Bündner haben selbst bis in die 1620er Jahre keine politische Theorie ihres Gemeinwesens entwickelt. Zwar gab es bestimmte Vorstellungen – zu finden etwa bei Ulrich Campell oder Johannes Fabricius –, Grundsätze und allgemeine Regeln des Zusammenlebens, aber all diese fügen sich in der Frühen Neuzeit nicht zu einer systematischen Theorie zusammen.

¹¹⁶ *Grawpündtnerische Handlungen*. Der zentrale politische Text der frühen 1620er Jahre, der in sieben Sprachen und in mehreren Auflagen erschienen ist, wird weiter unten in Kapitel V ausführlich thematisiert.

statt danach zu fragen, welche Ideen oder normativen Konzepte einem politischen Gebilde wie dem der Drei Bünde zugrunde liegen und in ihm zirkulieren, wird vielmehr nach den *Praktiken* des getrennten Zusammenlebens gefragt. Anstatt also von *der* Gesellschaft als substantiellem Ganzen auszugehen – der Republik der Drei Bünde, dem demokratischen Staatenbund, dem Verbund souverän-demokratischer Gemeinderepubliken – oder von einzelnen, atomaren Teilen – den Gemeinderepubliken, den souverän-demokratischen Talgemeinden –, geht das Kapitel vielmehr von der Frage aus, was *zwischen* den Gemeinden passiert, was sich *zwischen* den zerstreuten Talverbänden als Interaktion ereignet, auf die Zonen gesellschaftlicher Selbstverständigung.

Am Beispiel alpiner Bündnispraktiken gilt es im Folgenden zu klären, wie es den zerstreuten Talgemeinden gelingt, ein Gemeinsames ohne „Großen Dritten“ herzustellen, zu unterhalten und zu vergegenwärtigen. Dabei wird es zunächst um den in regelmäßigen Abständen von den Gemeinden und Einzelbünden wiederbeschworenen *Bundsbrief* von 1524 gehen. Eine genauere Betrachtung der medialen Eigenlogik des zentralen Bündnisdokuments der Drei Bünde vermag zu zeigen, wie sich der Bundsbrief im Gebrauch – durch wortgetreues Vorlesen und lautes Nachsprechen – überträgt und aktualisiert. Der gemeinsame Bund der Drei Bünde, so die These, fällt mit dem performativen Akt des Vorlesens und Beschwörens des Bundsbriefs zusammen. Gerade weil er unter den Bedingungen einer Anwesenheitsgesellschaft, das heißt im Vorgang der Übertragung, allererst an Aktualität gewinnt, fällt der Bundsbrief immer wieder dem Vergessen anheim. So ist das im Zusammenhang mit dem Bündnisdokument immer wieder beschriebene Vergessen kein Versehen, sondern folgt einer rekonstruierbaren historischen Logik, die sich auf die sozialen und medialen Praktiken einer Gesellschaft in der Zerstreuung zurückführen lässt.

3.1 Bündnispraktiken

Im Bund

In den frühen 1520er Jahren, einer Zeit innerer Unruhen und wachsenden diplomatischen Drucks von außen, entschlossen sich die politischen Eliten der Drei Bünde die bereits bestehenden Teilallianzen zu erneuern und durch ein neues Bündnis zu ersetzen.¹¹⁷ Aufständische Bauern, die sich weigerten,

¹¹⁷ Die Bündner Gemeinden waren seit dem späten 14. und frühen 15. Jahrhundert eingespannt in ein komplexes Bündnisgeflecht, das sie mit anderen Talschaftsverbänden sowie mit den wichtigsten Herrschaftsträgern der Gegend verband. Aus unterschiedlichen Friedens- und Verteidigungsbündnissen zwischen lokalen Adelsfamilien und den sich immer mehr als unabhängige Bündnispartner verstehenden Talschaftsverbänden

Zehnten und Abgaben zu zahlen, sowie die lokal an politischer Kraft gewinnende reformatorische Bewegung, die sich gegen den Churer Bischof und dessen herrschaftliche Gewalt richtete, hatten zu einer massiven Verschärfung der sozialen Spannungen im Innern Graubündens geführt.¹¹⁸ Ungemach drohte auch von außen: Die Eroberung des Veltlins und der Grafschaften Chiavenna und Bormio im Zuge der „Italienischen Kriege“ 1512 durch die Bündner Gemeinden hatte die lose über Friedens- und Verteidigungsbündnisse miteinander verbundenen Talverbände der drei Einzelbünde in das machtpolitische Spiel der europäischen Großmächte Frankreich und Habsburg verwickelt.¹¹⁹ Angesichts der andauernden Kriege in Italien standen die Einzelbünde in den frühen 1520er Jahren vor großen diplomatischen und militärischen Herausforderungen.¹²⁰ Zusätzlich begannen in den frühen 1520er Jahren sowohl Frankreich als auch der Papst Bündner Söldner für die italienischen Feldzüge zu werben, was die bereits schwer belasteten Beziehungen zwischen den Bünden und Gemeinden auf die Probe stellte.

Heftige, von den Bauern getragene Unruhen im Innern, steigender Druck durch die Großmächte von außen: Um „Fryd, Ruow und Ainickkait“ im Land wiederherzustellen, entschieden sich die um ihre Privilegien bangenden politischen Eliten Graubündens im Sommer 1524, die „vorgehende verstentnisse unnd pundts“ zu erneuern.¹²¹ Im September des gleichen Jahres war der Bund geschlossen: Zusammen mit den zwei wichtigsten Herren des Grauen

gingen im Lauf des 15. Jahrhunderts schließlich die drei großen Bünde, der Graue Bund, der Gotteshausbund und der Zehngerichtenbund hervor. Zur Genese der drei Einzelbünde siehe u.a. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 63–88.

¹¹⁸ Die Ereignisse der 1520er Jahre werden detailliert beschrieben in Vasella, *Bauernkrieg und Reformation*. Siehe auch ders., *Zur Entstehungsgeschichte des I. Ilanzner Artikelbriefes vom 4. April 1524 und des Eidgenössischen Glaubenskordats von 1525*, in: *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 34 (1949), S. 182–192.

¹¹⁹ In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts hatten anhaltende Spannungen zwischen der Eidgenossenschaft und dem Haus Österreich die drei Einzelbünde zu vermehrtem Zusammenhandeln gezwungen. Die Bedrohung durch Habsburg und die Konflikte in Italien führten zu einem vermehrten gemeinsamen Auftreten nach außen. So kämpften die Drei Bünde gemeinsam an der Seite der Eidgenossenschaft 1499 im Schwabenkrieg gegen Habsburg, begaben sich gemeinsam auf die Italienfeldzüge, kauften 1509 zusammen die Herrschaft über Malans und Maienfeld und eroberten schließlich 1512 das Veltlin sowie die Grafschaften Chiavenna und Bormio. Siehe hierzu Vasella, *Bauernkrieg und Reformation*.

¹²⁰ Zum Entstehungskontext der Drei Bünde siehe Meyer-Marthaler, Elisabeth, *Studien über die Anfänge Gemeiner Drei Bünde*, Chur 1973.

¹²¹ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 83–89, S. 83. Kommentierte Auszüge der Bundesurkunde finden sich in *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 80 f. Der „Pundtsbrief“ gehört zu den zahlreichen spätmittelalterlichen Bündnisurkunden, die von mehr oder weniger gleichberechtigten Vertragspartnern, sowohl von Städten, Landkommunen wie auch von Fürsten, Ritters- und Adelsfamilien mit dem Ziel aufgesetzt wurden, Frieden und Ordnung herzustellen und zu erhalten sowie bestehende Privilegien gegenüber Dritten zu sichern.

Bunds, dem Abt von Disentis und dem Herrn von Rhäzüns, schlossen die drei Einzelbünde und mit ihnen „all gemainen gemayner dry pündt“ einen neuen Bund und überführten die bereits bestehenden Teilbündnisse in ein einziges, umfassendes Dokument, den *Bundsbrief*.¹²² Von den Vertragspartnern, den „Pundtsgnossen“, im September 1524 besiegelt und wenige Tage später per Eidschwur in den einzelnen Bünden bekräftigt, wurden im Bündnisdokument unterschiedliche Verfahrensregeln zusammengetragen, die den friedlichen und geordneten Unterhalt eines Gemeinsamen zwischen den Gemeinden und Einzelbünden garantieren sollten.¹²³ So enthielt der Bundsbrief Regelungen zum gegenseitigen Schutz gegenüber Dritten (Beistandspflicht, gegenseitige Hilfeleistung), zur Friedenssicherung im Innern (Fehdeverbot, Landfrieden) sowie zur schiedsgerichtlichen Beilegung von Streitigkeiten unter den Bündnispartnern (Mediation).¹²⁴ Inhaltlich umfasste das Bündnisdokument von 1524 dabei kaum Neues: Auf der Grundlage bestehender Bündnisdokumente wurden seit Längerem von den Gemeinden und Bünden angewandte Praktiken des gegenseitigen Erbringens von Friedens- und Militärdiensten festgeschrieben und bekräftigt.¹²⁵ Da das im Bundsbrief von 1524 kodifizierte Bündnis aber erstmals die drei Einzelbünde, den Grauen Bund, den Gotteshausbund und den Zehngerichtenbund, und mit ihnen alle Gemeinden gleichberechtigt verband, gilt das Bündnisdokument als zentrale Verfassungsurkunde des frühneuzeitlichen Graubündens.¹²⁶

Im Hinblick auf die Frage nach den Mechanismen des Funktionierens einer Gesellschaft in der Zerstreung gilt es im Folgenden ausgehend vom 1524 beschworenen Bund und dem Aufsetzen der Bündnisurkunde zwei Problemfelder genauer zu konturieren. Ein erster Fragekomplex dreht sich um das

¹²² Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 83.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Die einzelnen Bestimmungen werden in rund 30 Artikeln ausformuliert. Hauptinhalte bilden dabei die Bestimmungen zur Beistandspflicht im Kriegsfall (Artikel 3–7) sowie jene zur Friedensregelung im Innern, also Artikel, die auf die friedliche Beilegung von Konflikten zwischen den „Pundtsgnossen“ zielen (Artikel 8–17). Ebd., S. 83–89.

¹²⁵ Der Bundsbrief von 1524 schließt inhaltlich an bestehende Bündnisdokumente der drei Bünde, insbesondere an die Allianz zwischen dem Grauen Bund und dem Zehngerichtenbund von 1471, an. Der Bundsbrief, über dessen unmittelbare Herkunft und Entstehung wenig bekannt ist, enthält im Vergleich zu den bestehenden Teilbündnissen nur wenig Neues, einzelne Teile stimmen wörtlich mit Artikeln früherer Bündnisse überein. Wie Randolph C. Head gezeigt hat, ist seine Sprache einer gut entwickelten Rechtstradition kommunaler Bündnisschließung entlehnt. Das Allianzdokument, so Head, verkörpere fünf Jahrzehnte gemeinsamer Verfahren seit 1470 und sei Ergebnis langer Auseinandersetzungen. Vgl. ders., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 91–93.

¹²⁶ Dem Bundsbrief wurde gerade von der älteren Schweizer Verfassungsgeschichte der Status einer staatlichen Gründungsurkunde zugeschrieben. Siehe hierzu u.a. Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte der Drei Bünde*; Liver, *Die staatliche Entwicklung*, sowie *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 80 f.

Zusammensein in einem „Pundt“: Was bedeutet es, im frühneuzeitlichen Graubünden als Bundsgenossen zusammenzuleben? Was heißt es, einem Bund anzugehören? Was vereint die unterschiedlichen Bundsgenossen, was hält einen Bund überhaupt zusammen? Ein zweiter Fragekomplex dreht sich um den Status der Bündnisurkunde selbst: Wie wird das von der älteren Verfassungsgeschichte als zentrales Verfassungsdokument, als Gründungsurkunde identifizierte Schriftstück im frühneuzeitlichen Graubünden gehandhabt? Welche Funktion übernimmt ein solches Bündnisdokument für den Unterhalt eines Gemeinsamen in einer Gesellschaft, die über keine zentralen Machtorgane verfügt? Und, inwiefern gibt der Umgang mit dem Bundsbrief Aufschluss über die Funktionsweise einer Gesellschaft in der Zerstreuung?

Das zentrale Bündnisdokument der Drei Bünde hat im frühneuzeitlichen Graubünden insgesamt eine ambivalente Stellung inne. Obwohl eine konkrete Bezugnahme auf die einzelnen im Bundsbrief aufgeführten Regelungen durch die Bundsgenossen selten erfolgte, die unmittelbare *praktische* Bedeutung des Bundsbriefs nach 1524 damit insgesamt gering blieb, wurde er dennoch in regelmäßigen Abständen (wieder-) beschworen und von den Bundsgenossen aufs Neue bekräftigt. Obwohl er zeitweise gar vergessen und verloren ging, wurde dennoch in entscheidenden Momenten, etwa in Krisen- und Konfliktzeiten, immer wieder auf ihn Bezug genommen und seine Bedeutung für das bundsgenössische Zusammenleben hervorgehoben. Wie ich im Folgenden darlegen möchte, gibt die Art und Weise, wie mit dem zentralen Bündnisdokument der Drei Bünde im frühneuzeitlichen Graubünden umgegangen wird, Aufschluss über die Funktionsweise einer Gesellschaft in der Zerstreuung. Dass die Gemeinden mit dem Bundsbrief ein zentrales Bündnisdokument im 16. und 17. Jahrhundert immer wieder rituell beschwören und bekräftigen, das nicht nur im Alltag kaum Relevanz besitzt, sondern auch in zeitweilige Vergessenheit gerät, zeigt symptomatisch, wie sich eine alpine Gesellschaft in der Zerstreuung instituiert. Es handelt sich, so die These, um eine Gesellschaftsformation, die sich performativ über Praktiken wie das Verlesen und Beschwören von Bünden je von Neuem (wieder-) herstellt und exponiert.

Anhand unterschiedlicher historischer Konstellationen, die den Umgang der Gemeinden und Bünde mit dem Bundsbrief und/oder den darin festgeschriebenen Verfahren zum Thema haben, sollen die beiden skizzierten Fragestellungen, diejenige des Zusammenlebens in einem Bund sowie diejenige nach der Stellung des Bundsbrief innerhalb der Bündner Gesellschaftsformation, ausgearbeitet werden. Zunächst gilt es dabei, nach den verschiedenen Bündnispunkten zu fragen, die im Bundsbrief aufgeführt werden. In den Blick genommen werden insbesondere die im Brief kodifizierten Verfahrensregeln zum friedlichen und geordneten Unterhalt eines Gemeinsamen. Denn ob in der Anwendung bundsgenössischer Verfahren, etwa beim gegenseitig-

gen Schlichten von Konflikten oder beim gegenseitigen Leisten von militärischen Diensten, dezidiert auf den Brief verwiesen wird oder nicht, anhand des Gebrauchs der in ihm aufgeführten Regelungen lässt sich ein nuanciertes Bild des Zusammenlebens in einer Gesellschaft in der Zerstreuung rekonstruieren. Beispielhaft soll anhand eines Streits von 1573/74 über den Vorrang der Gemeinden des Gotteshausbunds bei ihren Zusammenkünften und dem daraufhin erfolgenden Schlichtungsversuch durch die beiden anderen Bünde dargelegt werden, wie man in den Drei Bünden getrennt zusammenlebt. In einem zweiten Schritt soll anhand zweier Schwurepisoden, eine aus dem Jahr 1573 und eine aus dem Jahr 1683, dargelegt werden, wie im frühneuzeitlichen Graubünden über die Praktik des Wiederbeschwörens des Bundsbriefs ein Gemeinsames beständig aktualisiert und dadurch zugleich verfügbar und umstritten gehalten wird. Dass hierbei auch dem Vergessen des gemeinsamen Bunds (-briefs) eine zentrale Rolle zukam, wird im Zuge dessen erläutert.

Der Bundsbrief von 1524

Der in deutscher Urkundensprache verfasste, 1524 besiegelte und anschließend von den Bundsgenossen beschworene „Pundtsbrieff“ ist Bündnis- und Verfahrenstext in einem.¹²⁷ Er legt über den Grund und den Inhalt des Zusammenkommens – Friedenssicherung in einer Zeit innerer und äußerer Unruhen – ebenso Rechenschaft ab, wie er in Form von Artikeln Verfahren aufführt, um „Fryd, Ruow und Ainickkait“ unter den Bündnispartnern zu erhalten. So ist im Bundsbrief von 1524, der inhaltlich an andere spätmittelalterliche alpine Landfriedensbündnisse anschliesst, eine Reihe von Bestimmungen aufgeführt, die vorgeben, wie die vertraglich gleichgestellten, rechtlich voneinander unabhängigen Verbände, die Bundsgenossen, in einem *speziellen* Fall – insbesondere bei Rechtsstreitigkeiten oder im Kriegsfall – miteinander zu verfahren haben, um ein friedliches und geordnetes Zusammenleben wiederherzustellen und zu erhalten.¹²⁸ Der Bundsbrief legt also insgesamt eine Praxis fest. Wie sich zeigen wird, gibt er aber auch Aufschluss

¹²⁷ Insgesamt liegen drei leicht unterschiedliche Fassungen des Briefs vor, wobei eine der Versionen im Bündner Staatsarchiv zu Chur aufbewahrt wird (StAGR, A I/1, Nr. 73; 23. September 1524).

¹²⁸ Zu nennen wären etwa die zwischen den eidgenössischen Orten und Städten geschlossenen Bündnisse. Vgl. den Quellenband von Nabholz, Hans und Kläui, Paul, *Quellenbuch zur Verfassungsgeschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft und der Kantone von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Aarau 1947. Siehe auch Bächtold, Hans Ulrich, *Landfriedensbünde*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9807.php> (Abgerufen: Oktober 2012), sowie Peyer, Hans Conrad, *Die Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich 1978, S. 21–44. Vgl. zu den eidgenössischen Bündnissen um 1300 und ihrem Stellenwert für die

über bestehende historische Praktiken und ihre Hybridität, die durch ihn systematisiert werden sollen.

Vor dem Hintergrund der in den frühen 1520er Jahren virulenten sozialen und politischen Spannungen verfasst und auf die unmittelbare Gegenwart, die Wiederherstellung von Friede und Ordnung und damit auf den Statuserhalt der Eliten zielend, wurden 1524 mit dem Bundsbrief keine abstrakten Prinzipien oder Normen festgeschrieben, sondern vielmehr bereits erprobte, unter den Gemeinden und Bünden längst gebräuchliche Umgangsregeln für den Kriegs- und Streitfall.¹²⁹ Die Versammlung dieser bewährten Regeln in einem einzigen umfassenden Dokument sowie die eidliche Bekräftigung derselben durch die Bundsgenossen, so hofften die in den 1520er Jahren um ihren Einfluss bangenden politischen Führungskräfte, würden zu einer Befriedung der Lage im Land beitragen und den horizontalen sowie vertikalen gesellschaftlichen Zusammenhalt stärken. Mit dem Bundsbrief von 1524, so schreibt etwa Randolph C. Head, schufen die Verfasser keinen neuen Gesetzestext, vielmehr wurde mit dem Dokument „ein halbes Jahrhundert politischer Praxis“ verdichtet und auf einen gemeinsamen Nenner gebracht.¹³⁰ Der Brief schrieb fest, „was bereits allgemein akzeptiert war“.¹³¹ Bei den im Bundsbrief aufgeführten Regeln handelt es sich dabei weder um Regeln, die eine individuelle Anwendung lehren, noch um Exempel in der Art logischer Beispiele, sondern vielmehr um Verfahrensregeln im Sinn von Gebrauchsregeln, die sich in einem ihrer schriftlichen Erfassung vorauslaufenden Verfahren einspielten. Mit dem Bundsbrief von 1524, so das Fazit, wurde nicht ein ursprünglicher Bund aufgezeichnet, sondern vielmehr lange praktizierte Verfahren des gegenseitigen Erbringens von Friedens- und Militärdiensten.

Als Siegelnde des Briefs von 1524, der aus Pergament bestand, traten neben den beiden Herren aus dem Grauen Bund, dem Abt von Disentis sowie dem Herrn von Rhäzüns, die drei Einzelbünde auf, die im Namen der „gemeinden gemayner dry pünd, dissent und enthalb den geburgen“ das Siegel an das in mehreren Versionen angefertigte Schriftstück angehängt hatten.¹³² Weder die Habsburger, die in weiten Teilen des Zehngerichtenbunds sowie im Gotteshausbund über landesherrliche Rechte verfügten, noch der Churer

Geschichte der Eidgenossenschaft das Werk von Sablonier, Roger, *Gründungszeit ohne Eidgenossen. Politik und Gesellschaft in der Innerschweiz um 1300*, Baden 2008.

¹²⁹ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 92 f.

¹³⁰ Ebd., S. 93.

¹³¹ Ebd., S. 92.

¹³² Anstelle der Gemeinden traten die drei Einzelbünde als Siegler auf: Für den Grauen Bund siegelte neben den beiden „Hauptherren“, dem Abt sowie dem Herrn von Rhäzüns, der Landrichter mit dem Bundessiegel. Für den Gotteshausbund, der kein Siegel besaß, siegelte die Stadt Chur. Der Zehngerichtenbund schließlich ließ für seine Gemeinden das Bundessiegel an die Urkunde hängen. Vgl. *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 81.

Bischof, der faktisch weiterhin Landesherr im Gotteshausbund war, zählten im September 1524 zu den siegelnden „Pundtsgnossen“.¹³³ Aufbewahrt wurde die Pergamentsurkunde im Dreibündearchiv zu Chur, der einzigen zentralen und dauerhaften Verwaltungsinstitution der Drei Bünde. Abschriften lagerten in den Lokalarchiven der drei Einzelbünde, in der bischöflichen Kanzlei sowie in der Stiftskirche zu Disentis. In den lokalen Gemeindearchiven waren bis weit ins 17. Jahrhundert keine Abschriften vorhanden. Erstmals publiziert wurden die Bündnisdokumente als Teil eines Pamphlets in der Frühphase der *Bündner Wirren* im Jahre 1619, in einer Zeit heftiger innenpolitischer Auseinandersetzungen.¹³⁴

Welche Regeln enthält nun der Bundsbrief von 1524? Welche waren in bundsgenössischem Gebrauch? Was versprachen die den Bundsbrief eidlich bekräftigenden Bundsgenossen 1524 zu tun, um Friede, Ruhe und Einigkeit herzustellen und zu erhalten?

„Pundtsgnossen“, dies macht der erste Artikel des Bundsbriefs deutlich, sind vertraglich gleichgestellte, rechtlich voneinander unabhängige Akteure, die sich versprechen, den anderen im Bund Vereinten einen Dienst zu erbringen: So verpflichteten sich die „gut getrüw lieb pundtsgnossenn“ eidlich dazu, einander gegenseitig zu helfen, Rat zu geben und Beistand zu leisten mit „allenn unseren lib, ere und gutt, lannden und lüttenn nach unnsrem vermögen“.¹³⁵ Die gegenüber den anderen eingegangene Verpflichtung, zu helfen, Rat zu geben und Beistand zu leisten, bezog sich dabei vor allem auf zwei Kernbereiche: militärische Dienste einerseits und Friedensdienste andererseits. Zu gegenseitigen militärischen Hilfeleistungen waren die „Pundtsgnossen“ etwa dann verpflichtet, wenn ein sich im Krieg befindender Bund die anderen „mit brieffen oder under ougen“ dazu aufforderte.¹³⁶ Wer ermahnt werde, zu helfen, müsse „unverzogenlich“ dem in Not geratenen zu Hilfe eilen und „lüt, ere unnd guott“ des anderen zu schützen und zu schirmen helfen. Dies sei „ain iegklicher pundt den andren pündten [...] in sinen aignen costen zuo thuon schuldig“.¹³⁷ Von der zwingenden Schuld, den anderen auf eigene Kosten und mit „lyb und guott“ zu unterstützen, waren die übrigen Bünde und mit ihnen die Gemeinden hingegen dann befreit, wenn ein Bund ohne „der andren zwayen pündthen Ratt, Wysenn und Willen“ einen

¹³³ Sowohl die Herrschaftsrechte der Habsburger wie auch jene des Bischofs wurden ausdrücklich vorbehalten. Vgl. Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 88.

¹³⁴ *Landtsatzungen gemeiner dreyer Pündten in alter hoher Raetia gelegen: Zu unterschiedenlinchen mahlen abgesetzt und dises MDCXIX jahrs/fürohin steiff und stet zuhalten angenommen und gelobet*. Eine Kopie befindet sich in KaBiGR, Bd. 11/3.

¹³⁵ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 83.

¹³⁶ Zu den gegenseitigen Hilfeleistungen im Kriegsfall siehe die Artikel 3–7 in ebd., S. 84.

¹³⁷ Ebd.

„landts Krieg“ anfangen würde.¹³⁸ Wer sich also selbst das Recht zusprach, über Krieg und Frieden zu entscheiden, ein Recht, das nur den Hauptleuten und obrigkeitlichen Räten zustehen sollte, dem waren die anderen Bünde und Gemeinden weder „hilff, ratt“ noch „bystand zethun schuldig“. ¹³⁹ Mehr noch, wer den Bund durch sein eigensinniges Verhalten gefährdete, beging Meineid und musste entsprechend von den anderen Bünden und Gemeinden „gestrafft werden“. ¹⁴⁰

Gefährdet wurde die herrschende Ordnung aber nicht nur durch das eigensinnige Verhalten einzelner Glieder, sondern auch durch zur Fehde eskalierende Streitigkeiten zwischen unnachgiebigen, auf ihren Standpunkten beharrenden „Pundtsgnossen“. Um zu verhindern, dass der gemeinsame Bund durch Fehden zwischen Dörfern, Gemeinden und Bünden „zerbrochen“ oder „zertrent“ wird, standen die „Pundtsgnossen“ in der Pflicht, sich im Streitfall einem durch unparteiische Dritte geleiteten Schlichtungsverfahren zu unterwerfen. ¹⁴¹ Lagen zwei Bundsgenossen miteinander im Streit, in „spen oder stösz“, so sollte ein anderer, neutraler Bündnispartner vermittelnd eingreifen. ¹⁴² In den Artikeln 8–17 wurden den jeweiligen Konfliktkonstellationen entsprechend – Streit zwischen zwei oder drei Bünden, zwischen zwei Gemeinden oder Dörfern, zwischen einer Gemeinde und einem Bund – unterschiedliche Schlichtungsverfahren konkretisiert. Anstelle des eigenen Gerichtsherrn, des eigenen Kriminal- oder Zivilrichters, so ist es im Bundsbrief niedergelegt, sollten benachbarte Gemeinden, der eigene Bund oder, im Falle von Auseinandersetzungen zwischen zwei Bünden, der unbeteiligte dritte Bund Richter zur Beilegung der Konflikte stellen. Als „Pundtsgenosse“ standen die Bündnispartner somit in der Pflicht, sich im Falle von Rechts- oder anderen Streitigkeiten dem Urteil eines zwar gleichgestellten aber unbeteiligten „Pundtsgnossen“ zu unterwerfen: Würde etwa „ein pundth mit dem andren in spenn und stöss“ kommen, so seien sie dazu angehalten, an den dritten, unbeteiligten Bund heranzutreten, „welcher vollen Gewalt hatt und haben soll, inen ain unnparthysch recht in irem costenn zu setzen“. ¹⁴³ Kniffliger wurde es, wenn sich die „dry pündth unnder ein andern müsshellig“ wurden. Um Konflikte zwischen den drei Bünden zu schlichten, sollte jeder Bund drei oder vier ehrbare Männer abordnen, die, befreit von ihrem Eid, der sie an den jeweiligen Einzelbund band, „das recht erkennen und sprechen söllendt“. ¹⁴⁴ Das von ihnen gesprochene Recht „solltendt die parthyen

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd., S. 85.

¹⁴² Ebd., S. 84–86.

¹⁴³ Ebd., S. 85.

¹⁴⁴ Ebd.

one witter wegen, ziehen unnd appallierenn [...] geträllich nachkomen und statt thun“.¹⁴⁵ Sollte es aber geschehen, dass die abgeordneten Ehrenmänner der drei Bünde zu keiner Übereinkunft kommen würden, „so söllend als dan gemain dry pündth einen oberen“, einen Obmann „gemeinlich“ erwählen.¹⁴⁶ An diesem liege es dann, die Sache zu einem gütlichen Ende zu bringen. Wer sich mit den von Dritten, also von benachbarten Dörfern, Gemeinden oder Bünden, getätigten Schiedssprüchen nicht zufrieden geben wollte, wer nicht „gehorsam sin wölt“, so setzte es schließlich Artikel 17 fest, dürfe von den anderen Bundsgenossen gehorsam gemacht werden.¹⁴⁷

Neben den Artikeln zur Beistandspflicht im Kriegsfall und den friedenssichernden Maßnahmen im Innern enthält der Bundsbrief eine Reihe weiterer „Punkte“. Artikel 18–22 befassen sich mit den Versammlungsrhythmen der drei Bünde und ihrer Gemeinden, wobei der bereits eingespielte Turnus der Tagungsorte (Chur-Ilanz-Chur-Ilanz-Davos) bestätigt wird.¹⁴⁸ Bei umstrittenen Verhandlungspunkten sollte die Mehrheit der Bünde entscheiden, der dritte Bund müsse sich fügen. Des Weiteren werden Möglichkeiten zur landesweiten Steuererhebung im Kriegsfall erörtert. Artikel 23–27 handeln schließlich von kriminalgerichtlichen Besonderheiten.¹⁴⁹

Bundsgenossen, die einander versprechen, mit „lib, ere und gutt“ einander zu helfen, Rat zu geben und Beistand zu leisten, die, um den gemeinsamen Bund zu erhalten, sich dazu bereit erklären, auf ihre „Freiheiten und Gerechtigkeiten“ (Entscheidung über Krieg und Frieden, Gerichtshoheit im Streitfall) zu verzichten, die sich zusichern, von anderen erbrachte militärische und Friedensdienste zu entpflichten – einem solchen Bund anzugehören, forderte von den Vertragspartnern einiges ab. Um zu verstehen, was es bedeutete, als Bundsgenossen zusammenzuleben, reicht es aber nicht aus, nur nach den im Bündnisdokument aufgeführten Regelungen zu fragen. Vielmehr muss, insofern es sich bei diesen Verfahrensregeln um Regeln *im Gebrauch* handelt, nach der bundsgenössischen Praxis selbst gefragt werden: Wie wurden bundsgenössische Verfahren ausgeführt? Was geschah, wenn Bundsgenossen dazu aufgefordert wurden, ihre Friedens- und Militärdienste gegenüber den anderen zu erfüllen?

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd., S. 86.

¹⁴⁸ Vgl. ebd. Lange vor 1524 trafen sich Vertreter der Gemeinden und Bünde abwechselnd in Chur, Ilanz oder Davos, den drei Hauptorten der Einzelbünde, um über gemeinsame Angelegenheiten zu beraten und Beschlüsse zu fällen. Integrative Wirkung kam hierbei besonders der bedrohlichen politischen Lage im Umfeld Graubündens, den Spannungen zwischen der Eidgenossenschaft und Habsburg sowie den Kriegen in Norditalien zu. Siehe hierzu Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 80 f., sowie Meyer-Marthaler, *Studien über die Anfänge Gemeiner Drei Bünde*, S. 119.

¹⁴⁹ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 87.

Wie Randolph C. Head hinsichtlich der Bezugnahme der Bundsgenossen auf das Bündnisdokument in der Frühen Neuzeit dargelegt hat, verwiesen die Gemeinden und Bünde nach 1524 nur selten auf die im Bundsbrief aufgeführten Artikel und Regeln.¹⁵⁰ Wenn sie etwa andere Bundsgenossen aufforderten, zwecks Erhalt von Friede und Ordnung vermittelnd einzugreifen, den Schiedsspruch eines Dritten zu akzeptieren oder mit Wehr und Waffen beizustehen, dann nahmen sie dabei nicht explizit Bezug auf den Inhalt des Bundsbriefs. Head hat die seltene Bezugnahme auf die einzelnen Artikel des Bündnisdokuments mit den beschränkten Lesekenntnissen der Bündner sowie mit mangelnden Abschriften des Briefs in lokalen Gemeindearchiven in Verbindung gebracht. Wie ich argumentieren möchte, hatte der seltene Verweis stattdessen vielmehr mit der Form der im Bundsbrief aufgeführten Regeln zu tun. Gebrauchsregeln wie die im Bundsbrief aufgeführten Artikel lassen sich nicht in Worte (Regeln) und Handlungen (Gebrauch) auseinander legen.¹⁵¹ Sie fallen vielmehr mit ihrer Anwendung, mit der Verfahrensausführung zusammen. Wenn sich die Bundsgenossen im frühneuzeitlichen Graubünden also nicht unmittelbar auf den wörtlichen Inhalt des Bundsbrief bezogen, dann deshalb, weil die im Bundsbrief festgehaltenen Verfahrensregeln von der bundsgenössischen Praxis nicht zu trennen sind. Wesentlich für den gemeinsamen Bund, darüber ließen auch die den Bundsbrief mit ihrem Siegel beglaubigenden Vertragspartner keinen Zweifel, war nicht, was geschrieben stand, sondern was angewandt wurde, das bundsgenössische Handeln selbst. Denn damit der Bund auf ewig erhalten bleibt, „ietz und zuo ewygenn zytten“, haben „wir all, unnd iegklicher besunder, geschworen, gelertt ayde zu gott und den heyligen, diss alles zu haltenn, uss zerichten unnd zuovolfieren in wyse, form und gestalt als vor geschrybenn ist.“¹⁵²

¹⁵⁰ Vgl. Head, Randolph C., *Modes of Reading. Community Practice and the Constitution of Textual Authority in the Thurgau and Graubünden, 1520–1660*, in: Blockmans, Wim; Holenstein, André und Mathieu, Jon (Hg.), *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe, 1300–1900*, Farnham 2009, S. 115–129, hier S. 127.

¹⁵¹ Gebrauchsregeln entziehen sich in ihrer Aktqualität der Unterscheidung von Regel und Gebrauch, von Allgemeinem und Individuellem. Vgl. hierzu Campe, Rüdiger, *Barocke Formulare*, in: Siegert, Bernhard und Vogl, Joseph (Hg.), *Europa: Kultur der Sekretäre*, Zürich/Berlin 2003, S. 79–96, hier S. 87 f. Siehe auch ders., *Evidenz als Verfahren. Skizze eines kulturwissenschaftlichen Konzepts*, in: Fleckner, Uwe; Kemp, Wolfgang und Mattenklott, Gert (Hg.), *Vorträge aus dem Warburg-Haus*, Bd. 8, Berlin 2004, S. 107–133.

¹⁵² Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 88. Der letzte Artikel beinhaltet das über den Eid bekräftigte Versprechen der einzelnen Bundsgenossen.

Umstrittene Rangordnungen

Im Spätherbst des Jahres 1573 wurde der gemeinsam beschworene Bund wieder einmal auf die Probe gestellt. Ein Streit zwischen den 17 Gemeinden des Gotteshausbunds drohte zu eskalieren.¹⁵³ Einen ersten Schlichtungsversuch durch Abgeordnete des Gotteshausbunds lehnten die Gemeinden Unterengadin und die Vier Dörfer ab. Wie unter Bundsgenossen üblich, sollten die beiden anderen Bünde, der Graue Bund und der Zehngerichtenbund, um eine weitere Eskalation des Streits zwischen den auf ihrem jeweiligen Standpunkt beharrenden „Pundtsgnossen“ des Gotteshausbunds zu verhindern, als schiedsrichterliche Instanz vermittelnd eingreifen. Was aber war der Auslöser des Streits zwischen den Gemeinden des Gotteshausbunds im Jahr 1573, der schließlich die anderen Bünde auf den Plan rufen ließ?

Zum Streit zwischen den Gotteshausleuten kam es 1573 wegen der Rang- und Sitzordnung der Abgeordneten der einzelnen Gemeinden bei den periodisch stattfindenden öffentlichen Zusammenkünften im Churer Rathaus. Dort versammelten sich jeweils die Boten des Gotteshausbunds unter der Leitung des Churer Bürgermeisters im Abstand von zwei Jahren, um über gemeinsame Belange zu verhandeln und Gesetze zu erlassen.¹⁵⁴ Dass größere Talgemeinden wie Domleschg, Oberhalbstein, Bergell und Oberengadin im Churer Rathaus dauernd vor den anderen Gemeinden wie Unterengadin, Vier Dörfer oder Puschlav sitzen durften und dass dabei die Stadt Chur als Vorort zusätzlich einen herausgehobenen Status genoss – der Churer Bürgermeister war automatisch höchster Vertreter des Gotteshausbunds und somit Vorsitzender aller Versammlungen –, hatte in den 1570er Jahren zu Spannungen zwischen den im Gotteshausbund organisierten Gemeinden geführt.¹⁵⁵ Gemeinden, die wie die Vier Dörfer sich erst später dem 1367 beschworenen Bund angeschlossen hatten, oder Gemeinden, die wie das Unterengadin faktisch immer noch unter der Herrschaft Tirols verblieben, fühlten sich gegenüber den größeren Gemeinden, die räumlich näher zum Versamm-

¹⁵³ Zu den 17 Gemeinden des 1367 geschlossenen Gotteshausbunds zählten Chur (Hauptort), Obporta und Unterporta (beide Bergell), Fürstenau, Ortenstein, Oberhalbstein, Tiefencastel, Obervaz, Bergün, Unter Fontana Merla und Ob Fontana Merla (beide Oberengadin, geteilt seit 1438), Obtasna und Untertasna (beide Unterengadin), Remüs, Stalla-Avers, Puschlav, Vier Dörfer und Münstertal. Vgl. die Tabelle in *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 282.

¹⁵⁴ Die einzelnen Bünde kamen auch nach dem Bündnisschluss von 1524 weiterhin zusammen, erließen Gesetze und handelten als eigenständige Verbände. Als organisatorische Einheiten blieben die Einzelbünde, dies verdeutlichen auch die Artikel des Bundsbriefts über die Lösung von Streitigkeiten, wichtige Akteure im frühneuzeitlichen Graubünden. Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 133.

¹⁵⁵ Der Streit ist dokumentiert in den Versammlungsprotokollen des Gotteshausbunds: StAGR, AB IV 1/2. Auszüge davon finden sich in Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 134.

lungsoberhaupt, dem Churer Bürgermeister, saßen, benachteiligt.¹⁵⁶ Warum sollten sie, da sie doch gleichermaßen Bundsgenossen seien, immer auf den weiter entfernten Bänken des Churer Rathauses Platz nehmen, wollten die Vertreter der sich benachteiligt fühlenden Gemeinden wissen? Woher nähmen Gemeinden wie Chur, Domleschg, Oberhalbstein, Oberengadin oder Bergell das Recht, dauernd vor den anderen zu sitzen? Und warum sei es immer am Churer Bürgermeister, die Verhandlungen zu führen? Als „Pundts-genossen“, so argumentierten die kleineren Gemeinden, sollten auch sie das Recht haben, einmal vor den anderen zu sitzen sowie die Versammlungen zu leiten. Bundsgenossen zu sein, bedeute doch, dass keiner dauerhaft vor den anderen stehe.¹⁵⁷ Dem entgegneten die größeren Gemeinden, dass es sich bei der Rang- und Sitzordnung schlicht um ein „alt har komenn“ handle, dass sie bei den Versammlungen schon immer so gesessen hätten und es entsprechend keinen Grund gäbe, an dieser Ordnung zu rütteln.¹⁵⁸ Als ehemalige bischöfliche Gerichte hätten sie immer schon gewisse Vorrechte bei den Zusammenkünften genossen.

Dass unter den Bündnispartnern einzelne „Pundts-genossen“ bei den Versammlungen gewisse Vorrechte genossen, dass sie in unmittelbarer Nähe zum Bundeshaupt sitzen durften, öfters den Vorsitz inne hatten oder häufiger den politischen Vorsteher stellten, hatte in den Drei Bünden immer wieder zu teils langwierigen Konflikten zwischen den Bundsgenossen geführt.¹⁵⁹ Ob auf der Ebene der einzelnen Gemeinden, wo sich die einzelnen Nachbarschaften um die Anordnung bei öffentlichen Veranstaltungen stritten, ob wie im vorliegenden Fall auf der Ebene der einzelnen Bünde oder aber auf Gesamtbundesebene – Rang- und Sitzordnungen bei gemeinsamen Zusammenkünften stellten einen zentralen Streitpunkt zwischen den sich als vertraglich gleichrangigen Bundsgenossen verstehenden Gemeinden dar.¹⁶⁰ Dass Fragen

¹⁵⁶ Zusammen mit Abgesandten des Domkapitels, den bischöflichen Ministerialen und der Stadt Chur hatten die bischöflichen Gerichte Domleschg, Schams, Oberhalbstein, Bergell, Ober- und Unterengadin die Bundsurkunde 1367 gesiegelt. Später kamen andere Gemeinden wie das Puschlav oder Vier Dörfer hinzu. Lange unklar blieb der Status des Unterengadins, das zwischen der Grafschaft Tirol und dem Bistum Chur umstritten blieb. Der endgültige Loskauf von Tirol, deren Landvogt in Nauders residierte, erfolgte erst in der ersten 17. Jahrhunderthälfte. Zur rechtlich umstrittenen Stellung des Unterengadins siehe Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 262–279.

¹⁵⁷ StAGR, AB IV 1/2.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Vgl. Pieth, Friedrich, *Der Streit zwischen dem Grauen Bund und dem Gotteshausbund um den Vorrang 1549/50*, in: Bündner Monatsblatt 3 (1951), S. 355–365. Siehe auch Färber, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 136 f.

¹⁶⁰ Von einem Streitfall zwischen unterschiedlichen Dörfern einer Gemeinde berichtet etwa Jon Mathieu in seiner mikrohistorischen Studie zum Unterengadin. Kleinere Dörfer hatten sich 1766 darüber beschwert, dass sie dauernd hinter den größeren Dörfern bei der Gemeindeversammlung sitzen mussten. Erst durch die Einführung eines

über die Sitzordnung bei Versammlungen mitunter zu langwierigen Fehden führten, hatte zunächst einmal ganz praktische Gründe. Denn wer von den Gemeindeabgeordneten weiter entfernt vom Versammlungsoberhaupt saß, dem wurde aufgrund der festgelegten Beiträgerreihenfolge viel seltener das Rederecht erteilt.¹⁶¹ Er hatte entsprechend mehr Mühe, eigene Themen in die Beratungen einzubringen und zum Gegenstand allgemeiner Verhandlung zu machen. Dass sich Gemeinden beklagten, die zwar gleichermaßen Bundsgenossen waren wie die anderen, also ihre Dienste gegenüber den anderen zu genau gleichen Teilen zu verrichten hatten, aber weniger Einfluss auf den Gang der Dinge nehmen konnten, erstaunt daher kaum. Anderen Bundsgenossen Rat zu geben, Hilfe und Beistand zu leisten, die den gleichen Tribut zollten, aber wortwörtlich mehr zu sagen hatten, war einer der Gründe für die immer wieder aufkommende Missstimmung zwischen den Bündnispartnern. Die Intensität, mit der die Konflikte zwischen den Gemeinden im frühneuzeitlichen Graubünden mitunter geführt wurden, vermögen diese praktischen Beweggründe aber nicht vollständig zu erklären. Sie lässt sich nur verstehen, wenn man sich der zentralen Bedeutung bewusst wird, die der Sitz- und Rangordnung an solch zeremoniellen Anlässen wie den Gemeinde- oder Bundsversammlungen in frühneuzeitlichen Anwesenheitsgesellschaften zukommt.¹⁶²

Rang- und Sitzordnungen waren deshalb so umstritten, weil sie über die Stellung der einzelnen Gemeinden im Verhältnis zu den anderen Bundsgenossen entschieden.¹⁶³ Sie hatten eine unmittelbar performative Wirkung: Wer

komplexen Rotationssystems konnte, wie Mathieu dargelegt hat, der Streit im Unteren gelöst werden. Vgl. ders., *Eine Region am Rand*, S. 400.

¹⁶¹ An Versammlungen wurden des Öfteren Klagen laut, dass die weiter hinten im Gebäude sitzenden Gesandten nicht zu Wort kommen bzw. sich nur schwer Gehör verschaffen könnten. Die besser platzierten Gemeinden, so argumentierten die Vertreter der schlechter platzierten Gemeinden, hätten dadurch ungerechterweise Vorteile gegenüber den anderen.

¹⁶² Grundlegend zur Anwesenheitskommunikation unter allgemein-soziologischen Gesichtspunkten Kieserling, André, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt a.M. 1999, sowie mit Blick auf die Frühe Neuzeit Schlögl, Rudolf, *Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit*, in: Geschichte und Gesellschaft 34 (2008), S. 155–224, hier v.a. S. 178–201. Siehe auch ders. (Hg.), *Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt*, Konstanz 2004, sowie ders., *Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Konstanz 2014. Zur frühneuzeitlichen Funktion und Symbolik öffentlich ausgetragener Rangkonflikte vgl. Krischer, André, *Reichsstädte in der Fürstengesellschaft. Politischer Zeichengebrauch in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2006, sowie Weller, Thomas, *Theatrum Praecedentiae. Zeremonieller Rang und gesellschaftliche Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt, Leipzig 1500–1800*, Darmstadt 2006.

¹⁶³ Zur performativen Wirkung von Sitz- und Rangordnungen in der Frühen Neuzeit vgl. Schlögl, *Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden*, S. 183–196, sowie Weller, *Theatrum Praecedentiae*. Zum kulturwissenschaftlichen Paradigma der Performanz und den Spuren, die der *performative turn* in der Frühneuzeitgeschichte

wie in Chur bei den Versammlungen des Gotteshausbunds zuvorderst saß, war denjenigen, die hinten saßen, vorrangig und umgekehrt.¹⁶⁴ Die Abstände zum Vorsitzenden symbolisierten die Rangordnung nicht, sie verwirklichten sie. Was also 1573 lediglich eine Frage der Eitelkeit der Gotteshausgemeinden zu sein schien, entschied unmittelbar über die Rangordnung innerhalb des Gotteshausbunds und somit darüber, wer im *Nebeneinander* der Bundsgenossen vor den anderen stand, wer Vorrang genoss.¹⁶⁵ Gemeinden, die vorne saßen, wurden in Protokollen zuerst aufgeführt, wurden bei Abstimmungen als Erste genannt, gingen bei militärischen Auszügen voraus, siegelten Urkunden vor den anderen und wurden in der horizontalen Anordnung der Wappenbilder der Gotteshausgemeinden zuvorderst aufgeführt. Dass es bei der Frage um die Sitzordnung ums Ganze ging, macht auch der weitere Konfliktverlauf des Streits zwischen den Gotteshausgemeinden deutlich.

Im Frühjahr 1574 hatten sich die Fronten zwischen den beiden Streitparteien zunehmend verhärtet, die Gemeindefraktionen schienen unversöhnlich. Weder die sich in der Sitzordnung benachteiligt fühlenden Gemeinden noch die besser platzierten rückten von ihrem jeweiligen Standpunkt ab. Ein erster daraufhin unternommener Schlichtungsversuch durch Vertreter des Gotteshausbunds scheiterte am Widerstand des Unterengadins und der Vier Dörfer.¹⁶⁶ Sie hatten es strikt abgelehnt, sich dem Urteil einer aus Ehrenmännern des Gotteshausbunds bestehenden Delegation zu fügen. Dabei würde es sich nicht um eine unabhängige Schiedsinstanz handeln, argumentierten die Unterengadiner, sie sei vielmehr selber Teil des Konflikts und damit parteiisch.¹⁶⁷ Ein Dorn im Auge war den beiden Gemeinden insbesondere, dass

hinterlassen hat, Martschukat, Jürgen und Patzold, Steffen (Hg.), *Geschichtswissenschaft und 'performative turn'. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln 2003. Einen Überblick über den Forschungsstand bietet Bachmann-Medick, Doris, *Performative Turn*, in: Dies., *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 104–143.

¹⁶⁴ Unter den Gemeinden bestand zwar formale Gleichberechtigung, doch zugleich waren sie durch eine Rangordnung geprägt, die sich ebenso am gestaffelten Zeitpunkt des Beitritts zum Bund orientierte wie am ökonomischen Potential der Gemeinden. Chur etwa genoss gegenüber den anderen Gotteshausgemeinden gewisse Vorrechte: Als Vorort war es ständige Versammlungsstätte des Gotteshausbunds. Mit dem Bürgermeister durfte die Stadt Chur immer das Bundshaupt des Gotteshausbunds stellen. Der Churer Bürgermeister stand zugleich den Versammlungen vor. Mit dem Stadtschreiber stellte Chur auch den Kanzler sowohl des Gotteshausbunds wie auch der Drei Bünde. Der Einfluss der Gemeinden hing auch von der lokalen Dominanz einzelner großer Familien ab.

¹⁶⁵ So hat Mathieu (ders., *Eine Region am Rand*, S. 400) die von ihm thematisierten Rang- und Sitzstreitigkeiten mit der Eitelkeit der „Pundtsgnossen“ zu erklären versucht. Entscheidend ist aber vielmehr, dass sich mit der Sitzordnung unmittelbar die soziale Ordnung innerhalb einer Gemeinde oder eines Bunds performativ verwirklicht.

¹⁶⁶ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 134.

¹⁶⁷ StAGR, AB IV 1/2, S. 52.

die Delegation vom Bundshaupt des Gotteshausbunds, vom Churer Bürgermeister, geführt wurde. Dieser nahm als höchster Repräsentant seiner Gemeinde bekanntlich nicht nur selber an den Zusammenkünften teil, sondern fungierte auch noch als Vorsitzender der alle zwei Jahre stattfindenden Versammlungen der Gotteshausleute.¹⁶⁸ Um das drohende Auseinanderbrechen des Gotteshausbunds und somit der Drei Bünde zu verhindern, entschlossen sich die beiden anderen Bünde Ende Januar 1574 auf ein unter den Bundsgenossen gebräuchliches und von allen anerkanntes Verfahren des Streitausgangs zurückzugreifen: die Vermittlung. Träger von Autorität aus den beiden Bündlen, so genannte „Ehrenmänner“, sollten als Schiedsrichter, als unbeeilte Dritte vermittelnd eingreifen und so verhindern, dass der Konflikt zwischen den Gotteshausgemeinden zur umfassenden, alle Bünde inkludierenden Fehde eskalierte.

Bei der *Mediation*, des durch unparteiische Dritte moderierten Vergleichs, handelte es sich um eine elementare Technik bundsgenössischer Konfliktbändigung.¹⁶⁹ So zählte die Pflicht, als Neutrale untereinander im Konfliktfall zu vermitteln, seit den ersten Bündlen zu den wichtigsten gemeinsamen Abmachungen.¹⁷⁰ Durch die persönliche Intervention eines Dritten, der zu keiner

¹⁶⁸ Ähnliches galt für den Zehngerichtenbund: Bundshaupt war hier immer der gewählte Landammann von Davos. Über die Vorrechte der Gemeinde Davos entbrannte im 17. Jahrhundert ein langwieriger Streit, der erst mit dem so genannten „Waserschen Spruch“ von 1644 ein Ende fand. Dieser Schiedsspruch brachte den Davoser Landammann um die Ehre, immer gleichzeitig auch Bundslandammann des Zehngerichtenbunds zu sein. Vgl. Färber, *Politische Ereignisse und Kräfte im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 136.

¹⁶⁹ Siehe zur konstitutiven Rolle von Vermitlungsverfahren in der Eidgenossenschaft und den Drei Bündlen u.a. Holenstein, André, *Händel – Schiedsgerichte – Vermittlungen. Konflikte und Konfliktlösungen in der alten Schweiz*, in: Scheutz, Martin und Rauscher, Peter (Hg.), *Die Stimme der ewigen Verlierer? Aufstände, Revolten und Revolutionen in den österreichischen Ländern (ca. 1450–1815)*, Wien 2012, S. 387–414; Maissen, Thomas, *Disputatio de Helvetiis, an natura consentiant. Frühneuzeitliche Annäherungen an die Schweizer Konsensbereitschaft*, in: Traverse, Zeitschrift für Geschichte 3 (2001), S. 39–55; Schläppi, Daniel, *Der Kompromiss. Überlegungen zur politischen Streitkultur der Schweiz vor 1800*, in: Gebhard, Gunther; Geisler, Oliver und Schröter, Steffen (Hg.), *StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart*, Bielefeld 2008, S. 57–76; Würigler, Andreas, *Aushandeln statt Prozessieren. Zur Konfliktkultur der alten Eidgenossenschaft im Vergleich mit Frankreich und dem Deutschen Reich (1500–1800)*, in: Traverse, Zeitschrift für Geschichte 3 (2001), S. 25–38; Ders., *Mediation der Gravamina. Politische Lösungen sozialer Konflikte in der Schweiz 15.–18. Jahrhundert*, in: Nubola, Cecilia und Würigler, Andreas (Hg.), *Praktiken des Widerstands. Suppliken, Gravamina und Revolten in Europa (15.–19. Jahrhundert)*, Bologna 2006, S. 51–60. Siehe auch Würigler, Andreas, *Eidgenössische Vermittlung*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D26421.php> (Abgerufen: April 2013).

¹⁷⁰ Bereits frühe Allianzen, die die Gemeinden und Bünde miteinander eingingen, schrieben mediative Verfahren zur Beilegung von Konflikten vor, legten fest, wer, wann und in welchem Fall als neutraler Dritter zu vermitteln hatte und wie die streitenden

der beiden feindlichen Parteien gehörte, sollte so verhindert werden, dass sich Konflikte zwischen Bündnispartnern – Gemeinden, Bünde, Städte, Orte – zu umfassenden Fehden ausweiteten. Um eine Eskalation zu verhindern, wurden jeweils einzelne angesehene „Ehrenmänner“ bestimmt, die mit den Mitteln von persönlichem Einfluss und Charisma Schlichtung zu erwirken versuchten. Diese noch ganz situationale Technik der Konfliktbändigung hatte sich auch in den Bündner Alpentälern bewährt.¹⁷¹ Mediation war dabei nicht einfach ein friedensstiftendes Mittel unter vielen, die Vermittlung durch Dritte war *die* alpine Praxis der Pazifizierung schlechthin: Wie neuere Forschungsarbeiten zur frühneuzeitlichen „Eidgenössischen Vermittlung“ hervorgehoben haben, verdankte sich die Möglichkeit von sozialer Ordnung in so heterogenen politischen Gebilden wie der Eidgenossenschaft oder den Drei Bünden wesentlich dieser Praktik des Streitaustrags.¹⁷² Sie trug laut Andreas Würgler zur Vertiefung der im Spätmittelalter erst ansatzweise gefestigten Bündnissysteme bei.¹⁷³

Die Praxis der Vermittlung durch Dritte erfüllte im Alpenraum aber nicht nur wichtige bündnis- und friedensstiftende Funktionen, sie beförderte auch die Institutionenbildung. So bestand ein beträchtlicher Teil der Entwicklung der politischen Organisation der Eidgenossenschaft und der Drei Bünde am Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit schlicht in der Ausbreitung und Intensivierung friedensstiftender Mittel.¹⁷⁴ Die Institutionalisierung politischer Versammlungen wie der eidgenössischen *Tagsatzung* oder der bündnerischen *Bundstage* beruhte zum großen Teil auf der Notwendigkeit von Mediation.¹⁷⁵ Sowohl die Tagsatzung wie auch die Bundstage sind

Parteien zusammenzuführen waren. Siehe zu den älteren Bündnissen in Graubünden Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 63–88.

¹⁷¹ Die Mediation erfüllte elementare friedens- und bündnisstiftende Funktionen in Frühneuezeitgesellschaften, die wie die Drei Bünde oder die Eidgenossenschaft über keine zentralen Rechtsinstitutionen verfügten. Weder in der Eidgenossenschaft noch in den Drei Bünden kam es im Verlauf der Frühen Neuzeit zu einer „Verrechtlichung“ sozialer und politischer Konflikte im Sinne formalrechtlich unterlegter Klage- und Prozessverfahren. Vgl. Würgler, *Aushandeln statt Prozessieren*, S. 29 f.

¹⁷² Vgl. Würgler, *Eidgenössische Vermittlung*, sowie ders., *Aushandeln statt Prozessieren*.

¹⁷³ Würgler, *Eidgenössische Vermittlung*.

¹⁷⁴ Vgl. zur Institutionenbildung in den Drei Bünden u.a. Head, *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert*, S. 94–108. Zur Genese politischer Organisationsformen in der Eidgenossenschaft vgl. Peyer, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*.

¹⁷⁵ Vgl. zu den Bündner Bundstagen Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 119–148. Zur eidgenössischen Tagsatzung siehe u.a. Jucker, Michael, *Gesandte, Schreiber, Akten. Politische Kommunikation auf eidgenössischen Tagsatzungen im Spätmittelalter*, Zürich 2004; Würgler, *Aushandeln statt Prozessieren*, sowie ders., *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext 1470–1789*, Epfendorf 2013. Die Gesandtenkongresse entwickelten sich im 15. resp. 16. Jahrhundert zu den wichtigs-

aus dem Imperativ der Vermittlung geboren: Sie entstanden in einer Zeit, in der die Vermittlungsanforderungen an die einzelnen Bundsgenossen infolge der gemeinsamen Eroberung von Untertanengebieten und der zunehmenden Außenverflechtung (Diplomatie, Söldnerwesen) stiegen, die sozialen Verhältnisse also insgesamt zu komplex wurden, um Schlichtung ausschließlich durch einzelne „Ehrenmänner“, durch Träger von Autorität, erwirken zu können.¹⁷⁶ Die Versammlungen sahen deshalb auch eine ihrer zentralen Aufgabe darin, Mechanismen der Friedens- und Konsensbildung für die am Bund Beteiligten bereitzustellen.¹⁷⁷

Mechanismen der Friedensbildung versuchten auch der Graue Bund und der Zehngerichtenbund bereitzustellen, als sie sich Ende Januar 1574 dazu durchrangen, aus ihren Reihen Mediatoren für ein Schiedsgericht zu stellen. Um den Streit zwischen den Gotteshausgemeinden zu schlichten, ernannten sie je drei Richter, die sich der Sache annehmen und „by yeren ayden recht erkennen unnd sprechen söllend“.¹⁷⁸ Dass Richter des Grauen Bunds und des Zehngerichtenbunds ein Urteil über den zerstrittenen dritten Bund fällen sollten, sorgte bei den politischen Führungsfiguren des Gotteshausbunds für großen Unmut. Anlässlich der Versammlung des Gotteshausbunds in Chur am 1. Februar 1574 entschieden die zerstrittenen Gemeindeabgeordneten, den beiden anderen Bünden zu schreiben und ihnen ihren Ärger über das Vorhaben kundzutun. Leicht gereizt notierte der Stadtschreiber der Stadt

ten zentralen Mediationsplattformen: Das Spektrum der von der Tagsatzung bzw. den Bundstagen praktizierten Interventionen reichte von politischer Mediation im Rahmen gütlicher Vermittlung, der Gesprächsleitung und Präsentation materieller Lösungsvorschläge, der Entsendung von Unterhändlern im Namen aller Bundsgenossen über die Schiedsrichterfunktion bei Rechtssprüchen bis hin zur Koordination militärischer Interventionen.

¹⁷⁶ Die wichtigste Aufgabe dörflicher und kommunaler Amtsträger im Spätmittelalter bestand seit jeher darin, Konflikte zwischen den Nutzungsberechtigten zu schlichten, versöhnend aufzutreten, auf die Ansprüche der einzelnen Gemeindeleute einzugehen und diese zu bedienen. Der enge Zusammenhang von kommunalem Amt und Schlichtung zeigt sich auch im Sprachgebrauch: Dorfvorsteher wurden in Graubünden „Cuvih“ genannt, was wiederum auf das lateinische „convincere“, *überzeugen*, verweist. Auch das Amt des Landammanns ist mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Imperativ der Vermittlung geboren. Den systematischen Zusammenhang von Mediation, Amt und Institutionenbildung hat Elman R. Service in seiner wichtigen Monographie *Origins of the State and Civilisation. The Process of Cultural Evolution*, New York 1975, hier v.a. S. 8–80 beschrieben.

¹⁷⁷ Vgl. Head, *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert*, sowie Würigler, *Die Tagsatzung der Eidgenossen*. Die Bundstage und die Tagsatzung übten insgesamt eine wichtige Klammerfunktion innerhalb der Eidgenossenschaft und der Drei Bünde aus. Wie Würigler (ders., *Aushandeln statt Prozessieren*, S. 32) für die Eidgenossenschaft deutlich gemacht hat, substituierte das „institutionalisierte Miteinanderreden“ im Rahmen der „Tagsatzung“ die zentralen Gerichtsinstitutionen monarchischer Prägung.

¹⁷⁸ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 85.

Chur, der gleichzeitig Kanzler des Gotteshausbunds und der Drei Bünde war, im Sitzungsprotokoll:

Hieruff ist erkhent, innen [den beiden Bünden; S.L.] ernstlich zuzesprechen, dz uns beduren ier antwort, dz sy uns all für parthyysch orthen [halten] und nochmmalen von inen ein antwurt begeren, dz sy sich erdenckhen wer parthyysch sige oder ob sy vermeinen, gmeinen gotshuss syne fryheitten den übrigen pünthen in die handt ze geben.¹⁷⁹

Die Drohung der anderen beiden Bünde, als Schiedsrichter auf den Plan zu treten und sich einer Sache anzunehmen, die sie aus Sicht der Gotteshausleute nichts anging, hatte die versammelten Vertreter des Gotteshausbunds herausgefordert und provoziert. Erbost darüber, dass sich die beiden Bünde anmaßen, über die Parteilichkeit der eigenen Schlichtungsinstanz zu befinden und ein neues Schiedsverfahren einzuleiten, entschieden sich die Abgeordneten, den beiden Bünden „ernstlich“ zuzusprechen. Die Reaktion des Gotteshausbunds fiel scharf aus: Sie sollten ihre Entscheidung besser noch einmal überdenken, ließen die Gotteshausleute die beiden anderen Bünde wissen. Ob sie denn ernsthaft glaubten, dass sie als freie Gotteshausleute bereit wären, ihre Freiheiten und Gerechtigkeiten ihnen einfach so „in die handt ze geben“?¹⁸⁰ Dies käme auf keinen Fall in Frage. Der Streit zwischen den Gemeinden des Gotteshausbunds um die Sitz- und Rangordnung an Versammlungen drohte sich im Frühjahr 1574 zum Großkonflikt zwischen den drei Bündnispartnern auszuweiten.

Dass der Zusammenhalt unter den Bundsgenossen ausgerechnet in dem Moment in Frage gestellt und problematisiert wurde, als die beiden Bünde von bundsgenössischen Verfahrensregeln Gebrauch machten, verrät Einiges darüber, was es hieß, einem Bund anzugehören. Ein gemeinsamer Bund, dies veranschaulicht der Konflikt zwischen den Gemeinden sowie der Versuch, diesen mittels gebräuchlicher Schiedsverfahren zu schlichten, erscheint nicht als dasjenige, das die einzelnen Bundsgenossen schützt und in die Grenzen einer kollektiven Zugehörigkeit einschließt, sondern als das, was sie den Anderen aussetzt.¹⁸¹ Dies manifestiert sich besonders deutlich im Zusammenhang

¹⁷⁹ StAGR, AB IV 1/2, S. 52.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Solche Formen des *getrennten Zusammenlebens* werden thematisiert in Därmann, *Figuren des Politischen*, S. 9–36. Siehe auch dies., *Die Tischgesellschaft. Zur Einführung*, in: Dies. und Lemke, Harald (Hg.), *Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, Bielefeld 2007, S. 15–41; dies., *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010, sowie dies. und Echterhölter, Anna, *Konfigurationen. Transpositionen des Raumes*, Berlin/Zürich 2013. In ihren Arbeiten verfolgt Därmann die Spuren eines Denkens des Politischen, das Sozialität nicht von den großen politischen Instanzen und Institutionen (Natur/Recht/Staat) her denkt, sondern als voraussetzungsloses und flüchtiges Resultat kultureller Praktiken begreift. Sie setzt sich dabei ebenso mit der Gabentheorie Marcel Mauss' oder den Arbeiten Bronislaw Mali-

mit den Rangstreitigkeiten der Gotteshausgemeinden im Frühjahr 1574 und der Aufforderung der übrigen Bünde, sich zur Verhinderung einer Eskalation des Konflikts einem Mediationsverfahren zu unterwerfen. Ihren Dienst gegenüber den anderen Bundsgenossen zu erfüllen, nämlich zum Erhalt des gemeinsamen Friedens einen Urteilsspruch durch Dritte zu akzeptieren, hätte aus Sicht der Gotteshausleute bedeutet, ihre eigenen „fryheitten den übrigen pünthen in die handt ze geben“, sich den anderen Bundsgenossen zur Verfügung zu stellen, sich in deren Gewalt zu begeben.¹⁸² Wie bedrohlich die Vorstellung für den Gotteshausbund erschien, sich den beiden anderen Bünden vollständig auszuliefern, veranschaulicht die im Protokolleintrag deutlich werdende Abwehrhaltung. Denn was die Gotteshausleute angesichts eines durch Dritte geleiteten Schiedsverfahrens fürchteten, war nichts anderes als der gewaltsame Verlust der eigenen „Fryheitten“, der erworbenen Rechte und Privilegien, die ihr Bestehen sicherten. Die Furcht, die Selbstbestimmungsrechte an die anderen Bünde abzutreten, ihre gerichtliche Autonomie zu verlieren, ließ den inneren Zwist der Gotteshausgemeinden schließlich verblasen und die Streitparteien zusammenrücken: An den Versammlungen hinten zu sitzen und zu den Letztgenannten zu gehören, erwies sich als kleineres Übel als die eigenen Freiheiten und Gerechtigkeiten auch nur ein einziges Mal aus der Hand zu geben.¹⁸³

In einer Gesellschaft in der Zerstreuung, so lässt sich anhand der Geschehnisse von 1574 genauer bestimmen, gibt es kein Prinzip der Identifikation, das die Gemeinsamkeit der einzelnen Gemeinden verbürgen würde, es gibt kein Außen, keinen „Großen Dritten“ wie etwa einen Staat oder einen König, keine zentralen Gerichts- und Appellationsinstanzen, auf die man sich im Konflikt- oder Streitfall beziehen könnte. Zusammenleben in einer solchen Gesellschaftsformation heißt vielmehr, sich *aufeinander* beziehen zu müssen, ständig den anderen Bundsgenossen gegenüber exponiert, ihnen ausgeliefert zu sein. Zusammensein bedeutet nicht, darauf hat Iris Därmann hinsichtlich eines *getrennten Zusammenlebens* hingewiesen, miteinander vereint zu sein, sondern, wie sie schreibt, „auf Tuchfühlung mit dem Ande-

nowskis und Claude Lévi-Strauss' auseinander wie mit denjenigen Friedrich Nietzsches, Jacques Derridas, Jean-Luc Nancys, Claude Leforts, Ernesto Laclaus oder Jacques Rancières. Gesellschaft, so bringt es Därmann auf den Punkt, sei nichts, das von Natur oder Rechts wegen existiere, sondern mittels kultureller Praktiken der Asozialität permanent entrissen und je von Neuem (wieder-) hergestellt und exponiert werden müsse. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von Esposito, Roberto, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin/Zürich 2004, S. 7–35.

¹⁸² StAGR, AB IV 1/2, S. 52.

¹⁸³ Der Konflikt zwischen den Gemeinden wurde im Frühjahr 1574 vorerst beigelegt. Die Sitz- und Rangordnung der Gotteshausgemeinden blieb bestehen. Was Bundsgenossen in diesem Sinn aneinander band, war der Kontakt, der ihr Bestehen bedrohte, indem er sie dem möglichen Konflikt mit den anderen aussetzte.

ren zu gehen, das heißt der Erfahrung der abständigen Nähe ausgesetzt zu sein, die dessen Entfernung und Fremdheit zum Vorschein bringt“.¹⁸⁴ Dass die Bundsgenossen dieses Einander-Ausgesetzt-Sein als bedrohlich wahrnahmen, wurde spätestens bei der Ausführung bundsgenössischer Verfahren deutlich, etwa dann, wenn man dazu aufgefordert wurde, sich als Bundsgenosse einem Schiedsspruch eines gleichgestellten anderen zu fügen oder einem anderen Bundsgenossen, der einem fremd oder gar feindlich gesinnt war, mit Wehr und Waffen beizustehen. Dass sich die Gemeinden und Bünde im frühneuzeitlichen Graubünden immer wieder den Bündnisverpflichtungen zu entziehen suchten, sich weigerten, anderen militärisch zu helfen oder sich, wie die Gotteshausleute im Jahr 1574, einem Schiedsverfahren zu unterwerfen, erstaunt daher kaum.¹⁸⁵ Denn mit jeder Aufforderung, als Bundsgenosse den anderen gegenüber einen Friedens- oder Militärdienst zu erbringen, wurden von Neuem die Selbstbestimmungsrechte und somit die Bestehensgrundlagen der betroffenen Gemeinden und Einzelbünde angefochten. So verstanden handelte es sich beim Bund der Drei Bünde um eine Schwurgemeinschaft zerstreuter Sozialverbände, die durch den Gebrauch bundsgenössischer Verfahren je aufs Neue singularisiert wurden und dabei ganz bewusst die Erfahrung ihres getrennten Zusammenlebens machten, die Erfahrung, voneinander getrennt und dennoch aufeinander angewiesen zu sein. Dass sich 1574 die Gotteshausleute dagegen wehrten, von den übrigen Bünden schiedsrichterlich beurteilt zu werden, war schließlich nicht Ausdruck eines immer schon vorhandenen Bewusstseins von Eigenständigkeit, einer beharrlich beibehaltenen eigenen Identität.¹⁸⁶ Vielmehr war es das vom Gotteshausbund als bedrohlich wahrgenommene Schiedsverfahren, das den Widerstand der Gotteshausleute begründete, den inneren Zwist befriedete und damit allererst das Bewusstsein schuf, von den anderen Bünden und Bundsgenossen getrennt, von ihnen unabhängig zu sein.

¹⁸⁴ Därmann, *Figuren des Politischen*, S. 23 f.

¹⁸⁵ Immer wieder suchten sich einzelne Gemeinden oder Bünde durch eine ihren Interessen günstige Interpretation der uneinheitlichen Regelungen den Bündnisverpflichtungen zu entziehen. Dass sich die Gemeinden weigerten, einander militärisch zu helfen, hat auch mit den damit verbundenen hohen Kosten zu tun. Da die Bünde und Gemeinden nicht über stehende Truppenaufgebote verfügten, war jeder militärische Kriegszug oder jede militärische Hilfeleistung außerordentlich teuer. Die Gemeinden und Bünde zogen entsprechend in der Regel mediative Verfahren als Form der Konfliktlösung der militärischen Intervention vor. Dadurch ließen sich generell die Konfliktkosten minimieren. Zudem ließ sich das Risiko eines gemeinsamen Auftretens der militärischen Mannschaften gegen die herrschenden Eliten minimieren.

¹⁸⁶ Dieses Argument wurde vor allem von Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 134 vorgebracht.

3.2 Orte der Teilung

Präsentische Formen des Gemeinsamen

Im August 1573 ritt eine Delegation mehrerer vom Bundstag bestimmter Bündner Ehrenmänner mit dem Bundsbrief im Gepäck durch die unterschiedlichen Talschaften der Drei Bünde, um den Bundsbrief von allen Bundsgenossen neu beschwören zu lassen und den 1524 abgelegten Eid zu „ernüweren“.¹⁸⁷ Sie machte in jeder einzelnen Gemeinde Halt, las auf dem Dorfplatz wortgetreu das Bündnisdokument vor und nahm von den anwesenden Gemeindeleuten, die die Eidesformel in einem rituellen Akt Wort für Wort zu wiederholen hatten, den Eid ab. Die zeremonielle Prozedur dauerte mehrere Wochen, solange, bis der Bundsbrief in allen Gemeinden verlesen worden war und alle Gemeinden der Drei Bünde aufs Neue auf den Bund geschworen hatten. Die Erneuerung des Bunds verlief im Sommer 1573 ohne größere Zwischenfälle. Stabile Witterungsbedingungen und sich kooperativ zeigende Gemeindeleute führten dazu, dass die Eiderneuerung bereits Ende August vollzogen werden konnte. Die Ratsherren im Bundstag hatten die Landleute ein weiteres Mal erfolgreich zu dem Versprechen bewegen können, Frieden zu halten und einander gegenseitig zu helfen, Rat zu geben und Beistand zu leisten und zwar mit „allenn unseren lib, ere und gutt, lannden und lüttenn nach unnserem vermögen“.¹⁸⁸ In allen Gemeinden verlesen, legte der Churer Kanzler die Pergamentsurkunde schlussendlich wieder dorthin zurück, wo er sie im Juli ausfindig gemacht hatte: ins Kellergewölbe des Churer Rathauses, der Ort, an dem die Drei Bünde ihre gemeinsamen Akten und Urkunden aufbewahrten. Der Brief wartete darauf, in näherer Zukunft erneut verlesen zu werden.

Die Entscheidung, den Bundsbrief in den Gemeinden verlesen und von den Gemeinden neu beschwören zu lassen, war erst wenige Tage vor Beginn der Schwurzeremonie auf dem allgemeinen Bundstag zu Ilanz – der Versammlung aller Ratsboten der 52 Bündner Gemeinden – gefallen. Dass sich die Ratsherren dazu durchrangen, den 1524 abgelegten Eid zu erneuern, geschah nicht zufällig. Wie der Gerichtsschreiber der Drei Bünde anlässlich der Versammlung am 17. Juli notierte, sei es nämlich so, dass im Land „vill alther lüth sygen, die sprechen dörrffen, sy wüssen nüt umb den pundsbrieff“.¹⁸⁹ Mit Erschrecken hatten die Abgesandten im Sommer 1573 registriert, dass kaum ein Bundsgenosse mehr das 1524 besiegelte und seither mehrmals wiederbeschworene Bündnisdokument kannte. Der Bundsbrief, so monierten die „Herren Räte“, sei schlicht in Vergessenheit geraten, mehr noch, einzelne

¹⁸⁷ StAGR, AB IV 1/3, S. 172 f.

¹⁸⁸ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 83.

¹⁸⁹ Der Protokolleintrag vom 17. Juli 1573 findet sich in StAGR, AB IV 1/3, S. 172.

Abgeordnete im Bundstag gaben sogar an, sie hätten gehört, dass sich etliche Landleute nicht einmal mehr daran erinnern könnten, überhaupt je einen solchen Bund beschworen zu haben.¹⁹⁰ Dass kaum mehr jemand über den Bundsbrief Bescheid wusste, schien aus Sicht der regierenden Bundstagsabgeordneten angesichts des tagespolitischen Geschehens umso besorgniserregender: Mehrmals bereits hatten sich die gemeindlichen Kriegerverbände, die „Fähnli“, in den vorangegangenen Monaten gegen den Willen der Ratsherren zu tumultartigen Versammlungen zusammengefunden, um gemeinsam und unter Ausschluss der politischen Eliten über politische Angelegenheiten zu beraten sowie über das Schicksal einzelner „Herren“ im Land, die aus Sicht der Gemeinden zu viel Einfluss gewonnen hatten, zu richten. Um weiterer „Absünderung“ und „Empörung“ vorzubeugen – die Ratsboten assoziierten die Fähnliilüpfе mit der Fehde – sollten die Gemeinden an ihre bundsgenössischen (Friedens-) Pflichten gemahnt werden. Um dem Missstand der Vergesslichkeit abzuhelpfen, wurden die vom Bundstag bestimmten Emissäre, deren Funktion sich darauf beschränkte, den Brief wortgetreu vorzulesen und den Eid vorschriftsgemäß abzunehmen, im August auf die Reise durch die Täler nördlich und südlich des Alpenkamms geschickt. Sie sollten die Bundsgenossen daran erinnern, dass sie sich wie ihre Vorfahren eidlich dazu verpflichtet hatten, Frieden zu wahren. Durch Vorlesen als mündliche Botschaft den Gemeindeleuten zur Kenntnis gebracht, sollte der Inhalt des Briefs allerdings nur kurz im Gedächtnis der Bundsgenossen haften bleiben. Bereits wenige Jahre später wurden erneut Klagen über den beschränkten Kenntnisstand der Bundsgenossen laut.¹⁹¹

Dass der Bundsbrief 1573 in den Gemeinden verlesen und von den Bundsgenossen neu beschworen werden musste, weil sich in Graubünden kaum jemand mehr an den Brief erinnern konnte, erscheint angesichts der zentralen Bedeutung, die dem Bündnisdokument gerade von der älteren Verfassungsgeschichte zugeschrieben wird, erstaunlich.¹⁹² Wie konnte eine Bündnisurkunde, mit der die Bündner, wie gemeinhin argumentiert wird, den Grund-

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Protokolleinträge, die von den mangelnden Kenntnissen der Bundsgenossen berichten, finden sich u.a. in: StAGR, AB IV 1/3.

¹⁹² Die ältere Verfassungsgeschichte hat in ihrer modernisierungstheoretischen Lesart der Ereignisse den in der Eidgenossenschaft und in den Drei Bünden aufgesetzten Bundsbriefen den Status einer politischen Gründungsurkunde zugewiesen. Als Urvertrag zwischen den Gemeinden und Bünden resp. zwischen den Waldstätten Uri, Schwyz und Nidwalden, sei mit dem Bundsbrief die Grundlage für die sich im Laufe der Frühen Neuzeit langsam herausbildenden staatlichen Institutionen gelegt worden. Die modernisierungstheoretische Sichtweise ist von der neueren Sozialgeschichte in Frage gestellt und revidiert worden. So hat etwa Sablonier darauf hingewiesen, dass es sich bei den Bundsbriefen um Instrumente der Herrschaftsbewahrung handelte. Für die Zeitgenossen hätten die Briefe zudem kaum eine nennenswerte Rolle gespielt. Ihre mythische Bedeutung hätten sie erst im 18. bzw. 19. Jahrhundert erhalten. Vgl. Sablonier, *Grün-*

stein für eine stabile und zukunftsfähige soziale und politische Ordnung legen, vergessen werden? Warum konnten sich die Bundsgenossen, so dachten es zumindest die Ratsboten, nicht mehr an ihre zentrale Verfassungsurkunde erinnern, an ein Dokument, mit dem sie sich 1524, so die in der Forschungsliteratur geläufige Lesart, erstmals zu den Drei Bünden verbunden und ihr Gemeinwesen begründet hatten? Was aus der Perspektive der älteren Verfassungsgeschichte, die im Bundsbrief von 1524 die zentrale Verfassungsurkunde eines sich im 16. und 17. Jahrhundert langsam ausbildenden republikanischen Bündner Staatswesens erkennt, als defizitär und anachronistisch erscheint, ist vielmehr Ausdruck einer gut funktionierenden Gesellschaft in der Zerstreung, einer Gesellschaftsformation, die sich performativ über rituelle Praktiken wie das eidliche Bekräftigen von Bünden an Schwörtagen (re-) konstituiert.

Schwörtage gehörten zum zentralen zeremoniellen Bestand der im Spätmittelalter im Alpenraum entstandenen Landfriedensbünde.¹⁹³ So pflegten sowohl die eidgenössischen Orte wie auch die Gemeinden der Drei Bünde ihre gemeinsamen Bündnisse in regelmäßigen Abständen zeremoniell zu bestärken und zu erneuern. Dafür legten die Bundsgenossen jeweils in Anwesenheit von speziell hierfür ernannten Emissären ihren Eid von Neuem auf die Bündnisschriften ab. Wie Michele Luminati in seinem Beitrag zu den eidgenössischen Schwörtagen argumentiert hat, hätten solche rituellen Anlässe im Unterschied zum spätmittelalterlichen Zeremoniell der Huldigung, mit dem der herrschaftliche Tausch zwischen Schutz und Gehorsam über den Untertaneneid erneuert worden sei, in erster Linie auf die Bekräftigung *horizontal*er Bindungen gezielt.¹⁹⁴ Über das gemeinsame (Wieder-) Beschwören der Bünde, so stellt er hinsichtlich der symbolischen Dimension von Schwurtagen in der schweizerischen Eidgenossenschaft fest, hätten Bundsgenossen ihre horizontale Verbundenheit bildlich zum Ausdruck gebracht und, inso-

dungszeit ohne Eidgenossen, S. 163–194. Zur alten Verfassungsgeschichte vgl. u.a. Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*.

¹⁹³ Luminati, Michele, *Eid*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D44630.php> (Abgerufen: Januar 2013). Die in den Drei Bünden vollzogenen Schwörpraktiken sind bisher nur am Rande untersucht worden. Wie ich zeigen möchte, sind sie konstitutiver Bestandteil einer Gesellschaft, die sich über soziale Praktiken organisiert und konstituiert. Über die Schwörtage im frühneuzeitlichen Graubünden schreibt u.a. Jenny, Rudolf, *Das Staatsarchiv Graubünden in Landesgeschichtlicher Schau*, Chur 1974. Zu den Schwörtagen in frühneuzeitlichen Städten vgl. u.a. Petershagen, Wolf-Henning, *Schwörpflicht und Volksvergnügen. Ein Beitrag zur Verfassungswirklichkeit und städtischen Festkultur in Ulm*, Stuttgart 1999.

¹⁹⁴ Vgl. Luminati, *Eid*. Er beleuchtet die Rolle von so genannten Schwureinigungen (lat. *coniuratio*, *conspiratio*) in der alten Eidgenossenschaft. Siehe hierzu u.a. auch Holenstein, André, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung 800–1800*, Stuttgart 1991. Einschlägig auch Prodi, Paolo, *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*, Berlin 1997.

fern jede Stadt und Kommune in einer öffentlichen Zeremonie auf dem Dorf- oder städtischen Markt- bzw. Rathausplatz den Eid ablegte, sie zugleich sichtbar und erlebbar gemacht.¹⁹⁵ Wie der Fall der Bündnisbeschwörung der Drei Bünde im Juli 1573 anschaulich macht, wurden über frühneuzeitliche rituelle Schwurzeremonien aber nicht nur horizontale gesellschaftliche Bindungen bekräftigt, sondern vor allem auch vertikale, die zwischen obrigkeitlichem Rat und Gemeinden, zwischen politischer Elite und einfachem Landvolk, gefestigt und wiederhergestellt. Die Bünde wieder beschwören zu lassen, war, wie sich noch zeigen wird, ein mehr oder weniger wirkungsvolles Instrument der herrschenden Eliten, um das aufrührerische Potential des Landvolks zu absorbieren.¹⁹⁶

Im frühneuzeitlichen Graubünden fanden Schwurtage, an denen die Gemeinden und Einzelbünde den gemeinsamen Bund von 1524 erneuerten, im Schnitt alle zwölf Jahre statt.¹⁹⁷ In Phasen sozialer und politischer Ruhe erfolgte die symbolische Bekräftigung der Bünde seltener, in Konflikt- und Kriegszeiten dagegen häufiger.¹⁹⁸ Die Bundsbeschwörung folgte dabei einem unter Bundsgenossen gängigen rituellen Verfahren: Wie auch im Sommer 1573 vollzogen, wurden jeweils aus jedem der drei gleichberechtigten Bünde zwei angesehene Männer erwählt, die mit dem Brief im Gepäck auf einer vorgegebenen Route von Gemeinde zu Gemeinde zogen, das Bündnisdokument den Bundsgenossen wortgetreu vorlasen und den „ayd“ abnahmen.¹⁹⁹ Das Schwurzeremoniell galt als beendet, wenn jede Gemeinde den Bund neu beschworen hatte.

Am Beispiel der 1573 erfolgten Bündniserneuerung lässt sich zunächst genauer bestimmen, wie im frühneuzeitlichen Graubünden ein Gemeinsames zwischen den Gemeinden und Bünden mittels ritueller Schwurpraktiken performativ geschaffen und hervorgebracht wurde: Über die Visitation aller Gemeinden durch die vom Bundstag ernannten Emissäre, das wortgetreue Verlesen des Bundsbriefts vor der zur Gemeinde versammelten Menge auf dem Dorfplatz sowie das öffentliche Ablegen des Eids durch die Gemeindeleute

¹⁹⁵ Vgl. ebd., S. 175 f. Von der symbolischen Bedeutung solcher öffentlichen Rituale für die Teilhabe am gemeinsamen Bund schreibt Schläppi, Daniel, *Das Staatswesen als kollektives Gut. Gemeinbesitz als Grundlage der politischen Kultur in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, in: Marx, Johannes und Frings, Andreas (Hg.), *Neue politische Ökonomie in der Geschichte* (Historical Social Research, Special Issue 32/4), Köln 2007, S. 169–202 hingewiesen. Maissen hat in diesem Zusammenhang den Begriff der „Partizipation“ stark gemacht, verstanden als „Möglichkeit, die eigene Teilhabe an kollektiven Privilegien zu sichern“ (ders., *Die Geburt der Republic*, S. 579).

¹⁹⁶ Den Aspekt der Herrschaftssicherung hat vor allem Sablonier, *Gründungszeit ohne Eidgenossen* betont.

¹⁹⁷ Einen Überblick über die Beschwörungsrhythmen des Bundsbriefts in Graubünden gibt Jenny, *Das Staatsarchiv Graubünden in Landesgeschichtlicher Schau*.

¹⁹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹⁹ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 83.

(re-) konstituierte sich im Sommer 1573 von Neuem der gemeinsame Bund. Die *Erneuerung* des Bunds vollzog sich dabei etappenweise: Indem nach und nach, Gemeinde für Gemeinde, die Bundsgenossen die im Bundsbrief enthaltenen Performative („wir schwören“, „wir versprechen“, „wir erklären“) in Anwesenheit der Emissäre aussprachen, indem sie die von den Bundstagsabgesandten vorgelesene Eidesformel wörtlich wiederholten, wurde in den Augustwochen der gemeinsame Bund Schritt für Schritt zur Erscheinung gebracht. Der 1524 beschlossene Bund, so lässt sich angesichts des periodischen Wiederholens dieses Zeremoniells in den Drei Bünden resümierend festhalten, hat nicht von sich aus eine dauerhafte und stabile Existenz, er besteht vielmehr in der sukzessiven Präsentifizierung der zerstreuten Sozialverbände.²⁰⁰ Er gewinnt an politischer Form über den Vorgang der Aktualisierung: Über das stets aufs Neue wortgetreue Verlesen des Bundsbriefs in den Gemeinden durch die vom Bundstag ernannten Boten sowie das laute Nachsprechen der Eidesformel durch die zur Gemeinde versammelten Bundsgenossen. Hierbei ist besonders hervorzuheben, dass solche präsentischen Formen der Repräsentation wie das Visitieren der Gemeinden durch die Schwurkommission und das Wiederbeschwören der Bünde durch die Bundsgenossen einer Politik der Einswerdung in einem einzelnen Gesellschaftskörper widerstehen:²⁰¹ Über das in Präsenz der Bundstagsabgesandten vollzogene Schwören der Bünde entsteht kein Bild substantieller Innigkeit, welches mit der Aufhebung der gesellschaftlichen Differenzen und der hermetischen Geschlossenheit eines „Wir“ einhergeht. Wenn im frühneuzeitlichen Graubünden nacheinander alle Gemeinden performativ „wir schwören“ aussprechen, dann wird dadurch vielmehr ein Gemeinsames *als Geteiltes, als Getrenntes* hervorgebracht und zeremoniell verifiziert. Die politische Form einer Gesellschaft, die sich in Absenz einer zentralen Koordinations- und Repräsentationsinstanz konstituiert, erscheint deshalb immer schon als eine gespaltene, als eine des Nebeneinanders miteinander verbundener und doch voneinander getrennter Sozialverbände.²⁰² Rituelle Praktiken wie das Wiederbeschwören der Bünde

²⁰⁰ Solche theatralen und präsentischen Formen der Repräsentation hat Bernhard Siegert im Zusammenhang mit dem mittelalterlichen Reisekönigtum thematisiert. Vgl. ders., *Perpetual Doomsday*, in: Ders. und Vogl, Joseph (Hg.), *Europa: Kultur der Sekretäre*, Zürich, Berlin 2003, S. 63–78, hier v.a. S. 70. In den Drei Bünden sind es allerdings nicht Könige, die herumziehen und so ihr Territorium präsentifizieren, sondern speziell hierfür ausgewählte Emissäre, „Ehrenmänner“, die im Auftrag der „Herren Häupter und Rhatsbotten“, des Bundstags, den Bund über die Visitation der Gemeinden vergegenwärtigen.

²⁰¹ Wie Därmann dargelegt hat, widerstehen solche Figuren des Politischen einer Politik der Intimität und Exteriorität, der Einswerdung der Sozialverbände oder Individuen in einem einzigen Gesellschaftskörper ebenso wie ihrer bloß äußerlichen und interessegeleiteten Zusammenfügung durch Gewalt und Vertrag. Vgl. dies., *Figuren des Politischen*, S. 9.

²⁰² Der Modus des *living apart together* manifestiert sich auf der Ebene der sym-

stiften Beziehungen zwischen differenten Sozialverbänden, indem sie die Entfernung und Fremdheit der einzelnen Teile des Bundes zum Vorschein bringen, sie vermessen und jeweils aufs Neue markieren.

Konstituiert sich der Bund im Akt der Beschwörung des Bunds, so lässt sich dies auch auf die Eigenlogik des Bündnisdokuments, den Bundsbrief, selbst zurückführen. Spätmittelalterliche Bündnisdokumente wie der Bundsbrief waren auf Erneuerung, auf Aktualisierung ausgelegt: Sie enthalten nicht nur einen Passus, der die periodische Abnahme der Eide vorschreibt,²⁰³ sie sind zudem so eingeleitet und abgefasst, dass sie jederzeit durch Vorlesen als mündliche Botschaft den Empfängern zur Kenntnis gebracht werden können. Ohne genaue Orts- und Zeitangabe versehen, lässt sich durch Verlesen der Boten oder Emissäre und durch das laute wörtliche Nachsprechen der im Brief enthaltenen Eidesformel der Bund prinzipiell überall und zu jeder Zeit erneuern. Die im Brief enthaltenen Performative „wir schwören“, „wir versprechen“ oder „wir erklären“ machen ihn räumlich und zeitlich von der erstmaligen Beschwörung im Jahr 1524 unabhängig. Bestimmt zum öffentlichen Verlesen und nicht zum privaten Leiselesen, aktualisiert sich der Bundsbrief immer dann, wenn er wortgetreu übermittelt und durch das laute Aussprechen der Performative beschworen wird.²⁰⁴ Die performativen Effekte einer solchen wortgetreuen Übermittlung lassen sich weiter präzisieren, wenn man das mediale Format des Schriftstücks genauer unter die Lupe nimmt. Denn dass sich der Bund im Verlesen des Dokuments, in der Praxis des mündlichen Vollzug aktualisiert, dokumentiert auch der Wortzusatz „Brief“: *Bundsbriefe* sind eben keine reinen Aufzeichnungsmedien wie beispielsweise herrschaftliche Urkunden, deren Funktion allein im Bewah-

bolischen Repräsentation. So lässt sich etwa ein einheitliches bündnerisches Wappen im 16. und frühen 17. Jahrhundert ebenso wenig ausmachen, wie eine gemeinsame ikonographische Präsentation. Vielmehr bleibt auch auf der Ebene der symbolischen Repräsentation jener Zwischenraum bestehen, der die Bünde und Gemeinden chiasmisch voneinander trennt und zugleich miteinander verbindet. Die Bundeswappen erscheinen beispielsweise im gesamten 16. und 17. Jahrhundert ausschließlich unverbunden nebeneinander in der Reihenfolge des Siegelns. Die älteste bekannte Kombination der drei Bundeswappen findet sich dabei auf einem Geschützrohr von 1533. Die Wappen der drei Bünde stehen unverbunden nebeneinander. Vgl. hierzu die Abbildung in Head, *Die Bündner Staatsbildung*, S. 95. Zum Fehlen integrativer Medien der Selbstdarstellung in den drei Bünden siehe auch Maissen, *Die Geburt der Republic*, S. 509 f.

²⁰³ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 87.

²⁰⁴ Die Übermittlung des Briefs wurde durch das laute Vorlesen des Bundsbriefs gesichert. In einem Gebiet, wo deutsch, romanisch und italienisch gesprochen wurde, ging jede Übertragung folglich immer auch mit einem Akt der Übersetzung einher. Im Bergell mussten die Briefe etwa auf Italienisch, im benachbarten Engadin auf Romanisch verlesen werden. Die fürs Verlesen erwählten Emissäre oder Boten mussten entsprechend nicht nur im lauten Vorlesen geübt, sondern auch verschiedener Sprachen mächtig sein. Dass für die rituelle Prozedur des Verlesens und Beschwörens des Bundsbriefs nur ausgewählte Ehrenmänner in Frage kamen, erstaunt daher kaum.

ren liegt, sondern auch Übertragungsmedien. Sie übertragen und aktualisieren sich im Gebrauch – durch wortgetreues Vorlesen und lautes Nachsprechen.²⁰⁵ Bundsbriefe lassen sich entsprechend als Medien einer aufgeschobenen Übertragung, eines *delayed transfer*, bestimmen.²⁰⁶ Sie werden immer dann übertragen, wenn sie verlesen werden, der Akt der Verlautbarung ist vom Gegenstand der Übertragung nicht zu trennen. Damit lässt sich erklären, warum ein so zentrales Bündnisdokument wie der Bundsbrief im frühneuzeitlichen Graubünden in Vergessenheit geraten konnte. Denn was sich wie der Bundsbrief im öffentlichen Verlesen überträgt, geht im Detail schnell verloren. Bundsbriefe, so lässt sich festhalten, erschöpfen sich im Gebrauch: Sie sind weder zur dauerhaften Aufbewahrung bestimmt noch über den Akt der Verlautbarung und Beschwörung hinaus von größerer Bedeutung. Sie lassen sich als ephemere Texte verstehen, die von dem Augenblick an, in dem sie verlesen und beschworen werden, die Zeichen ihres Vergessens in sich tragen.

Dass 1573 kaum mehr einer über den Bundsbrief von 1524 Bescheid wusste, geschweige denn sich an die einzelnen Artikel und Bestimmungen erinnern konnte, hat also nicht zuletzt mit dem medialen Format von spätmittelalterlichen Bündnisdokumenten zu tun. Der Bundsbrief fiel immer dann dem Vergessen anheim, wenn er nicht verlesen und beschworen wurde. Der gemeinsame Bund der Gemeinden blieb in den Drei Bünden somit insgesamt im Fluss – zwischen Wiederbeschwörung und Vergessen. Wurde der Bund von 1524 nicht beschworen, der Bundsbrief nicht verlesen, spielte die damals beschlossene Allianz im frühneuzeitlichen Graubünden kaum eine Rolle. Der gemeinsame Bund machte nur einen Unterschied im Augenblick seiner zeremoniellen Bekräftigung.

Dass mit dem Bundsbrief eines der zentralen Bündnisdokumente der Drei Bünde vergessen wird, zeigt symptomatisch, wie alpine Gesellschaften in der Zerstreung funktionieren. Die Handhabung des Bundsbriefs ist Ausdruck einer Gesellschaft, in der soziale und politische Ordnungsformen nicht durch eine zentrale Machtinstanz oder eine raumgreifende Territorialverwaltung vermittelt werden, sondern vielmehr über soziale Praktiken, die Sozialität je von Neuem performativ hervorbringen, vergegenwärtigen und unterhalten. Die Art und Weise, wie mit dem zentralen Bündnisdokument der Drei Bünde umgegangen wird, entspricht einer Gesellschaftsformation, in der ein

²⁰⁵ Zur medien- und kulturtechnischen Unterscheidung von Briefen und Urkunden siehe Vismann, Cornelia, *Akten. Medientechnik und Recht*, Frankfurt a.M. 2001, hier v.a. S. 127–129. Siehe auch ebd., S. 79–83. Zum Verhältnis von Schriftgebrauch und Recht im Mittelalter siehe die einschlägige Studie von Teuscher, Simon, *Erzähltes Recht. Lokale Herrschaft, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter*, Frankfurt a.M. 2007.

²⁰⁶ Vgl. Vismann, *Akten*, S. 80. Vismann thematisiert diese medialen Effekte von Briefen im Zusammenhang mit der magistratischen Aktenpraxis in Rom und einer sich über briefliche Befehls-Übertragungen konstituierenden Verwaltung.

Gemeinsames nicht von sich aus eine dauerhafte und stabile Existenz besitzt, sondern immer wieder neu geschaffen und zur Erscheinung gebracht werden muss. Im frühneuzeitlichen Graubünden kann sich eine Gesellschaft gerade deshalb in der Zerstreuung reproduzieren, weil sie ihren gemeinsamen Bund immer wieder vergisst.

In den Gemeinden verlesen und (wieder-) beschworen, so glaubten es wenigstens die Ratsboten, die am Bundstag in Ilanz im Juli 1573 über die rituelle Erneuerung der Bünde befanden, würde die Bündniserneuerung durchaus ihre Wirkung entfalten. So erfolgte der Entschluss zur Bekräftigung der Bünde 1573 vor dem Hintergrund der aktuellen politischen Lage im Land. Hinter den Drei Bünden lagen unruhige Jahre, begleitet von mehreren, teils heftigen Unruhen und Aufständen, die in der Bestrafung und Hinrichtung einzelner wohlhabender Magnaten gipfelten.²⁰⁷ Die aufgebrachten Gemeindeglieder an ihre bundsgenössischen Verpflichtungen zu erinnern, sie von Neuem schwören zu lassen, den Frieden zu halten und einander als Bundesgenossen beizustehen, so das Kalkül der regierenden Ratsherren, würde sich – wie einst bei der erstmaligen feierlichen Beschwörung im Jahr 1524 – befriedend auf das Land und somit stabilisierend auf die herrschenden Machtverhältnisse auswirken.²⁰⁸ Wenn sich die Landleute selbst dabei hörten, wie sie, ihre eigenen Vorfahren zitierend, die bundsgenössischen Pflichten anerkannten und memorierten, würde wieder Ruhe und Ordnung einkehren. Dass das Schwurprozedere im August 1573 ohne größere Widerstände der Gemeinden über die Bühne ging, hatte die Ratsboten optimistisch gestimmt.

²⁰⁷ Von den turbulenten Ereignissen der frühen 1570er Jahre berichtet Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 168–175. Eine Reihe von heftigen Unruhen und Aufständen, getragen von den militärischen Verbänden der Gemeinden, den „Fähnli“, hatte die Drei Bünde in den frühen 1570er Jahren erschüttert und die sozialen Verhältnisse im Land kurz auf den Kopf gestellt. Die zunehmende Konzentration von Reichtümern und Macht in den Händen einer kleinen Schicht führender Männer und Familien führte in Graubünden seit 1550 vermehrt zu gesellschaftlichen Spannungen, sowohl zwischen Gemeinden und Elitenangehörigen wie auch zwischen unterschiedlichen Elitegruppierungen. Im Fokus standen insbesondere die aus Sicht der Gemeinden unlauteren Praktiken der Machtgewinnung und -konsolidierung der Eliten. Siehe hierzu weiter unten die Kapitel III und IV.

²⁰⁸ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*. Der große Sturm gegen die „Herren“ und deren Praktiken der Machtsicherung brach im Frühjahr 1571 los. Gerüchte machten die Runde, dass Johann von Planta, einer der einflussreichsten und vermögendsten Bündner dieser Zeit, heimlich eine päpstliche Bulle verlangt und erhalten hatte, die es ihm erlaubte, Kirchengüter zurückzufordern, die die Drei Bünde nach der Reformation beschlagnahmt und seither als Gemeingut verwaltet hatten. Dass der mächtige Planta heimlich, ohne Mandat der Gemeinden handelte und versuchte, sich mit Hilfe des Papstes ein Pfand zu sichern, das „gemein“ war, also allen gleichermaßen gehörte, sorgte für große Missstimmung im Land. Die dadurch entstandenen Unruhen resultierten in der Hinrichtung Plantas sowie in der Bestrafung weiterer mächtiger Männer, die sich in diesen Jahren hervorgetan hatten.

Die Vergesslichkeit schien für den Moment überwunden, die Pflicht zum Friedenserhalt aufs Neue eingeprägt.

Die Bünde gerade in Konfliktzeiten beschwören zu lassen, war ein in der Frühen Neuzeit von den politischen Eliten des Landes immer wieder angewandtes Verfahren. Mit der Hoffnung verknüpft, eine zeremonielle Bestärkung der Bünde würde in Zeiten der Unrast zu einer Befriedung des Landes und zur Stärkung der gesellschaftlichen Solidarität beitragen, entpuppten sich Schwurzeremonien wie etwa jene des Jahres 1573 als mehr oder weniger wirksame Maßnahmen einer auf Machtbewahrung ausgerichteten, politischen Elite. Den sozial ungleichen Gemeindeleuten ihre bundsgenössischen Pflichten von Neuem vorzulesen, sie erneut daran zu erinnern, was sie schuldig zu wissen waren und zu tun hatten, sie darauf hinzuweisen, wie sich ihre Vorfahren verhalten hätten, was also verbindliche Tradition war, erwies sich als ein wichtiges Mittel zur Herrschaftssicherung frühneuzeitlicher Bündner Machteliten. Gestärkt wurden die Bünde im frühneuzeitlichen Graubünden aber nicht nur auf Initiative besorgter Eliten hin, sondern auch von den aufreuerischen Gemeindeleuten selbst. Wie Head in seiner Analyse der in den äußerst turbulenten Jahren zwischen 1600 und 1620 von den Gemeindeleuten aufgesetzten *Artikelbriefen* darlegen konnte, wurde der Bundsbrief in neun von zehn Fällen erwähnt und von den beteiligten Streitparteien bekräftigt.²⁰⁹ Dass sich die militärischen Verbände der Gemeinden, die „Fähnli“, in Phasen steigenden diplomatischen Drucks von außen und sich intensivierender Kämpfe zwischen unterschiedlichen politischen Faktionen im Innern, offen zum Bundsbrief bekannten, indem sie rhetorisch auf ihn Bezug nahmen, markiert einen weiteren Punkt im Umgang mit dem Bündnisdokument im frühneuzeitlichen Graubünden. Der immer wieder vergessene Bundsbrief avancierte in den äußerst konflikthafter Jahren zwischen 1600 und 1620, der Frühphase der *Bündner Wirren*, mehr und mehr zum mythischen Bezugspunkt einer von sozialer, politischer und konfessioneller Spaltung bedrohten Gesellschaft. Dass das Schriftstück im frühen 17. Jahrhundert zunehmend eine für die zerstrittenen Konfliktparteien relevante Referenzfunktion erhielt, zeigt sich auch daran, dass der Brief im Jahr 1619, auf dem Höhepunkt der innenpolitischen Kämpfe zwischen den Anhängern Spaniens auf der einen, den Bündner Sympathisanten Venedigs und Frankreichs auf der anderen Seite, erstmals unter dem Titel *Landsatzungen Gemeiner dreyer Pündten* in Pamphletform publiziert wurde.²¹⁰ Vor welchem Hintergrund das Pamphlet

²⁰⁹ Vgl. Head, *Modes of Reading*, S. 126 f.

²¹⁰ *Landsatzungen Gemeiner dreyer Pündten in alter hoher Raetia gelegen*. Die Kenntnisse der Herausgeber waren bescheiden. Sie schrieben den Bundsbrief dem Jahr 1471 zu, obwohl die von ihnen publizierte Version einer Textfassung aus dem Jahr 1544 entsprach. Siehe hierzu Head, *Modes of Reading*, S. 126.

veröffentlicht wurde und welche Wirkung sich die Herausgeber von der Publikation erhofften, wird weiter unten noch zu thematisieren sein.

Die Frage nach der Zugehörigkeit zum Bund

1683 war die Eiderneuerung nicht so reibungslos verlaufen wie 1573. Unruhe machte sich breit bei den drei Häuptern der Drei Bünde, dem Landrichter des Grauen Bunds, dem Bürgermeister Churs als Vertreter des Gotteshausbunds und dem Davoser Landammann als Repräsentant des Zehngerichterbunds, die als Beauftragte des Bundstags die zeremonielle Erneuerung der Bünde 1683 koordinierten und überwachten. Nachdem die für Ende August geplante Bundsbeschwörung aus verwaltungstechnischen Gründen bereits einmal verschoben werden musste, drohte nun weiteres Ungemach: Einzelne Gemeinden der Drei Bünde weigerten sich im Januar 1684 standhaft, den Bund zu beschwören. Was war geschehen?

Am 21. August 1683, dem ersten Verhandlungstag des mehrere Wochen dauernden Bundstags, hatten die in Chur weilenden Ratsboten der Gemeinden wieder einmal beschlossen, den „Pundts-, und dessen einverleibten Artickelbrief, in allen Gemeinden der löblichen dreyen Pündten freymüetig“ zu schwören.²¹¹ Um den zeremoniellen Akt der Bundsbeschwörung zu leisten, wurde veranlasst, die Dokumente aus dem gemeinsamen Archiv in Chur zu holen. Der Churer Ratsschreiber und Kanzler, der gleichzeitig die Landesgeschäfte der Drei Bünde erledigte, wurde abgeordnet, den Brief im Kellergewölbe des Rathauses zu suchen, damit der Bund innerhalb der anberaumten Frist „solleniter und freymüetig“, wie der Kanzler am 21. August im Bundstagsprotokoll vermerkte, geschworen werden könne.²¹² Drei Tage später mussten die drei Bundshäupter vor den anwesenden Ratsboten das Fehlen der Urkunde von 1524 verkünden:

Weillen in alhiesigem Archivio keine Originalia zufinden, dann vor dem ihm solche, durch die Österreichischen Waachten genommen worden, als hat man zu keinem völligen schluss gelangen können, indem man nit gewüsst welcher [Brief; S. L.] sollte geschworen werden, desswegen die anordnung verschafft, dass in allen anderen Archivis, oder bey ihr fürstlich gnaden herren Bischoffen zu Chur, und Herren Praelaten zu Tisentis, den Originalia nachgeschlagen werde, damit alsdann bey erstem

²¹¹ Der Eintrag im Bundstagsprotokoll von 1683 findet sich in StAGR, AB IV/1, 1683, Bd. 44. Die alle zwei Jahre stattfindenden Bundstage dauerten in der Regel mehrere Wochen an. Die aus allen Gemeinden nach Chur, Ilanz oder Davos pilgernden Ratsboten blieben für die Zeit der Verhandlungen vor Ort. Kost und Logis der Ratsboten kamen den Gemeinden mitunter teuer zu stehen, so dass kleinere, abgelegene Gemeinden wie Münstertal immer wieder darauf verzichteten, ihren Boten an die Versammlungen zu schicken.

²¹² Ebd.

haltendem Congress, die form und die zeit, wie, und welcher gestalten, er solle geschworen werden, könne deliberiert werden.²¹³

Was die Herren Häupter der Drei Bünde beunruhigte, war weniger der Verlust der „Originalia“. Der Brief lag schließlich auch im Lokalararchiv der drei Einzelbünde, in der bischöflichen Kanzlei sowie in der Abteikirche zu Disentis. Die Aufregung über den verlorenen Bundsbrief rührte vielmehr daher, dass man im August 1683 weder wusste, was geschworen werden sollte, auf welchen Vertragstext man zu referieren hatte, noch in welcher Form, zu welcher Zeit, also welche verhaltensbestimmenden Regeln einzuhalten waren. Zwölf Jahre nach der letzten feierlichen Beschwörung konnte sich niemand mehr an das genaue Prozedere erinnern. Aber ohne genaue Kenntnis des Zeremoniells ließ sich nicht schwören. Bekräftigt werden konnte der Bund nur, dies hatten die Bundshäupter, deren Funktion sich darauf beschränkte, das Verfahren zu verkünden, deutlich gemacht, wenn richtig geschworen wurde, also am richtigen Tag, zur richtigen Zeit, in der korrekten Reihenfolge und auf den richtigen Brief.²¹⁴ Da das Verfahren in einem der vorhandenen Bundsbrieфе zuerst „nachgeschlagen“ werden musste, sahen sich die Bundshäupter dazu gezwungen, die Bundsbeschwörung der 52 Bündner Gemeinden auf unbestimmte Zeit zu verschieben.

Die Nachforschungen im Churer Archiv ließen die Häupter zunächst einmal die dunklen Zeiten der kaiserlichen Invasionen aus den Jahren 1620 bis 1640 erinnern, eine Zeitspanne, welche die Geschichtsschreibung auf den Namen *Bündner Wirren* gebracht hat und die innenpolitische Kämpfe ebenso umfasst wie die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den großen europäischen Mächten, Spanien, Österreich, Frankreich. Wie nämlich aus dem Protokolleintrag deutlich wird, hatten die Bundshäupter zunächst österreichische Wachen für das Fehlen des Bundsbrieфе verantwortlich gemacht. Diese hätten den Bundsbrief während der Belagerung Bündens durch österreichische Truppen in den 1630er Jahren entwendet.²¹⁵ Das Fehlen des Bundsbrieфе geht aber nicht zurück auf die unübersichtlichen Zustände zur Zeit der *Bündner Wirren*, sondern, wie Rudolf Jenny gezeigt hat, auf die fehlende Ordnung im Archiv zu Chur, der einzigen dauerhaften Verwaltungsinstitution der Drei Bünde in der Frühen Neuzeit.²¹⁶ In den mit jeweils drei Schlössern versehenen Archivtruhen im Churer Rathaus lagerten alle wichtigen Dokumente der Drei Bünde: Ratsprotokolle, Ausschreiben, Abschiede, Urkunden, Briefe – alles Schriftstücke, die nie über eine zentrale Registratur

²¹³ Zum Protokolleintrag vom 24. August („Anno 1683 an St. Bartholomy Pundtstag zu Chur gehalten“) ebd.

²¹⁴ Vgl. ebd.

²¹⁵ Vgl. ebd.

²¹⁶ Vgl. Jenny, *Das Staatsarchiv Graubünden in Landesgeschichtlicher Schau*, S. 155. Siehe hierzu auch Liniger, *Verwaltung in der Zerstreuung*.

erfasst worden waren.²¹⁷ Dass der Bundsbrief im dunklen und staubigen Archivkeller verloren ging, ist daher nicht weiter verwunderlich.

Erstaunlicherweise finden sich aber gerade in den 1630er Jahren die einzigen Spuren einer gemeinsamen bündnerischen Kanzleiregistratur.²¹⁸ So ließ der damalige Ratsschreiber Johannes Tschärner die Akteneingänge genau wie die Ausfertigungen fortlaufend chronologisch nummerieren und verband sie mit den entsprechenden Ziffern im gemeinsamen Ratsprotokoll der Drei Bünde. Die Kanzleiregistratur ermöglichte anhand der Aktenstücke, sich sofort über die diesbezüglichen Entscheide des Rats im Protokoll zu informieren, während umgekehrt die Registraturziffern im Protokoll gesuchte Dokumente mühelos auffindbar machten. Mit der chronologischen Registratur aller Landesakten und dem Rückbinden der Akten im Protokoll entstand in Bünden zum ersten Mal ein zentrales Referenz- und Verweisungssystem für räumlich getrennte Schriftstücke. Die Registratur machte es in Zeiten erhöhter diplomatischer Geschäfte möglich, zeitlich sich überlagernde Geschehnisse chronologisch zu ordnen und damit die fortlaufende Zeit der Landesgeschäfte sichtbar zu machen. Verschaffte das chronologische Ordnungsprinzip in den turbulenten Zeiten der 1630er Jahre Herrschaft in der und über die Zeit, so nahm die Ordnung der Dokumente und Urkunden im Archiv und in der Kanzlei in den folgenden Jahren aber wieder ab. Weder wurde die Registratur von Tschärners nachfolgenden Rats- und Gerichtsschreibern beibehalten, noch wurde sie permanent ins Archiv überführt. Sie verschwand nach dem Ende der *Bündner Wirren* im Jahre 1639, und mit ihrem Verschwinden kehrte auch die Unordnung zurück in die Churer Kanzlei und das dazugehörige Archiv.

Wie sich Ende 1683 herausstellte, befand sich der Bundsbrief tatsächlich da, wo man ihn vermutet hatte, aber aufgrund der Unordnung nicht finden konnte: im Dreibündearchiv zu Chur. Der Tag und das Prozedere des Schwurs konnten nun endlich festgelegt, die Bünde beschworen werden: In allen „Gemeinden der löblichen dreyen Pündten“, so verkündeten es die Bundeshäupter anlässlich einer außerordentlichen Zusammenkunft der Ratsboten am 4. Dezember in Chur, sollte „uff Sonntag den 6. Jenner, alten Calenders

²¹⁷ Jeder Bund verfügte jeweils über ein Archivschloss. Die Zugangsfrage zu den im Archiv lagernden Akten und Urkunden führte in Konfliktzeiten zwischen den Bünden immer wieder zu Spannungen. Aus Misstrauen gegenüber dem Churer Kanzler und der Stadt Chur als Aufbewahrungsstätte der wichtigsten Dokumente der Drei Bünde setzte der Graube Bund 1767 durch, dass die Archivtruhen mit einem weiteren Schloss, einem „Marrenschloss“, gesichert werden sollten. Da das Schloss in Chur hergestellt wurde, befürchtete der Graue Bund, dass womöglich weitere Schlüssel nachgemacht worden seien. Von der Vielschlüsslerei im Dreibündearchiv zu Chur berichtet Jenny, *Das Staatsarchiv Graubünden in Landesgeschichtlicher Schau*, S. 186 f.

²¹⁸ Vgl. die Bundesprotokolle zwischen 1623 und 1638 in StAGR, AB IV/1, Bd. 13–18, sowie die korrespondierenden Landesakten derselben Jahre unter A II/1.

1684 Jahrs, der Pundts- und dessen einverleibten Artikelbrieff, in allen Gemeinden der löblichen dreyen Pündten freymüetig geschworen werde[n].²¹⁹ Der Kurzfristigkeit des Schwurs und der winterlichen Bedingungen wegen sahen sich die drei Häupter veranlasst, das Verfahren abzuändern. So sei die Form des Schwurs, wie sie erleichtert feststellten,

zwar in dem Pundtsbrieff begriffen, dieweilen aber die kürtze der Zeit nit leiden mag das er uff solche weiss geschworen werde, haben wir diss mahl geordnet, wie verlauthen will, vor mahlen mehr beschechen seye, ds es folgender massen bescheche, ds namblich ds uff bestimmten tag, zwey männer von einer Gemeind in die ander gehen, den Eydt erneueren, und schweren machen sollend.²²⁰

Am Tag des Schwurs, dem 6. Januar 1684 alten Kalenders, sollten also die Gemeindeleute aus der Stadt Chur über die Gerichtsgrenze in die Gemeinde der Vier Dörfer ziehen, während sich umgekehrt zwei ausgewählte Männer aus den Vier Dörfern nach Chur begeben sollten, um den Eid zu erneuern und die Churer „schweren machen“. Diejenigen vom Oberengadin hatten sich, sofern es die Witterungsverhältnisse zuließen, über den Berninapass ins Puschlav zu begeben, die Puschlaver von der anderen Passseite her ins Oberengadin, die „von Fürstenau sollend schicken gen Ortenstein, und die von Ortenstein hingegen gen Fürstenauw“, solange, bis alle Gerichtsgemeinden der drei Einzelbünde sich gegenseitig geschworen hatten.²²¹

Die mächtigen Bundshäupter hatten die Rechnung aber ohne die Abgesandten der katholischen Gemeinden aus dem Grauen Bund gemacht. Baten die Landeshäupter die Gemeinden darum, dass das Schwurprozedere „werkstellig gemacht und nichts versäumt werde“, dass sich also die Gemeinden so schnell wie möglich gegenseitig schwören sollten, regte sich von Seiten der in Chur anwesenden Ratsboten der katholischen Gemeinden Widerstand. Das Bundesprotokoll von 1683 verzeichnet den Argwohn der Abgesandten aus den katholischen Gemeinden wie folgt:

Die anwesenden herren Rhatsbotten Catholischer Religion, habend zwahren sich auch zuo schwerung des pundtsbrieffs eingewilliget, zuo schwehruug des Artikelbrieffs aber, weilen selbig von geistlichen sachen rede, und tractiere, sich nit verstechen können, sonderen ihren ehrsamten gemeinden solches zuo hinder bringen in bedenken genommen.²²²

An Schwörtagen ließen die Bundshäupter in der Regel nicht nur den Bundsbrief von den Gemeinden beschwören, sondern auch etliche andere dem Schriftkorpus einverleibte Dokumente, so etwa den *Kesselbrief* von 1570 oder den *Artikelbrief* von 1526. Und gerade dieser „Artikkelbrieff“ gab im

²¹⁹ StAGR, AB IV/1, 1683, Bd. 44.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd.

²²² Ebd.

Frühjahr 1684 Anlass zu heftigen Diskussionen: Der Entschluss, den Artikelbrief zu beschwören, weckte Erinnerungen an ein für die katholischen Ratsboten äußerst schmerzvolles Ereignis, nämlich die politische Entmachtung des Churer Bischofs im Zuge der Bauernunruhen der 1520er Jahre. Angesichts der im Artikelbrief enthaltenen „geistlichen sachen“, so gaben die Ratsboten zu verstehen, müssten sie die Entscheidung der Bündniserneuerung zuerst „hinter sich bringen“, also ihren Gemeinden zur Billigung vorlegen. Den katholischen Gemeinden wurde eine Frist gesetzt, sie sollten ihren Entschluss „biss nechst künfftigen St. Thomas tag“, also bis zum 21. Dezember neuen Kalenders, mitteilen.²²³ Die Schwurzeremonie musste, sehr zum Missfallen der Bundshäupter, ein weiteres Mal verschoben werden.

Die beiden im Zuge der Bauernunruhen der 1520er Jahren aufgesetzten und als „Ilanzer Artikel“ bekannt gewordenen Artikelbriefe von 1524 und 1526 – sie werden neben dem Bundsbrief (1524) zu den grundlegenden Verfassungsurkunden der Drei Bünde gezählt – regelten im frühen 16. Jahrhundert brennende Fragen des Zusammenlebens.²²⁴ Auf Druck der revoltierenden Bauern entstanden, die auch nach der Beschwörung des Bundsbriefs 1524 weiterhin die Leistung von Zehnten und Gefällen verweigerten und 1525 gar damit drohten, den bischöflichen Hof in Chur zu stürmen, skizzieren die *Ilanzer Artikel* in wichtigen Punkten die Einflussphäre der Gemeinden und Bünde, bestimmen den Platz der Kirche innerhalb der Drei Bünden und schreiben Änderungen in der bäuerlichen Besitz- und Agrarstruktur fest.²²⁵ Von besonderer Tragweite waren die in den *Zweiten Ilanzer Artikeln* genannten Bestimmungen zur Stellung der Kirche: Zwar kodifizieren die Artikel keine Glaubenssätze, indem sie aber den Machtbereich des Churer Bischofs beschneiden und den bischöflichen Hof der örtlichen Gerichtsgewalt – der Gemeinde Chur – unterstellen, bahnten sie den Weg zur Ausdehnung der Reformation.²²⁶ So erlauben die *Ilanzer Artikel* den einzelnen Talgemeinden, ihre eigenen Prediger zu wählen oder abzusetzen. Die Gemeinden konnten damit selbst über die Wahl eines katholischen oder reformierten Geistlichen entscheiden.²²⁷ Nach 1526 waren die Drei Bünde daher geprägt durch das vertraglich geschützte Nebeneinander von katholischem und pro-

²²³ Ebd. „Ihnen [ist] bedeutet worden, ds sie biss nechst künfftigen St. Thomas tag ihr entschluss darüber eingeben sollendt.“

²²⁴ Vgl. Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 89–98, sowie Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 88–97, hier S. 89.

²²⁵ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 89 f.

²²⁶ Die einzelnen Artikel finden sich in Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 89–98. Zur Entstehungsgeschichte der Artikel vgl. Vassella, Oskar, *Die Entstehung der bündnerischen Bauernartikel vom 25. Juni 1526*, in: *Zeitschrift für schweizerische Geschichte* 21 (1940), S. 182–192.

²²⁷ Die betreffenden Stellen finden sich in Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 92 f.

testantischem Gottesdienst.²²⁸ Da sich eine Mehrheit der Gemeinden für die Reformation entschied, erlangten die reformierten Gemeinden in den 1530er Jahren entsprechend die Gemeindemehrheit im Bundstag. Daneben wog vor allem der Ausschluss des Bischofs aus den weltlichen Geschäften der Drei Bünde schwer.²²⁹ Ihm war es fortan versagt, Ämter in den Gemeinden zu besetzen, Bundsboten zu bestimmen und die Gemeinden in amtlichen Belangen zu beraten, also etwa die Gemeinden über anstehende Geschäfte und Probleme zu informieren und einen Tag für eine Versammlung der Gemeindeboten festzulegen. Dieses Recht sollte allein bei den Gemeinden und Bündnen liegen. Die politische Organisation der Drei Bünde unterstand nach 1526 in keiner Weise mehr der bischöflichen Gewalt.

Die Weigerung der katholischen Gemeinden, 1684 den gemeinsamen Bund zu beschwören, verdeutlicht die Flüchtigkeit und Fragilität des Sozialen in einer Gesellschaft in der Zerstreuung, die sich über Praktiken wie das Wiederbeschwören gemeinsamer Bünde organisiert und (re-) konstituiert. Mit dem Versuch, den Bund von 1524 zu bekräftigen und zu erneuern, gewannen auch die beiden dem Bundsbrief einverleibten Ilanzer Artikelbriefe und mit ihnen die umstrittenen Ereignisse, Konflikte und Zwistigkeiten, die sie bargen, wieder an Aktualität.²³⁰ Die versuchte Bündnisbeschwörung 1684 zeitigte – im Unterschied zum befriedenden Bundsschwur von 1574 – desintegrative Effekte, indem bestehende konfessionelle Differenzen aktiviert und so allererst zum Gegenstand von sozialen Aushandlungsprozessen gemacht wurden. Der Versuch, das Gemeinsame zu bestärken, gab Anlass zum Streit über das Wesen dieses Gemeinsamen selbst, darüber, was es hieß, in einem Bund zusammenzuleben. Die strittige Frage nach der Zugehörigkeit zum gemeinsamen Bund wurde erneut aufgeworfen: Wollten die katholischen Gemeinden einem Bund angehören, der die Ausübung der katholischen Religion einschränkte und benachteiligte? Sollten sie auf einen Brief schwören, der die Ausbreitung des reformierten Glaubens beförderte? Was während vorangehender Schwurepisoden kaum Anlass zu Diskussionen zwischen den Gemeinden gegeben hatte, was völlig selbstverständlich erschien, stellte das Zusammensein der Bundsgenossen gerade 1684 auf die Probe. Auch Wochen nach der Versammlung der Ratsboten in Chur und nach Ablauf der gesetzten Frist blieben die katholischen Gemeinden eine Antwort schuldig. Denn wie der Churer Kanz-

²²⁸ Vgl. Vasella, *Bauernkrieg und Reformation*, S. 50 f.

²²⁹ Zu den Ereignissen der 1520er Jahren und den in dieser Zeit aufgesetzten Briefen siehe die einschlägigen Werke von Oskar Vasella: Ders., *Geistliche und Bauern*, sowie ders., *Bauernkrieg und Reformation*.

²³⁰ Die katholischen Ratsboten knüpften eine andere Erinnerung an den Bundsbrief als die reformierten. Damit wurde an einer gemeinsamen Örtlichkeit ein geteiltes Gedächtnis offenbar, förderte das der Vergangenheit entzogene Dokument konkurrierende Erinnerungen zutage: an das Gemeinsame, den Bund, aber auch an das Trennende, den Riss, an das Gebrochene im Miteinander.

ler in beunruhigtem Ton im Frühjahr 1684 im Protokoll notierte, war trotz erneuter schriftlicher Aufforderung durch die Bundeshäupter „von der Herren Catholischen schriftliches noch nit eingelangt“.²³¹

Eine Gesellschaft in der Zerstreuung, so lässt sich mit Blick auf die Schwur-episode aus dem Jahr 1684 abschließend festhalten, funktioniert gerade dann, wenn sie das Gemeinsame über soziale Praktiken verfügbar und zugleich umstritten hält. So besteht die politische Bedeutung gesellschaftlicher Praktiken wie dem gemeinsamen Beschwören der Bünde darin, dass sie Formen des getrennten Zusammenlebens gestalten und zugleich jenen Ort der Teilung angeben, an dem die Frage der Zugehörigkeit zum Bund selbst strittig werden kann. Jede Erneuerung der Bünde, jeder Mediationsversuch geht mit der Möglichkeit einher, dass das Gemeinsame zwischen den zerstreuten Sozialverbänden erneut zum Gegenstand von Aushandlungsprozessen gemacht wird. Schwörtage oder Vermittlungen, so das abschließende Fazit, bezeichnen damit nicht nur eine Szene, in der die Bundsgenossen ihre Verbundenheit zum Ausdruck bringen und sichtbar machen, sondern immer auch jenen beunruhigenden Moment, da das getrennte Zusammenleben im Bund in seiner Selbstverständlichkeit in Frage gestellt wird und zu knirschen beginnt.

²³¹ StAGR, AB IV/1, 1684, Bd. 45.

III. Landammänner, Gouverneure, Patrone: Figuren politischer Macht

Im frühneuzeitlichen Graubünden sind nicht nur Kräfte am Werk, die Formen des getrennten Zusammenlebens begünstigen, sondern auch solche, die diesen Tendenzen hin zur gesellschaftlichen Zerstreuung und Verflüssigung dezidiert entgegenwirken: gesellschaftliche Zentralisierungs- und Verhärtungsvorgänge. So entsteht wie in anderen Frühneuzeitgesellschaften auch in den Drei Bünden im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts eine neue soziale Elite, die das politische *decision-making* an sich zieht und monopolisiert.¹ Es etabliert sich ein „Herrenstand“ (Färber) bestehend aus rund 26 großen Familienverbänden, der in Palazzi und Schlössern residiert, der über große, weitgestreute Ländereien verfügt, einen exklusiven Lebensstil pflegt, sich mit Adels- und Ritterschlössern schmückt und enge Beziehungen zu den besten Häusern Europas unterhält.² Trotz der dominanten Stellung, die die „Herren“ in Graubünden erlangen, bleibt ihre politische Macht aber lokal gebunden.³ Denn über die Vergabe der für die Stellung des Einzelnen so wichtigen politischen Ämter innerhalb der Drei Bünde befinden sich zentrale Institutionen wie etwa der städtische Rat, sondern geographisch verstreute alpine Talgemeinden.⁴ Die Mächtigen sehen sich daher gezwungen, sich mit der

¹ Nachdem im zweiten Hauptkapitel gesellschaftliche Zerstreuungsbewegungen in den Blick genommen wurden, wendet sich das nachfolgende Kapitel den parallel dazu wirksamen Konzentrationsbewegungen zu. Zur Elitenbildung in den Drei Bünden siehe Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*. Zur Elitenbildung im eidgenössischen Kontext vgl. Peyer, *Die Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, sowie Braun, Rudolf, *Das ausgehende Ancien Régime in der Schweiz. Aufriss einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1984.

² Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*.

³ Anders als in der Eidgenossenschaft vollzieht sich Elitebildung in den Drei Bünden nicht von einem politischen Zentrum, der herrschenden Stadt, aus, sondern vielmehr dezentral, ausgehend von den zerstreuten alpinen Talgemeinden. Zur Situation innerhalb der einzelnen Orte der Eidgenossenschaft vgl. Peyer, *Die Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, S. 44–74.

⁴ Während sich etwa in den eidgenössischen Städten die Machteliten in engem Zusammenspiel mit den sich herausbildenden zentralen Verwaltungsinstitutionen – dem „Kleinen Rat“ – langsam zu einem abgeschlossenen, quasi-aristokratischen Patriziat

jeweiligen Gemeinde zu arrangieren, sich dem Einspruch *beliebiger* Dorf- und Landleute auszusetzen. Sie müssen sich in den Dörfern zur Wahl stellen, müssen sich um die Gunst, um die Stimme und Unterstützung von Bauern bemühen, sich von den Landleuten und wahlberechtigten Korporationen anerkennen und bestätigen lassen. Nur so können sie ihre soziale und ökonomische Macht in politische umsetzen. Von der Funktionsweise politischer Macht unter den Bedingungen einer Gesellschaft in der Zerstreuung soll im Folgenden die Rede sein. Am Beispiel dreier für das frühneuzeitliche Graubünden charakteristischen politischen Figuren, dem Landammann, dem Gouverneur in den Untertanengebieten und dem Anführer großer Patronage-Gruppierungen, dem so genannten „Patron“, legt das Kapitel dar, wie politische Macht unter den Bedingungen einer Gesellschaft in der Zerstreuung ausgeübt und legitimiert, begrenzt und gehegt wird.

Um sich der Thematik zu nähern, wirft das Kapitel zunächst einen Blick auf den „Bündner Herrenstand“.⁵ Es konturiert überblicksartig den Aufstieg der großen Bündner Familien im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts und legt dar, wie es ihnen gelang, bis ins frühe 17. Jahrhundert in Graubünden eine herrschende Stellung zu erlangen. Was es aus Sicht der sozialen Eliten bedeutet, auf die lokalen Talverbände bezogen zu bleiben, wird in einem zweiten Schritt erläutert. Das spannungsgeladene Verhältnis zwischen „Gemeinen“ und „Herren“, wie es eine Gesellschaft in der Zerstreuung kennzeichnet, beleuchtet das Kapitel exemplarisch anhand von kommunalen Einsetzungsritualen. Am Beispiel von Amtseinsetzungsritualen aus dem Engadin, in deren Verlauf der künftige Gemeindevorsteher, der Landammann, zunächst aus der Gemeinde verbannt wird, um dann, als Fürst verkleidet, in die Gemeinde zurückzukehren, wo er rituell entkleidet und als „nackter Herrscher“ ins Amt eingesetzt wird, lässt sich auch auf der Ebene der rituellen Praxis zeigen, wie die Gemeinde danach trachtet, die politische Macht ihrer höchsten Amtsträger zu hegen. Einsetzungsrituale geben Aufschluss über das verwickelte Verhältnis einer Gesellschaft in der Zerstreuung zur politischen Macht. Die Delegation von politischer Macht ist stets an Mechanismen gekoppelt, die diese an ihrer Stabilisierung und Verstetigung hindern. Eine Gesellschaft in der Zerstreuung, so lässt sich in diesem Zusammenhang konkretisieren, wird durch kollektive Abwehrmechanismen bestimmt, durch Mechanismen, die die Entstehung stabiler politischer Machtverhältnisse zu verhindern trachten.

formieren, ist die Macht des „Bündner Herrenstands“ an das Lokale gebunden, sie ist von der Gemeinde abhängig. Vgl. zur Situation innerhalb der Städteorte ebd.

⁵ Den führenden Familien der Drei Bünde gelingt es, die wichtigsten politischen Ämter in den Drei Bünden im Laufe des 16. Jahrhunderts fast vollständig zu monopolisieren. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 6 f. Siehe auch ders., *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 116–119.

Das Kapitel geht dann den Effekten nach, die solche Abwehrmechanismen in den gemeinsam von den Bündner Gemeinden verwalteten Untertanengebieten zeitigen. Es zeigt sich, dass die Verpflichtung der sozialen Eliten, im Tausch für eines der einträglichen Veltlinerämter der Gemeinde eine Gegenleistung in Form einer Amtgebühr zu erbringen, in den Untertanenlanden die Entstehung eines herrschaftlichen Abschöpfungssystems begünstigt. Der intensivierte herrschaftliche Zugriff der Bündner Gouverneure auf die Untertanen und die Abschöpfungsökonomie im Veltlin bereiten dabei nicht nur den Boden für den berühmten „Veltliner Mord“ von 1620, er befördert auch innerhalb der Drei Bünde die Formation einer Schicht herrschaftserprobter, in kurzer Zeit zu großem Reichtum gelangter „großer Herren“.

In einem letzten Schritt wird dargelegt, wie die mächtigsten Politiker des Landes, die „großen Herren“, um erfolgreich Machtpolitik zu betreiben, auf die Dienste von Klienten angewiesen sind. Dem Lebensweg Herkules' von Salis (1566–1620) folgend, eines Vertreters aus der Bündner Führungsschicht, der in jungen Jahren trotz seiner familiären Herkunft den Sprung in ein politisches Amt in seiner Heimatgemeinde zunächst verpasst, um dann doch binnen kürzester Zeit zu einem der einflussreichsten Politiker aufzusteigen, wird nach den (Um-) Wegen gefragt, die in einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung an die Macht führen. Wie sich beispielhaft am Werdegang des mächtigen Politikers Herkules von Salis demonstrieren lässt, kann man auch als „Herr unter Bauern“ mit Hilfe geschickter lokaler Klientelpolitik erfolgreich Machtpolitik betreiben. Man braucht dazu fähige lokale Mittelsmänner, die, wie etwa die reformierte Predigerschaft, über die nötigen kulturellen Kompetenzen verfügen, um Unterstützung vor Ort in den verstreuten Gemeinden für die mächtigen „Patrone“ zu mobilisieren.

1. Neue lokale Autoritäten:

Der Aufstieg der großen Bündner Familien

In Graubünden entstand nach dem Machtverlust der alten Feudalgewalten am Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit eine neue soziale Führungsschicht bestehend aus rund 26 großen Familienverbünden.⁶ Dieser von der historischen Frühneuzeitforschung als „Bündner Herrenstand“ bezeichneten Talschaftselite gelang es im Laufe des 16. Jahrhunderts, innerhalb der Gemeinden und Talschaften eine alles dominierende Stellung zu erlangen.⁷

⁶ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*. Färber zählt 40 Familien zum „Herrenstand“.

⁷ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 10.

Die Vormachtstellung der weitverzweigten Familien beruhte dabei nicht so sehr auf geburtsständischer Herkunft, sondern vielmehr auf dem in allen möglichen Geschäften erworbenen Reichtum sowie auf der Fähigkeit, mit Hilfe dieser verfügbaren Kapitalien die Distribution von Macht, Befugnissen und Ämtern innerhalb der Drei Bünde zu kontrollieren.⁸ Über Praktiken wie Patronage und Ämterkauf sicherten sich die Eliten ausgehend von ihren Gemeinden den Zugang zu den zentralen Institutionen der Drei Bünde (Bundstag, Beitag) und damit zu lukrativen Stellen in der Diplomatie und im Gesandtschaftswesen.⁹ Bis zum frühen 17. Jahrhundert entstand so eine kleine Schicht wohlhabender „Herren“, die in Palazzi, Burgen und Schlösser residierte, einen herrschaftlich-adligen Lebensstil pflegte und sich, unterstützt von der lokalen Klientel, regelmäßig in hohe, finanziell einträgliche politische Ämter wählen ließ.¹⁰

Soziale Zusammensetzung

Das frühneuzeitliche Graubünden verfügte zahlenmäßig über eine breite soziale Führungsschicht. Wie Paul Eugen Grimm und Silvio Färber in ihren Studien dargelegt haben, traten im 16. Jahrhundert insgesamt an die 50, im 17. Jahrhundert an die 40 führende Familien hervor.¹¹ Davon übernahmen rund 26 Familien eine führende Rolle in beiden Jahrhunderten. Diese über ganz Graubünden verteilten, weitverzweigten Familien bildeten bis ins

⁸ Vgl. ebd. Siehe auch ders., *Politische Ereignisse und Kräfte im 17. und 18. Jahrhundert*.

⁹ Siehe hierzu Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 17–153.

¹⁰ Solche gesellschaftlichen Intensivierungs- und Konzentrationsprozesse von Reichtum und Macht werden von der Forschung unter dem Terminus der „Aristokratisierung“ zusammengefasst. Zum Abschließungsprozess der eidgenössischen Führungsschichten vgl. die weiterhin maßgebliche Studie von Peyer, Hans Conrad, *Die Anfänge der schweizerischen Aristokratien*, in: Messmer, Kurt und Hoppe, Peter (Hg.), *Luzerner Patriziat. Sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Studien zur Entstehung und Entwicklung im 16. und 17. Jahrhundert*, Luzern 1976, S. 1–28. Ferner Pfister, Ulrich, *Politische Eliten im frühneuzeitlichen Zürich*, in: Niederhäuser, Peter (Hg.), *Alter Adel – neuer Adel? Zürcher Adel zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit*, Zürich 2003, S. 211–230. Für die Drei Bünde Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, sowie ders., *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*.

¹¹ Vgl. die Übersichtskarte in Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 256. Für das 17. Jahrhundert siehe Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 10. Der zeitgenössische Geschichtsschreiber Hans Ardüser spricht in seiner Rätischen Chronik aus dem frühen 17. Jahrhundert von rund 170 vortrefflichen Geschlechtern, der Chronist Fortunat Sprecher um 1617 gar von 400 vornehmen Familien. Zum Vergleich: In Glarus wurden im 16. Jahrhundert rund 20 an den höchsten Ämtern beteiligte Familien gezählt, von denen sieben einen eigentlichen Aristokratenkern bildeten.

19. Jahrhundert den Kern des „Bündner Herrenstands“.¹² Über vielfältige Heiratsbeziehungen miteinander verbunden, dominierten sie das soziale und politische Geschehen in den Gemeinden und Talschaften der Drei Bünde.¹³ Sie standen über die Grenzen der Drei Bünde hinaus in großem Ansehen und unterhielten Beziehungen zu den besten Häusern Europas. An der Spitze des „Bündner Herrenstands“ standen die Salis, die aus dem Bergell stammten, und die Planta, die ihren Familiensitz im Oberengadin, in Zuoz, hatten.¹⁴ Als alte churbischöfliche Vasallen konnten beide Familien ihre herrschende Stellung innerhalb ihrer Talschaften auch nach dem Bedeutungsverlust der Churer Bischöfe erhalten und ausbauen. Die beiden Familien verzweigten sich schon früh über ganz Graubünden und kontrollierten so den Zugang zu allen wichtigen Ämtern und Funktionsstellen der Drei Bünde.¹⁵

Der soziale Aufstieg der neuen Elite verlief parallel zum Niedergang der alten dynastischen Geschlechter im 15. und 16. Jahrhundert.¹⁶ So verschwand der Feudaladel im Zeitraum zwischen 1450 und 1500 mittel- und machtlos von der Bühne der Geschichte Graubündens.¹⁷ In die Fußstapfen der Feudalgewalten traten neben den habsburgischen Herzögen aus dem Tirol, die besonders im Zehngerichtenbund dem Feudaladel gehörende Rechte und Besitztümer aufkauften, sowie den alten bischöflichen Vasallenfamilien eine Gruppe von Bürger- und Bauernfamilien. Während im Zehngerichtenbund und in den Hinterrheintälern besitzende Bauernfamilien an die Stelle der al-

¹² Vgl. Färber, Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 10. Zum Kreis der Oberschicht gehörten des Weiteren: Albertini, Bavier, Beeli, Brügger, Buol, Capol, Castelberg, Cleric, Enderlin, Florin, Gugelberg, Guler, Jecklin, Juvalta, Latour, Menhardt, à Marca, Masella, Molina, Mont, Montalta, von Moos, Paravicini, Pellizari, Pestalozzi, Raschèr, Rosenroll, Ruinelli, Scandolera, Scarpatetti, Schauenstein, Schmid, Schorsch, Sprecher, Schwartz, Travers, Tschanner und Wietzel.

¹³ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*. Siehe auch Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*. Sei es als Landammann, Geschworener, Notar, Gerichtsschreiber, Kirchenoberer, Gesandter, Friedensrichter, als Verwaltungsbeamter im Veltlin, als Söldnerführer, Hauptmann oder Offiziere – die Familien kontrollierten alle wichtigen politischen Ämter der Drei Bünde.

¹⁴ Biographische Angaben zu den beiden Familien u.a. bei Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 211 f., sowie 216 f. Siehe auch Salis, von, in: Neue Deutsche Biographie 22 (2005), S. 373–375, sowie Planta, Peter Conradin von, *Chronik der Familie von Planta nebst verschiedenen Mittheilungen aus der Vergangenheit Rhätiens*, 1892. Vom sozialen Aufstieg der Salis und Planta schreibt auch Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 43–69.

¹⁵ Sie besaßen wichtige Zweiglinien in allen großen Gemeinden der Drei Bünde.

¹⁶ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 14–21, sowie Färber, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 116–118.

¹⁷ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 11 f. Dazu zählten die Grafen von Toggenburg und Werdenberg-Sargans, die Grafen von Sax-Misox sowie die Herren von Brandis und Matsch.

ten Feudalgewalten traten, übernahmen im Gotteshausbund alte Ministerialgeschlechter die durch den weltlichen Machtverlust der Churer Bischöfe vakant gewordenen Führungspositionen.¹⁸ Insgesamt rekrutierte sich rund ein Drittel der neuen rhätischen Elite aus den ehemaligen churbischöflichen Ministerialen. In ihrer Rolle als niedere bischöfliche Beamte hatten diese gebildeten Familien bereits vor dem 16. Jahrhundert wichtige Verwaltungsaufgaben in den Talschaften übernommen.¹⁹ Durch die geschickte wirtschaftliche und politische Anpassung an die veränderten Verhältnisse konnten sie ihre privilegierte gesellschaftliche Stellung erhalten.

Die anderen zwei Drittel der neu aufsteigenden Geschlechter setzen sich aus besitzenden Bürger- und Bauernfamilien zusammen, die über ihre Rolle als Gemeindevorsteher sowie über militärische Führerschaft zur Zeit der „Mailänderkriege“ zwischen 1470 und 1530 zu Vermögen und Ansehen gelangt waren.²⁰ Sie hatten sich in den politischen Umbruch- und Unruhezzeiten verdient gemacht und sich so Ansehen und Macht verschafft.²¹ Eine dritte Gruppe bildeten schließlich die führenden Bürger der als Umschlagplatz im Handelsverkehr zwischen Italien und dem deutschen Raum bedeutenden Kleinstadt Chur sowie die nach der Besetzung des Veltlins im Jahr 1512 zugewanderten vornehmen Familien aus den italienischen Untertanengebieten.²² Zusammengenommen bildeten diese Familien bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine weitgehend gefestigte soziale Oberschicht. Der Kreis des „Herrenstands“ änderte sich bis ins 19. Jahrhundert kaum: Nach 1600 stiegen nur noch einige wenige Familien auf.²³

Die Familien bauten im Laufe des 16. Jahrhunderts zunächst ihre Position innerhalb ihrer Heimatgemeinden und -talschaften aus. Im Bergell etwa verdrängten die Salis aus Soglio im 16. Jahrhundert erfolgreich die mit ih-

¹⁸ Vgl. ebd., S. 13.

¹⁹ Die ehemaligen Ministerialen der Salis und Planta konnten ihre privilegierte gesellschaftliche Stellung durch die geschickte wirtschaftliche und politische Anpassung an die veränderten Verhältnisse auch nach dem Machtverlust des Churer Bischofs erhalten. Sie hatten sich nicht nur zum richtigen Zeitpunkt auf die Seite der Bauernbewegungen des frühen 16. Jahrhunderts geschlagen, ihnen war es auch gelungen, ihre verloren gegangenen Privilegien weitgehend zu kompensieren. Zur Rolle der alten Ministerialgeschlechter in der Bauernbewegung siehe u.a. Fehr, Hans-Jörg, *Die Freiheitsbewegung im Oberengadin*, in: Bündner Monatsblatt (1974), S. 49–79, hier v.a. S. 59–74.

²⁰ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 18–21.

²¹ Vgl. ebd., S. 17–21. Alle Familien, die bereits vor dem 16. Jahrhundert in Erscheinung traten, waren ehemalige bischöfliche Vasallen. Siehe hierzu Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 43–51.

²² Vgl. Färber, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 116.

²³ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 40 f. So unter anderem die Churer Stadtbürger- und Stadtschreiberfamilie Cleric sowie die in fremden Diensten erfolgreichen Saluz aus dem Unterengadin.

nen konkurrierenden Familien aus der oberen Talhälfte.²⁴ Vom Stammsitz aus kontrollierten sie in der Folge die gesamte Talschaft. Das Oberengadin wurde zu großen Teilen von den Planta von Zuoz aus kontrolliert.²⁵ Grundlagen ihrer Macht bildeten dabei nicht nur der Reichtum und Besitz, sondern auch etliche Orts- und Familienprivilegien, die den Zerfall der Feudalordnung überdauert hatten. Die Planta erreichten im 16. Jahrhundert unter anderem, dass die lange Zeit vom Churer Bischof gewährten und im Zuge der Loskauf- und Freiheitsbewegung erloschenen alten Privilegien wiederum bestätigt wurden.²⁶ Im Jahr 1566 wurde ihnen das Recht zugesprochen, sofern der höchste Amtmann der Gemeinde nicht bereits ein Planta war, immer den Statthalter stellen zu dürfen. Zum Dorfmeister von Zuoz durfte nur ein Planta gewählt werden und im Gericht musste ebenfalls immer ein Planta Einsitz nehmen.²⁷ Obwohl wie in fast allen Bündner Gemeinden auch im Oberengadin die lokalen Ämter alle ein bis zwei Jahre neu vergeben wurden, schafften es nur vier weitere Familien, in Ämter gewählt zu werden.²⁸ Auch in der zweiten Oberengadiner Gemeinde, in Ob Fontana Merla, gelang es einem Planta-Zweig, den Planta-Samaden, sich als führende Familie zu etablieren.²⁹ Führend traten Planta-Zweige auch im unteren Teil des Engadins auf. Dort kontrollierten Angehörige der Planta-Wildenberg aus Zernez weitgehend den Zugang zu Ämtern und Funktionsstellen.³⁰

In Churwalden waren es die Buol, die die Gemeinde kontrollierten. Sie stellten im 17. Jahrhundert über 50 Jahre lang den Landammann des Gerichts.³¹ Ebenso einflussreich waren die Schorsch in Rheinwald, wo zwei Mitglieder der Familie nicht weniger als 41 Jahre lang das höchste Gemeindegamte ausübten. Auch den Gemeinden Gruob mit der einflussreichen Nachbarschaft Ilanz (Schmid von Grüneck), in Flims (Capol), in Thusis (Rosenroll), in Lugnez (Mont), in Schiers (Salis-Seewis, Salis-Grüsch, Enderlin), in den Vier Dörfern (Salis-Zizers, Salis-Igis), in Ortenstein (Jecklin, Travers, Buol, Caviezel), Disentis (Latour, Castelberg, Florin), Davos (Guler, Buol, Sprecher, später auch die Salis) oder Chur (Bavier, Beeli, Tschärner, Cleric, Raschèr) errangen einzelne Familien im Laufe des 16. Jahrhunderts gesell-

²⁴ Vgl. zur Rolle der Salis im Bergell ebd., S. 63–67.

²⁵ Zur Situation im Oberengadin siehe ebd., S. 43–58.

²⁶ Vgl. ebd., S. 48.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. ebd. Dazu gehörten die Familien Travers, Juvalta, Schucan und Raschèr.

²⁹ Vgl. ebd., S. 55–58. Die wohlhabenden Salis-Samaden, ein Zweig der Salis-Familie aus dem Bergell, sowie die Curtin und Juvalta versuchten vergeblich, die dominante Stellung der Planta zu brechen.

³⁰ Zur Stellung der Planta aus Zernez vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 264–270, sowie 249–261.

³¹ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 81.

schaftliche Führungspositionen.³² Einzig in kleinen, geographisch peripheren und politisch marginalen Gemeinden gestalteten sich die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Frühen Neuzeit ausgeglichener. Viele verschiedene Familien konnten hier einen Amtmann oder einen Richter stellen.³³ Dass sich dort keine geschlossene Führungsschicht herausbildete, lag an der politischen Stellung der Gemeinden innerhalb des Gesamtverbunds der Drei Bünde. Größere Gemeinden und Nachbarschaften wie Chur, Davos, Ilanz, Bergell, Oberengadin, Ortenstein, Rhäzüns, Disentis, Rheinwald oder Churwalden genossen gewisse Vorrechte bei der Wahl hoher Ämter.³⁴ Sie kamen bei der Ämtervergabe nicht nur häufiger zum Zug, sondern vergaben auch die prestigeträchtigeren Ämter. Während kleinere Gemeinden und Nachbarschaften nur alle paar Jahrzehnte auf ein niederes Amt in den Untertanengebieten hoffen konnten, kamen die größeren regelmäßig zum Zug.

Vermögen und Besitz

Der bündnerische „Herrenstand“ lebte von Einkünften aus dem Soldgeschäft, der diplomatischen Tätigkeit, aus dem herrschaftlichen Grundbesitz, aus Kredit- und Handelsgeschäften sowie, verstärkt seit Mitte des 16. Jahrhunderts, aus politischen Ämtern.³⁵

Maßgeblich zur Formation des „Bündner Herrenstands“ trug der in der zweiten 16. Jahrhunderthälfte von außen einsetzende Zufluss ökonomischer und symbolischer Ressourcen bei.³⁶ Dank der auf dem Gebiet der Drei Bünde gelegenen und zwischen Norditalien, Österreich und Süddeutschland vermittelnden Alpenpässe hatten die Bündner seit jeher diplomatische und ökonomische Beziehungen zu den umliegenden Herrschaften unterhalten.³⁷ Zu Be-

³² Vgl. ebd., S. 81–85.

³³ Vgl. ebd. So etwa im Puschlav, in Schams oder in Ramosch.

³⁴ Vgl. ebd. Zu den Privilegien einzelner großer Gemeinden und dem Verfahren der Ämtervergabe siehe auch Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 262–279.

³⁵ Einkünfte einer Bündner Familie setzten sich im späten 16. Jahrhundert unter anderem aus Zinsen, Zehnten, Zöllen, aus Sold, Pensionen und Geschenken, dann aus Bußgeldern aus den Gemeindeämtern, aus Vogteieinnahmen und aus den Geldern der Veltlinerämter zusammen. Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 29.

³⁶ Vgl. ebd. Die Frühneuzeitforschung betont die Bedeutung, die die zunehmende Außenverflechtung im 16. Jahrhundert bei der Formation der Eliten sowohl in der Eidgenossenschaft wie auch in den Drei Bünden gespielt hat. Siehe hierzu u.a. Groebner, Valentin, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Konstanz 2000, S. 136–166.

³⁷ Zur Außenorientierung der Drei Bünde vgl. Bundi, Martin, *Die Aussenbeziehungen der Drei Bünde*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, S. 173–202, hier v.a. S. 177–187.

ginn des 16. Jahrhunderts gewannen diese Beziehungen immer mehr an Bedeutung: Die militärische Besetzung des strategisch wichtigen Veltlins 1512 sowie die steigende Nachfrage der europäischen Großmächte nach Söldnern ließ die Drei Bünde zu einem begehrten Allianzpartner im ostalpinen Raum aufsteigen.³⁸ Im Verlauf der Frühen Neuzeit kamen die Drei Bünde so mit ganz Europa ins Geschäft, wobei neben der Eidgenossenschaft und Frankreich vor allem auch Spanisch-Mailand und Venedig wichtige Partner darstellten.³⁹ Den gemeinsam nach außen auftretenden Bündner Gemeinden gelang es dabei, den europäischen Mächten günstige Allianzverträge abzutrotzen, welche ihnen gute Konditionen im Soldgeschäft sicherten und zu stetigen Zahlungen von Bündnisgeldern, so genannten „Pensionen, Jahr- oder Dienstgeldern“, verhalfen.⁴⁰ Davon profitierten vor allem die Bündner Führungsschichten. Ihnen eröffneten sich Zugänge zu neuen Einkommensquellen: lukrative Soldverträge, Offiziersstellen, Pensionengelder, Gold- und Silbergeschenke für geleistete Mittlerdienste, Ritter- und Adelstitel im Falle von zustande gekommenen Bündnisschlüssen und Allianzverträgen, gewährte Handelsvorteile und Zollerleichterungen. Pensionengelder flossen zunächst im Zusammenhang mit den *Mailänderkriegen* (1494–1559) von Mailand her, später sodann im Wettbewerb zueinander auch von Frankreich, Habsburg-Spanien und Venedig an die Bündner Führungsriege.⁴¹ Der Zufluss von auswärtigem Geld nahm dabei besonders in politischen Krisenzeiten zu und erreichte einen Höhepunkt an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, als sich die Großmächte verstärkt für die Drei Bünde als militärischer und strategischer Bündnispartner bemühten. Die besonders von Frankreich jährlich überwiesenen Geldsummen ermöglichten einigen weniger begüterten Familien den Aufstieg in die Elite des Landes.⁴²

³⁸ Zur strategischen Lage der Drei Bünde vgl. ebd.

³⁹ Vgl. ebd., S. 180 f.

⁴⁰ Unter Pensionen versteht Valentin Groebner „offizielle (wenn auch oft vertraulich gehandhabte), regelmäßige und vertraglich festgelegte Zahlungen von auswärtigen Höfen an die eidgenössischen Oberschichten“ (Ders., *Gefährliche Geschenke*, S. 159 f.). Sie wurden sowohl an Einzelpersonen überwiesen wie auch an ganze Körperschaften. Die Drei Bünde bezogen seit 1509 von Frankreich her vertraglich geregelte Zugangsgebühren für die Söldnerwerbung. Pensionen konnten dabei unter einer Vielfalt von Benennung erscheinen: als Aufmerksamkeit an einflussreiche Amtsinhaber, als Verbindungs- und Botengeschenk, als jährlich fällige Anerkennung für geleistete Dienste, für gelieferte Informationen oder als Zugangsgebühr für Söldnerwerbung. Vgl. ebd., S. 189 f.

⁴¹ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 167 f. Trotz eines 1500 erlassenen und mehrfach von den Ratsherren bestärkten Verbots bezogen die Bündner Eliten im 16. Jahrhundert regelmäßig beträchtliche Geldsummen oder wertvolle Geschenke von auswärtigen Höfen und Funktionsträgern.

⁴² Vgl. ebd., S. 168. So etwa die Capaul oder Castelberg. Dank der vom französischen König überwiesenen Summen, die jährlich bis zu mehrere Hundert, manchmal mehrere Tausend Gulden betragen konnten, konnten sich die beiden Familien bis zur

Eng mit den Pensionen verbunden waren die fremden Kriegsdienste.⁴³ Besonders die Salis traten als Hauptleute in fremden Diensten führend in Erscheinung. Sie waren nach 1550 unter anderem in französischen, österreichischen, spanischen, venezianischen, mailändischen und piemontesischen Heeren als Söldnerführer tätig. Ihre Tätigkeit als Soldherren und Militärunternehmer im Geschäft mit den alpinen Kriegern verschaffte den Salis große Verdienste und gelegentlich Erhebungen in den Ritterstand sowie Adelstitel.⁴⁴ Abgesehen von den Salis begaben sich Angehörige der besten Bündner Familien aber nur selten in fremde Dienste. So dienten von den mächtigen Planta-Zweigen nur vereinzelt Söhne als Offiziere in fremden Regimenten.⁴⁵ Bei ihren weniger begüterten Verwandten hingegen spielten Einkünfte aus militärischen Tätigkeiten eine bedeutende Rolle. Über die in fremden Regimenten geleisteten Offiziersdienste gelangten sie in kurzer Zeit zu Ansehen und Reichtum.⁴⁶

Große Gewinne zogen die Bündner Eliten nicht zuletzt aus dem über ganz Graubünden gestreuten, in der zweiten 16. Jahrhunderthälfte schnell wachsenden landwirtschaftlichen Grundbesitz.⁴⁷ So hatten einige Familien durch Erbschaft, durch Kauf und durch Belehnung seitens des Bischofs bereits früh weitgestreute Ländereien erworben, die sie gewinnbringend verpachteten. Der Besitz der reichen Familien in den Dörfern umfasste dabei sowohl große Flächen an Ackerland wie auch zahlreiche Sommerweidrechte für die Kühe. So besaß etwa allein die Familie Planta in der Umgebung von Zuoz im späten

Mitte des 16. Jahrhunderts als dominante Kräfte des Vorderrheintals (Disentis/Ilanz) etablieren.

⁴³ Vgl. ebd., S. 166 f. Siehe im Allgemeinen zum Reislauf in der Frühen Neuzeit Baumann, Reinhard, *Landsknechte. Ihre Geschichte und Kultur vom späten Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg*, München 1994; Bory, Jean-René, *Die Geschichte der Fremddienste*, Neuchâtel/Paris 1980; Furrer, Norbert (Hg.), *Gente ferocissima. Solddienst und Gesellschaft in der Schweiz (15.–19. Jahrhundert)*, Festschrift für Alain Dubois, Zürich/Lausanne 1997; Groebner, Valentin, *Körper auf dem Markt. Söldner, Organhandel und die Geschichte der Körpergeschichte*, in: *Mittelweg 36*, Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 6 (2005), S. 69–84; Meyer, Werner, *Eidgenössischer Solddienst und Wirtschaftsverhältnisse im schweizerischen Alpenraum um 1500*, in: *Militär und ländliche Gesellschaft in der frühen Neuzeit*, hg. von Stefan Kroll und Klaus Krüger (Herrschaft und soziale Systeme in der frühen Neuzeit, Bd. 1), Münster/Hamburg/London 2000, S. 23–39; Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, hier v.a. S. 66–74.

⁴⁴ Zur Kriegstätigkeit der Salis vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 216 f. Siehe auch Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 65 f.

⁴⁵ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 353 f.

⁴⁶ Vgl. ebd.

⁴⁷ Im Unterschied zu anderen Gegenden des vormodernen Europas lässt sich für das Gebiet der Drei Bünde im 16. Jahrhundert eine außerordentlich starke Beanspruchung von mittelalterlichen Burganlagen feststellen. Fast alle großen Bündner Familien besaßen Burgen oder steinerne Häuser, so genannte „Palazzi“.

16. Jahrhundert 117 Alprechte und damit rund ein Zehntel aller Alprechte des Dorfes.⁴⁸ Neben dem breit gestreuten Landbesitz gehörten den Planta wie auch den Salis diverse Burgen und Schlösser. Im Zuge der Ausbreitung ihrer Zweige über weite Teile Bündens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erwarben sie zahlreiche Burgen, die Salis etwa in Vicosoprano den Salis-Turm, im Domleschg das Schloss Rietberg und in der Bündner Herrschaft die Burg Wynegg.⁴⁹ Die Planta besaßen neben den großen Wohntürmen in Zuoz unter anderem das Schloss Wildenberg in Zernez, ansehnliche Palazzi in Ardez, Ftan und Samaden sowie einen „Tuor“, einen Wohnturm in Susch. Investitionen in Bodenressourcen nahmen gerade in der zweiten 16. Jahrhunderthälfte infolge der privaten Vermögensbildung markant zu.⁵⁰

Handelsgeschäfte erwiesen sich vor allem für die an den zentralen Transitstrecken gelegenen Familien als wichtige Einkommensquelle.⁵¹ Neben den Tschärner, die sich als Spediteure in Chur einen Namen gemacht hatten, zeichneten sich insbesondere Familien aus den verkehrstechnisch günstig gelegenen Talschaften wie dem Bergell, dem Domleschg und Oberhalbstein durch eine rege Handelstätigkeit aus. Ihr Vermögen verdankte sich zu großen Stücken dem Ertrag aus dem Warenverkehr und dem Transport alpiner Handelsgüter sowie den von ihnen geführten Wirtshäusern entlang der Strecke. Die führenden Familien aus dem italienischsprachigen Bündner Südtal Bergell pflegten zudem enge Handelsbeziehungen in die nahegelegenen Handels- und Verkehrszentren Mailand und Venedig, wo sie, wie die Salis, teils Zoll- und Handelsprivilegien genossen.⁵²

Einen immer größeren Anteil an der privaten Güterhäufung stellten Einnahmen aus der politischen Ämtertätigkeit.⁵³ Nur wer ein hohes Amt innerhalb einer Gemeinde besetzte, hatte Zugang zu den zentralen Institutionen der Drei Bünde, den Bunds- und Beitagen, sowie, davon ausgehend, zu Gesandtschaften und Offiziersstellen. Frühneuzeitliche Ämter waren bekanntlich einträgliche Pfründe: Wer etwa als Landammann an der Spitze einer Talgemeinde stand, vertrat seine Gemeinde nicht nur an den Bundstagen, er konnte sich auch für diplomatische Missionen sowie für die äußerst lukrati-

⁴⁸ Vgl. Boringhieri, Paolo, *Geschlechter und Gesellschaft des alten Zuoz im Spiegel des Estims des 16. Jahrhunderts*, in: Bündnerisches Monatsblatt (1983), S. 165–198, hier S. 174f.

⁴⁹ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 52.

⁵⁰ Der Planta-Zweig aus Zernez avancierte im frühen 17. Jahrhundert zur dominanten Linie der Planta in Graubünden.

⁵¹ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 35–42. Siehe auch Hilfiger, *Handwerk und Gewerbe, Verkehr und Handel*.

⁵² Vgl. Hilfiger, *Handwerk und Gewerbe, Verkehr und Handel*, S. 67–69.

⁵³ Vgl. zur Ämtertätigkeit Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 17–42.

ven und prestigeträchtigen Landesämter in den Bündner Untertanengebieten bewerben. Während Gesandtschaften den Weg zu rentablen Sold- und Handelsgeschäften, manchmal gar zu Ritter- und Adelstitel ebneten, versprachen die Verwaltungsstellen im Veltlin neben sozialem Prestige hohe finanzielle Gewinne.⁵⁴

Räumliche Verteilung

Da die politischen Ämter in den Drei Bünden nicht von einer Zentralinstanz, sondern von den einzelnen Gemeinden vergeben wurden, hatten sich die führenden Familien schon früh auf das gesamte Gebiet der Drei Bünde verteilt.⁵⁵ Um möglichst oft in hohe Ämter gewählt zu werden, ließen sie sich durch Heirat und durch käuflichen Erwerb von Bürgerrechten im Laufe des 16. Jahrhunderts in einer Vielzahl unterschiedlicher Gemeinden nieder.⁵⁶ So verzweigten sich etwa die Planta von ihrem Stammsitz in Zuoz aus auf neun Gemeinden. Die Salis gründeten Mitte des 16. Jahrhunderts Linien in Samaden, in Grüşch, in Maienfeld, Malans, Marschlins und Zizers sowie in der Stadt Chur.⁵⁷ Nicht jede Gemeinde zog dabei gleichermaßen das Interesse der großen Familien auf sich. So übten neben Zuoz im Oberengadin insbesondere die Bundshauptorte Chur, Ilanz und Davos, daneben aber auch einflussreiche Gemeinden wie Maienfeld, Disentis, Ortenstein und Oberhalbstein große Anziehungskraft aus.⁵⁸ In der Kaufmannsstadt Chur, Hauptort des Gotteshausbunds und regelmäßiger Tagungsort der Bunds- und Beitage, waren bis um 1600 zwölf der 26 großen Familienverbände mit einer oder mehreren Linien vertreten.⁵⁹ Gleiches galt für Davos, wohin sich bis zum späten 16. Jahrhundert alle wichtigen Geschlechter des Zehngerichtenbunds verzweigt hatten.⁶⁰ Die Verzweigung der großen Familien resultierte insgesamt in einem ganz Graubünden umspannenden Geflecht mannigfaltiger Verwandtschafts- und Schwägerschaftsbeziehungen.⁶¹ Dank der Streuung der Familiensegmente wurden etwa Angehörige der Planta im späten 16. Jahrhundert aus nicht weniger als acht großen Gemeinden in die für die soziale

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Siehe hierzu die Überblickskarte in Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 256 f.

⁵⁶ Die Ausbreitung der Elitefamilien wird beschrieben in ebd., S. 175–179. Siehe auch Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 184 f.

⁵⁷ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 178 f.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 256 f.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 177.

⁶⁰ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 184.

⁶¹ Siehe hierzu die Überblickskarte in Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 256 f.

Stellung so wichtigen Verwaltungsämter im Veltlin gewählt, Angehörige der Salis aus mindestens deren sechs, der Capaul aus deren vier, solche der Buol, Sprecher, Schmid oder Florin aus mindestens deren drei.⁶² Alleine den Salis gelang es in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts 24 Mal, den Planta 26 Mal in ein hohes Veltlineramt gewählt zu werden. Trotz bestehender Vergabeordnungen brachte der „Herrenstand“ so die höchsten politischen Ämter unter seine Kontrolle.⁶³

Die Streuung über ganz Graubünden hatte für die großen Familienverbünde aber auch Nachteile. So schloss die breite räumliche Verteilung der Familiensegmente ein Zusammenhandeln des ganzen Verwandtschaftsverbunds nahezu gänzlich aus. In verschiedenen lokalen Abhängigkeits- und Beziehungsverhältnissen stehend und unterschiedliche politische Ziele und Absichten verfolgend, konkurrierten oft Angehörige ein und desselben Familienverbunds miteinander um Macht und Einfluss. Im frühneuzeitlichen Graubünden gab es keinen Automatismus verwandtschaftlichen Handelns: So paktierten etwa die verschiedenen Zweige der großen Familienverbünde wie der Salis oder der Planta in politischen Konfliktzeiten oder bei umstrittenen Entscheidungen nur in den seltensten Fällen.⁶⁴ Vielmehr standen sie sich in gegnerischen Parteien gegenüber, unterstützten unterschiedliche politische Faktionen, favorisierten unterschiedliche Allianzen mit auswärtigen Mächten, bezogen von unterschiedlichen Seiten „Pensionen“, dienten als Offiziere in unterschiedlichen Heeren. Dies betraf dabei nicht nur die einzelnen Zweige einer Familie, konkurrierende Zugehörigkeiten fanden sich oft auch innerhalb der einzelnen Kernfamilien.⁶⁵ Brüder ergriffen in der Regel nicht Partei für die Familie, sondern, entsprechend ihrer personalen Bindungen und Abhängigkeiten, für diese oder jene Talschaft, für diese oder jene politische Faktion. Wie Färber dargelegt hat, verliefen Konfliktlinien im frühneuzeitlichen Graubünden kaum je entlang eindeutig familialer Bruchlinien.⁶⁶

Verwandtschaftskonzeption und Geschlechterrepräsentation

Die Konsolidierung der Vormachtstellung der großen Familien an der Schwelle vom 16. zum 17. Jahrhundert ging mit einer Betonung linearer Verwandtschaftskonzeptionen einher.⁶⁷ So begannen sich die neuen Elitefami-

⁶² Vgl. ebd., S. 176.

⁶³ Vgl. ebd., S. 176f.

⁶⁴ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 168–197.

⁶⁵ Zum Parteiverhalten der Salis und Planta siehe ebd.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Vgl. zu den Entwicklungen in den Drei Bünden im 15. und 16. Jahrhundert Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie*, S. 77–90. Siehe auch Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 359–376. Für eine gesamteuropäische Perspektive Johnson, Christopher H.; Sabeian, David Warren; Teuscher, Simon und Trivellato, Francesca, *Trans-*

lien bereits im späten 16. Jahrhundert gegenüber den weniger begüterten Bauernfamilien verstärkt mittels einer dynastischen, auf die männliche Seite konzentrierten Familienpolitik abzuschotten.⁶⁸ Ihren Höhepunkt erreichte die gegen die Erbteilung gerichtete Abschießungsbewegung an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert. Wichtigstes Mittel der Bündner Magnatenfamilien zur Verhinderung der Zersplitterung ihrer wirtschaftlichen Grundlage stellte der so genannte „Mannsvorteil“ dar.⁶⁹ Dieser ermöglichte es den Söhnen des Hauses vor der Verteilung der Güter an alle Kinder, einen Erbvorsprung für sich zu beanspruchen. In erster Linie gegen die Töchter und künftigen Schwager der Familie gerichtet, wurden die Vorbehalte zugunsten der eigenen Söhne „nach gewonlichem billichem adels bruch“, wie es etwa im Ehekontrakt Planta-Stampa von 1570 hieß, sowohl in Heiratsverträgen wie auch in Testamenten angemeldet.⁷⁰ Wie in „adelichen und vermöglichen famihlien“ üblich, sollten die Söhne einen beträchtlichen Vermögensvorteil erhalten.⁷¹ Bei jeder Heiratsverbindung neu definiert, stieg der Mannsvorteil von Generation zu Generation immer weiter an. Mitte des 18. Jahrhunderts machte er bei den Planta und Salis rund dreißig bis vierzig Prozent ihres Vermögens aus.

Die Tendenz hin zu patrilinearen Dynastiestrukturen betraf dabei nicht alle Erbgüter gleichermaßen, sondern vor allem diejenigen, deren Besitz im Zusammenhang mit politischen Privilegien oder einer spezifischen Position in der sozialen Hierarchie stand – Burgen und andere steinerne Häuser sowie die damit verknüpften Rechte.⁷² Diese Güter wurden innerhalb der Familie vermehrt auf möglichst wenige Stammerben konzentriert. So mussten etwa bei den Planta-Wildenberg aus Zernez bereits seit 1600 alle wichtigen Familiengüter, also das Schloss Wildenberg samt dazugehörigem Land, im-

regional and Transnational Families in Europe and beyond. Experiences since the Middle Ages, New York 2001, sowie Teuscher, Simon; Mathieu, Jon und Sabean, David, *Kinship in Europe. Approaches to the Long-Term Development (1300–1900)*, New York 2007. Dabei wird eine Gegenerzählung zum gängigen Narrativ vom Bedeutungsverlust der Verwandtschaft in der Vormoderne entwickelt. Exemplarisch zu den Verwandtschaftsstrukturen in der Frühen Neuzeit Sabean, David Warren, *Kinship in Neckarhausen*, New York 1998, sowie Teuscher, Simon, *Bekannte – Klienten – Verwandte. Soziabilität und Politik in der Stadt Bern um 1500*, Köln/Weimar 1998. Einen Überblick über die Forschungslage liefert Mathieu, Jon, *Verwandtschaft als historischer Faktor. Schweizer Fallstudien und Trends, 1500–1900*, in: *Historische Anthropologie* 10 (2002), S. 225–244.

⁶⁸ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 77–90, sowie Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 359–366.

⁶⁹ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 359 f.

⁷⁰ Zit. nach ebd., S. 359.

⁷¹ Ebd.

⁷² Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 78–86.

mer in männlichem Besitz bleiben.⁷³ Sie konnten nie an Töchter gehen. Bei den Zuozer Planta aus dem Oberengadin sollten das Schloss Tschanüff, die dazugehörigen Güter und das Zuozer Haus samt den verschiedenen Bodenparzellen nur an die ältesten Söhne vererbt werden.⁷⁴ Die Hauptsitze der Familien sowie die mit den Gütern verbundenen Rechte gingen auf die ältesten Söhne über, der Grundbesitz hingegen wurde nach Dörfern unter den Söhnen aufgeteilt.⁷⁵ Gleiche Erbteilung und bilaterale Verwandtschaftskonzeptionen blieben trotz des Trends zur Ausbreitung patrilinearer Muster also weiterhin wichtig.

Neben der verstärkten Konzentration der Familiengüter auf möglichst wenige männliche Stammerben zeichnet sich die Familienpolitik durch ausgeklügelte Heiratsallianzen aus. Während noch vor 1550 aufsteigende Familien in frühere Ministerialfamilien einheiraten konnten, begann sich der Heiratskreis nach der Jahrhundertmitte zu verengen.⁷⁶ Heiratsallianzen wurden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts immer unter denselben paar Dutzend Familien geschlossen.⁷⁷ Während die ältesten Söhne, die Stammhalter der Familie, nur mit Frauen aus den reichsten und einflussreichsten Häusern verheiratet wurden, wurden die Töchter dagegen mit Angehörigen von Familien vermählt, die nicht zum „Herrenstand“ zählten. Es ging darum, möglichst begüterte Töchter für die eigenen Stammhalter zu ergattern und gleichzeitig die Töchter des Hauses möglichst günstig zu verheiraten.⁷⁸ Eine Tochter aus dem Hause Planta oder Salis zu heiraten, erlaubte so einigen weniger namhaften Familien gerade im 16. Jahrhundert den sozialen Aufstieg in die Elite des Landes.

Während sich Bauernfamilien fast durchgängig innerhalb des Dorfes oder der Nachbarschaft verehelichten, pflegten die führenden Geschlechter in einem weiteren Umkreis zu heiraten.⁷⁹ Die mächtigen Planta-Zernez etwa heirateten zwischen 1650 und 1800 kein einziges Mal im Unterengadin, weil es dort keine gleichrangige Familie gab.⁸⁰ Die Männer verbanden sich dabei regelmäßig mit erstrangigen Häusern, zuerst aus dem Oberengadin und Bergell, insbesondere mit den Salis, die über Generationen als Heiratspartner dienten, später aus den größeren und politisch bedeutenden Ortschaften Chur, Davos und Ilanz. Die Planta-Töchter wurden hingegen meist mit

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 362.

⁷⁵ Vgl. ebd.

⁷⁶ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 78.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 83.

⁷⁸ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 362.

⁷⁹ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 78.

⁸⁰ Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 255.

Söhnen aus weniger begüterten Familien vermählt. Ihre Heiraten dienten vor allem der Stärkung von Klientel- und Parteibeziehungen.⁸¹ Wie Mathieu gezeigt hat, wurde im Jahr 1660 eine der Planta-Töchter aus Zernez unter anderem deshalb mit einem Planta-Malans vermählt, um „die Freundschaft zu erneuern“.⁸² Der Verwandtschaftsehe zwischen den beiden Planta-Zweigen waren dabei familiäre Spannungen vorangegangen. So hatten die aufstrebenden, ursprünglich ebenfalls aus Zernez stammenden Planta-Malans in den frühen 1660er Jahren damit begonnen, auf die politischen Verhältnisse im Unterengadin Einfluss zu nehmen. Um den sich zuspitzenden Konflikt mit dem Malanser-Zweig beizulegen, verheirateten die Zernerzer Planta schließlich eine weitere Tochter an die Familie aus dem Zehngerichtenbund. Im Anhang an den Ehekontrakt von 1696 hielten die Zernerzer dabei fest, dass die Malanser ohne ihre Einwilligung keine Ämter im Engadin übernehmen dürften.⁸³

Vom Bedeutungsgewinn patrilinearer Konzeptionen von Verwandtschaft seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zeugen die sich ausbreitenden Formen von Geschlechterrepräsentation.⁸⁴ Um ihre Vormachtstellung gegenüber den anderen Familien des Dorfes geltend zu machen, begannen die Familien, sich systematisch Wappen anzulegen – sie wurden auf Häusern und Siegeln für alle sichtbar angebracht –, Stiftungen für das Gedenken an verstorbene Mitglieder zu etablieren und Geschlechterkapellen in Kirchen einzurichten.⁸⁵ Eigentliche Geschlechterchroniken, die von kriegerischem Heldenmut, von Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit der Vorfahren berichten und in der Regel eine ungebrochene Linie von der Römerzeit hin zu den Bündnern der Gegenwart ziehen, entstanden ab dem frühen 17. Jahrhundert.⁸⁶ Die geschilderten verdienstvollen Taten der Vorfahren in der Manneslinie wandten sich dabei unmittelbar an ihre männlichen Nachfahren. Die Chroniken reihten Berichte über Verdienste des Geschlechts aneinander, die dessen Mitglieder zur Rechtfertigung ihrer dominanten Stellung in Gemeinde- und Landespolitik gebrauchen konnten. Um ihre Privilegien im Oberengadin zu rechtfertigen, erinnerten etwa die Planta immer wieder daran, wie sich Vertreter ihres

⁸¹ Vgl. ebd., S. 256.

⁸² Zit. nach Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 371.

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 24–261.

⁸⁵ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 43–61. Einen Überblick über familiäre Repräsentationsformen im späten Mittelalter bietet Morsel, Joseph, *Geschlecht als Repräsentation. Beobachtungen zur Verwandtschaftskonstruktion im fränkischen Adel des späten Mittelalters*, in: Oexle, Otto Gerhard und von Hülsen-Esch, Andrea (Hg.), *Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte*, Göttingen 1998, S. 259–325.

⁸⁶ Zu den Geschlechterchroniken der Unterengadiner Familien vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 377 f.

Geschlechts um die Gemeinde verdient gemacht, wichtige Ämter ausgeübt und der Gemeindekasse großzügige Kredite gewährt hatten. Die die genealogische Vorherrschaft der Familien dokumentierenden Geschlechterchroniken, Wappenbücher, Ahnen-Porträts und Stammbäume wurden zusammen mit den alten Urkunden vermehrt in eigenen Familienarchiven aufbewahrt.⁸⁷

Mit der Zunahme der Solddienste und den Gesandtschaften an auswärtige Höfe mehrte sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch die Zahl der Adelsverleihungen, allen voran durch die französischen Könige (Ritter des Michaelordens), die Päpste (Ritter zum goldenen Sporn) und die Signoria (Ritter von San Marco) zu Venedig.⁸⁸ Aufgrund des Fehlens einer zentralen Anerkennungsinstanz in den Drei Bünden verblieb die Adelsvergabe an die Familien und ihre männlichen Häupter stets umstritten. Weder erfolgte im Verlauf der Frühen Neuzeit eine offizielle Anerkennung der erworbenen Titel durch den Bundstag noch entwickelten sich die sozialen und politischen Privilegien der großen Geschlechter – wie etwa in den patrizischen Städten der Eidgenossenschaft – je zu verfassungsmäßig festgeschriebenen Rechten.⁸⁹

Wie in anderen Frühneuzeitgesellschaften, so das Resümee, gab es also auch innerhalb der Drei Bünde mächtige soziale Gruppen, die das politische *decision-making* an sich zogen und es zu monopolisieren versuchten, fand auch in Graubünden ein Konzentrationsprozess von Macht und Reichtum statt. Die Bedingungen der Machtausübung, dies soll im Folgenden exemplarisch am Beispiel dreier für das frühneuzeitliche Graubünden charakteristischen Machtfiguren, dem Landammann, dem Gouverneur in den Untertanengebieten und dem Anführer großer Patronage-Gruppierungen, dem „Patron“, aufgezeigt werden, waren allerdings andere.

⁸⁷ Siehe zu den im 17. Jahrhundert angelegten, wohlgeordneten Familienarchiven, die sowohl Urkunden wie Akten aufbewahrten und bis ins 20. Jahrhundert einer vollständigen Versammlung im Churer Staatsarchiv harnten, Jenny, Rudolf, *Handschriften aus Privatbesitz im Staatsarchiv Graubünden. Repertorium mit Regesten*, Chur 1974.

⁸⁸ Siehe zu den im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert verliehenen Adelsdiplomen und Titeln Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 98–101.

⁸⁹ In der Stadt Bern veröffentlichte der städtische Rat 1669 eine Liste, die ein für allemal festlegen sollte, welche Geschlechter in der Ratspolitik „Präeminenz“ beanspruchen durften. Im Jahr 1684 beauftragte der Berner Rat seine Schreiber, eine verbindliche Liste aller „regimentsfähigen Geschlechter“ herzustellen und zugleich deren Wappen verbindlich zu erfassen. Vgl. Rennefahrt, Hermann (Hg.), *Die Rechtsquellen des Kantons Bern*, Erster Teil: *Stadtrecht*, Bd. 5, *Verfassung und Verwaltung des Staates Bern*, Aarau 1859, S. 318 sowie S. 367.

2. Der Landammann als Schreckensgestalt und das feiernde Volk: *Einsetzungsrituale als kommunale Szenen des Politischen*

Kommunal verfasste frühneuzeitliche Sozialverbände wie die Bündner Talgemeinden befanden sich in einem eigenartigen Spannungsverhältnis zur politischen Macht: Während sie einerseits auf fähige soziale Gruppen angewiesen waren, auf Eliten, die an ihrer Stelle agierten, die die kommunalen Geschäfte besorgten, auf Landammänner, Kriminalrichter, Gerichtsvorsteher, Geschworene, Notare, Säckelmeister und Hauptmänner, die für sie berieten und entschieden, stellte die Macht, die sie ihren Amtsträgern verliehen, für sie andererseits eine Bedrohung dar. Die Gemeinden bzw. die an den kollektiven Rechten und Privilegien Beteiligten misstrauten den gewählten Amtsmännern, weil sie fürchteten, dass die von ihnen übertragene öffentliche und richterliche Gewalt missbraucht würde, dass die politischen Repräsentanten ihr Amt usurpierten und zu Alleinherrschern avancierten. Gemeinden standen daher vor der Herausforderung, die politische Machtausübung ihrer gewählten Vertreter zu regeln. Nur so ließ sich die drohende Alleinherrschaft, die Usurpation gemeindlicher Privilegien durch einen Einzelnen unterbinden, nur so die gleichmäßige Teilhabe der Gemeindeleute am „Gemeinen“, den korporativen Rechten und Privilegien, sicher stellen.

Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Stadt- und Landkommunen haben dabei unterschiedliche Verfahren entwickelt, um sich vor dem Machtmissbrauch ihrer höchsten Amtsträger zu schützen.⁹⁰ Zu den Vorkehrungen, die wie von anderen korporativen Verbänden auch von den Bündner Talgemeinden getroffen wurden, zählen unter anderem die Beschränkung von Amtszeiten sowie die Rechenschaftspflicht. Sowohl Landammänner, also die politischen Vorsteher einer Gemeinde, als auch die Geschworenen des örtlichen Gerichts waren Herrschaftsträger auf Zeit. Sie durften in den meisten Gegenden der Drei Bünde grundsätzlich nicht länger als ein oder zwei Jahre im Amt bleiben. In vielen Gemeinden gab es zudem Beschränkungen, wie oft

⁹⁰ Zur Problematik einer „Herrschaft auf Zeit“ städtischer und gemeindlicher Amtsträger – von Landammännern, Bürgermeistern, Magistraten, Schultheißen oder Podestaten – und den Mechanismen zur Beschränkung ihrer Macht vgl. u.a. Rüther, Stefanie, *Herrschaft auf Zeit. Rituale der Ratswahl in der vormodernen Stadt*, in: Stollberg-Rilinger, Barbara et. al. (Hg.), *Spektakel der Macht. Rituale im Alten Europa 800–1800. Katalog zur Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Magdeburg*, Darmstadt 2008, S. 33–37. Zur Wahl unter kommunalen Bedingungen siehe Blickle, Peter, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, Bd. 2, München 2000, sowie ders., *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*.

ein Einzelner ein hohes politisches Amt bekleiden durfte.⁹¹ Vor Amtsantritt des Gerichtsvorstehers wurden jeweils die Konditionen und Kompetenzen seines Engagements detailliert ausgehandelt und schriftlich fixiert.⁹² Gegenüber der Gemeinde bestand des Weiteren eine Rechenschaftspflicht, die nach Ablauf der Amtszeit in ein Amtsprüfungsverfahren münden konnte. Das am Ende der Amtszeit der Gemeinde zu übergebende Rechnungsbuch wurde begutachtet, eine nicht legale Verwendung kommunaler Mittel konnte zur Konfiskation und zur Bestrafung des Amtsinhabers führen.⁹³

Das Bemühen der Bündner Talgemeinden, die politische Macht ihrer kommunalen Amtsträger zu begrenzen, wird aber nirgends so deutlich wie beim Einsetzungszeremoniell, bei dem – je nach Gemeinde – jährlich oder alle zwei Jahre abgehaltenen Ritual der Amtseinssetzung. So musste ein Bündner Landammann, um zum Träger der öffentlichen und richterlichen Gewalt der Gemeinde zu werden, in vielen Gegenden zunächst ein kompliziertes Initiationsritual durchlaufen, das voll und ganz unter der zeremoniellen Ägide der Gemeinde stand.⁹⁴ Das Prozedere lief in den meisten Fällen wie folgt ab: Nach einer mehrtägigen, kostspieligen und anstrengenden Anerkennungsprozedur, die der künftige Vorsteher der Gemeinde im Vorfeld seiner Einsetzung über sich ergehen lassen musste, erhielt er am Tag der Amtseinführung in einem feierlichen Akt Gerichtsstab und Statuten, die Insignien gemeindlicher Macht, überreicht.⁹⁵ Dabei legte er einen Eid auf die Gemeindestatuten ab, dass er sich den Normen und Regeln des lokalen Talverbands bedingungslos unterordne. Sobald er im Amt war, musste der neu eingesetzte Landammann der Gemeinde ein großes Gastmahl geben, das von einem mehrtägigen, auf Kos-

⁹¹ Dies hinderte einflussreiche lokale Magnaten letztlich ebenso wenig daran, sich immer wieder für das höchste Gemeindeamt zu bewerben, wie die Gemeinden, das Amt immer wieder an fähige und gut bezahlende Eliten zu vergeben/verkaufen.

⁹² Vgl. u.a. die Statuten der Engadiner Gemeinden in Schorta, Andrea (Hg.), *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden. Die Statuten der Gerichtsgemeinden*, Erster Teil: *Der Gotteshaushund*, Bd. 2., *Unterengadin*, Aarau 1981.

⁹³ Die Entgegennahme der Rechnung durch die Gemeinde war in einigen Gegenden Graubündens Teil eines großen dörflichen Zeremoniells, das Züge einer karnevalistischen Veranstaltung trug. So wurde in der Dorfgemeinde Sent im Unterengadin die jeweils im Februar erfolgende Destitution der Gerichtsvorsteher, die symbolisch durch die Entgegennahme des amtlichen Rechnungsbuchs vollzogen wurde, von einem großen Volksfest begleitet. Dabei bauten die Kinder des Dorfs einen als Dorfvorsteher verkleideten Schneemann, den sie zuerst mit Schneebällen bewarfen, um ihn schließlich rituell zu köpfen. Damit war die Rechnung mit den Amtsmännern beglichen, das Dorf nahm das Rechnungsbuch entgegen und setzte einen neuen Dorfvorsteher ein. Nach der symbolischen Köpfung des alten „Cuvih“ begann ein mehrere Tage dauerndes Volksfest. Das dörfliche Ab- und Einsetzungsritual von Dorfvorstehern aus Sent wird beschrieben in Barblan, Gaudenz, *Sitten, Gebräuche und Volksfeste im Unterengadin*, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 19 (1915), S. 65–84.

⁹⁴ Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 264 f.

⁹⁵ Das Vorgehen wird am Beispiel des Engadins geschildert in ebd.

ten des Amtsträgers abgehaltenen Volksfest begleitet wurde.⁹⁶ Solche aufwendigen Rituale zur Einsetzung politischer Amtsträger sollen im Folgenden am Beispiel des Unterengadins genauer in den Blick genommen werden.⁹⁷ Wie ich darlegen möchte, geben sie Aufschluss über das Verhältnis einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung zur politischen Macht. So handelt es sich beim Amtseinsetzungsritual nicht, wie gemeinhin argumentiert wird, um ein Ereignis, das bloß den äußeren Schein einer frühneuzeitlichen Bündner Gemeinde betrifft, sondern vielmehr um ein für eine Gesellschaft in der Zerstreuung konstitutives Ritual zur Hegung politischer Macht. Eine Gesellschaft in der Zerstreuung, so lässt sich in diesem Zusammenhang zeigen, wird durch kollektive Abwehrmechanismen bestimmt, durch Mechanismen, die die Entstehung stabiler politischer Machtverhältnisse zu verhindern versuchen.

Um sich der Problematik anzunähern, soll zunächst nach dem Stellenwert des höchsten politischen Gemeindeamts, dem des Landammanns, gefragt werden. Im Anschluss daran werden am Beispiel des Unterengadins exemplarisch drei unterschiedliche rituelle Phasen einer kommunalen Gerichtsbestellung untersucht: die Einsetzungszeremonie selbst, das große Gastmahl nach der Einsetzung sowie die zu durchlaufenden Anerkennungsprozeduren im Vorfeld der Amtseinführung.

Landammänner, Männer der Macht

Die Bündner Gemeinden befanden nicht nur eigenhändig über ihre zivilrechtlichen Angelegenheiten, sie verwalteten auch gemeinsam die damit zusammenhängenden Ämter. So ging mit der langsamen Ablösung der feudalen Herrschaftsrechte durch die Kommunalverbände im Zeitraum zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert auch das Recht zur Ämtervergabe auf die Gemeinden über.⁹⁸ Landammänner, Richter und Geschworene des Gerichts einer Talschaft wurden nicht mehr vom Landesherrn, etwa dem Churer Bischof, oder von ortsfremden Landvögten bestimmt, sondern durch die Gemeinden selbst.⁹⁹ Bei den jährlich oder alle zwei Jahre in den Frühjahrsmonaten statt-

⁹⁶ Vgl. ebd.

⁹⁷ Das Engadin bietet sich als Fallbeispiel zur Untersuchung von Amtseinsetzungsritualen aufgrund der guten Quellenlage an. Neben den volks- und landeskundlichen Beschreibungen des reformierten Bündner Pfarrers Nicolin Sererhard aus dem frühen 18. Jahrhundert (ders., *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*. Bearbeitet von Oskar Vasella, hg. von Walter Kern, Chur [1742] 1944) liegen die hervorragenden mikrohistorischen Arbeiten von Mathieu zum alpinen Hochtal vor. Vgl. ders., *Eine Region am Rand*, sowie ders., *Bauern und Bären*.

⁹⁸ Zur kollektiven Verwaltung der Ämter durch die Gemeinden siehe u.a. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 17–42. Siehe auch Mathieu, *Geschichte der Alpen 1500–1900*, S. 162 f.

⁹⁹ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 27–42.

findenden Gerichtsbestellungen wurden die zivilen Landammänner und Geschworenen des örtlichen Gerichts, je nach Gemeinde zusätzlich noch die Kriminalrichter gewählt.¹⁰⁰ Aufgrund der fehlenden Gewaltenteilungen waren die von der Gemeinde bestellten kommunalen Amtsträger dabei Richter, Vorsteher der Talschaftsobrigkeit und Vertreter der Rechtsprechung nach außen in einem: Sie übten im Namen der Gemeindeleute die Kontrolle über das Gericht sowie über die politischen Angelegenheiten der Gemeinde aus. Als Träger der öffentlichen und richterlichen Gewalt einer Gerichtsgemeinde oblag es ihnen, für ein Jahr, in einigen wenigen Gegenden auch für zwei oder gar drei Jahre, die politischen und gerichtlichen Geschäfte einer Talschaft zu führen.

Höchster Amtsträger einer frühneuzeitlichen Bündner Gemeinde war der Landammann – in den italienischsprachigen Talschaften „Podestà“ oder „Ministrale“, in den rätoromanischsprachigen „Mistral“, im Oberhalbstein und in Fürstenu „Landvogt“ und in Chur „Bürgermeister“ genannt.¹⁰¹ Als Träger von Gerichtsstab und Statuten fungierte er als oberster (Friedens-) Richter und Mediator in allen zivilrechtlichen, in einigen Gemeinden auch in allen kriminalrechtlichen Belangen, überwachte die politischen Entscheidungsprozesse (Wahlen, Erlass neuer Gesetze, Genehmigung von Entscheidungen des Bundstags) und führte die Gemeindebeschlüsse aus. Als höchster Vertreter vertrat er zudem in den meisten Fällen als Bundsbote die Gemeinde an den Bundstagen in Chur, Davos oder Ilanz.¹⁰² In erster Linie erfüllte der Landammann jedoch richterliche Funktionen: Er stand dem Zivil- und Strafgericht seiner Gemeinde vor, wobei unter seinem Vorsitz eine je nach Gemeinde verschieden große Anzahl von Geschworenen über Kriminal- und Zivilsachen urteilte.¹⁰³ Er entschied zusammen mit den Geschworenen über kleinere Vergehen, als Kriminalrichter über schwere Verbrechen, gegebenenfalls verhängte er auch die Todesstrafe. Während sich die Kriminalrichter dabei meist ausschließlich auf die Justiztätigkeit beschränkten, kamen den zivilen Landammännern auch Verwaltungsgeschäfte zu.¹⁰⁴ Sie waren von der Gemeinde dazu verpflichtet, für den Erhalt und die Sicherheit der Talstraßen zu sorgen, die kommunalen Backöfen in Stand zu halten, bei Seuchen ausrei-

¹⁰⁰ Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 264f.

¹⁰¹ Zum Amt des Landammanns in den Drei Bünden vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 27–42. Siehe auch ders., *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 118–119; Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 104–113; Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 265 f., sowie ders., *Eine Region am Rand*, S. 408–410.

¹⁰² Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 28.

¹⁰³ Die Gemeindestatuten waren Zivilgesetz und Zivilprozessordnung, Strafgesetz und Kriminalgerichtsordnung in einem.

¹⁰⁴ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 408–410.

chend Vorkehrungen zu treffen sowie den brieflichen Verkehr mit dem Bei- oder Bundstag zu führen.¹⁰⁵ Standen in der Gemeinde wichtige politische Entscheidungen an, zog er hierfür in der Regel Abgeordnete der einzelnen Dorfgemeinden oder andere einflussreiche und tüchtige Männer einer Gemeinde hinzu. Wie Jon Mathieu anhand der Gerichtsprotokolle der Unterengadiner Gerichtsgemeinden dargelegt hat, hielt sich die Arbeitsbelastung der Landammänner insgesamt in Grenzen.¹⁰⁶ Während sich die Kriminalrichter oft nur wenige Tage im Jahr versammelten, traten die zivilen Landammänner aufgrund ihrer öffentlichen Funktionen sowie ihrer Verpflichtung, für das Gemeinwerk zu sorgen, hingegen regelmäßiger in Erscheinung.

Je nach Gemeinde gestalteten sich die Wahlverfahren der Landammänner höchst unterschiedlich.¹⁰⁷ Im Unterengadin wurden die Amtsstellen nach einer bestimmten Rodordnung, also nach einem festgelegten Turnusverfahren von den Nachbarschaften vergeben.¹⁰⁸ So kam der Kriminalrichter beispielsweise in zwei von zwölf Jahren aus der Nachbarschaft Susch, welche auch ein Sechstel der Geschworenen stellen durfte. An den zivilen Rechten hatte die Dorfgemeinde Susch größeren Anteil: In zwei von neun Jahren durfte sie den Landammann aus ihren eigenen Reihen ernennen, zusätzlich stellte sie ein Fünftel der Rechtsprecher. Schlechter gestellte Nachbarschaften, wie etwa Samnaun, kamen hingegen nur selten bei der Landammannsernennung zum Zug. Gewählt wurden die Amtsmänner per Mehrheitsentscheid durch speziell für die Amtbesetzung bestimmte Wahlmänner aus den einzelnen Nachbarschaften.¹⁰⁹ In der Oberengadiner Gemeinde Ob Fontana Merla konnten nur Gemeindebürger aus Zuoz in die höchsten Ämter gewählt werden. In Unter Fontana Merla, der zweiten Gemeinde des Oberengadins, musste der künftige Landammann nicht nur das Bürgerrecht von Samaden besitzen, sondern auch im Dorf seinen Wohnsitz haben. In Davos wählte wiederum ein kleiner Rat aus den Nachbarschaftsfraktionen den Landammann, in kleineren Gemeinden wie Schams die Gemeindeversammlung aller dazu berechtigten Gemeindeglieder, die so genannte „Bsatzig“ oder „Cumin“. In Disentis im Grauen Bund oblag dem dort residierenden Abt das Recht, drei mögliche Landammänner vorzuschlagen, wobei sich Vertreter der Gerichtsgemeinde für einen der drei entscheiden konnten. Während einige Gemeinden Wahlbeschränkungen kannten und Amtsinhaber nach Ablauf der ein- oder zwei-

¹⁰⁵ Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 265 f.

¹⁰⁶ Vgl. ebd.

¹⁰⁷ Die verschiedenen Wahlmodi erklärt Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 124. Siehe auch Mathieu, *Die ländliche Gesellschaft*, S. 35.

¹⁰⁸ Zur Verteilung der Gerichtsrechte im Unterengadin vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 263.

¹⁰⁹ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 402. Sie wurden entweder von der lokalen Dorfborgerschaft oder von der Dorfversammlung bestimmt.

jährigen Amtszeit nicht mehr antreten durften, gab es in anderen Gegenden keinerlei derartige Bestimmungen. So kam es, dass Landammänner, die sich aus Sicht der Gemeinde besonders bewährt hatten, während vieler Jahre das höchste Gemeindeamt bekleideten.¹¹⁰

Im Unterschied zu den lokalen Nutzungskorporationen, wo auch weniger begüterte Familien politische Funktionsträger (Dorfmeister/Dorfrichter) stellten, verblieb das höchste Gemeindeamt fast gänzlich in den Händen der begüterten Talschaftselite.¹¹¹ In einzelnen Talschaften, vor allem dort, wo sich die alten bischöflich-rätischen Ministerialgeschlechter erfolgreich behaupten konnten, tauchten oft gar nur zwei oder drei Familien in den Ämterlisten auf.¹¹² Dass sich die Landammänner nur aus einem kleinen Kreis angesehener und wohlhabender Familien rekrutierten, hatte in erster Linie mit dem für die Wahl und für die Amtsführung erforderlichen ökonomischen Kapitalien zu tun.¹¹³ Landammannsämler waren äußerst kostspielig: Teuer zu stehen kamen dem Amtsinhaber nicht nur die Amtsausstattung, also Kleidung, Bedienstete und Pferde, sondern vor allem auch die im Tausch für das Gemeindeamt bzw. für die Stimmen der Wahlberechtigten zu erbringenden Gegenleistungen. Auf Kosten des künftigen Landammanns wurden in den berechtigten Dörfern und Nachbarschaften im Vorfeld der Ernennung jeweils Wein- und Essensgelage veranstaltet, wobei der Landammann die einzelnen Wahlmänner je nach sozialer Stellung unterschiedlich bewirten musste. Die an die Wahlmänner transferierten materiellen Leistungen (Wein/Mahlzeiten) konnten sich dabei gerade bei umstrittenen Wahlen als äußerst kostspielig erweisen.¹¹⁴ Daneben verlangten Dörfer und Nachbarschaften vom Landammann eine statutarisch festgelegte Kaufsumme. Große Kosten verursachten des Weiteren die Gerichtseinsetzungsfeierlichkeiten, wobei der neue Gerichtsvorsteher der ganzen Gemeinde ein großes, mehrtägiges Festmahl spendieren musste.¹¹⁵ Gerichts- und Korrespondenzaufgaben zu erledigen, machten zudem gewisse kulturelle Fertigkeiten (Sprach- und Lesekenntnisse) sowie elementare juristische Kompetenzen erforderlich, Fä-

¹¹⁰ So etwa Johannes Guler von Wyneck, der zwischen 1592 und 1603 ununterbrochen Landammann des Gerichts Davos und damit gleichzeitig auch Bundeslandammann des Zehngerichtenbunds war. Andere einflussreiche Männer waren bis zu zwanzig Jahre lang Vorsteher ihrer Gemeinde. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 30f.

¹¹¹ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 102–104, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 27–85.

¹¹² Die Amtsjahre der beiden Familien sind aufgelistet in Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 43–69.

¹¹³ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 405–408.

¹¹⁴ Vgl. ebd.

¹¹⁵ Vgl. ebd.

higkeiten, die, um sie zu erlernen, eine gewisse sozio-ökonomische Potenz voraussetzten.¹¹⁶

Das Amt des Landammanns verlieh seinen Inhabern gleichzeitig Prestige *und* Macht.¹¹⁷ Neben dem hohen gesellschaftlichen Status, den sie als Gerichtsvorsteher eines Verbands von mitunter mehreren Hundert oder gar Tausend Leuten genossen, verfügten die Landammänner als Träger der öffentlichen und gerichtlichen Gewalt über weitreichende Kompetenzen. So ließen sich etwa die unter ihrer Schirmherrschaft getroffenen Zivil- und Kriminalurteile aufgrund der gemeindlichen Selbstbestimmungsrechte kaum mehr anfechten.¹¹⁸ Dass es bei gemeindlichen Entscheidungen kaum Rekursmöglichkeiten gab, nutzten lokale Elitefamilien immer wieder dazu aus, um ihre privilegierte Stellung innerhalb der Gemeinde zu festigen, indem sie Wahlbeschränkungen erließen und so unliebsame Widersacher von der Wahl in ein politisches Amt ausschlossen. Die Wichtigkeit von lokalen Gemeindeämtern für die Bündner Eliten erklärt sich aber in erster Linie aus dem engen zeitgenössischen Konnex zwischen politischem Amt und wirtschaftlichem Erfolg. Landammannsämtler eröffneten exklusive Zugänge zu den zentralen politischen Schaltstellen des Landes, zu Bunds- und Beitagen, und somit zu den äußerst einträglichen Landesämtern im Veltlin sowie zu Geschäftsbeziehungen im Söldnerwesen und der merkantilen Diplomatie. Über die Regulierung lokaler Wirtschaftskreisläufe konnten sich die wohlhabenden Oberschichten zudem günstige Rahmenbedingungen für ihre eigenen ökonomischen Aktivitäten schaffen, die von Investitionen in Bodenressourcen über Kreditgeschäfte bis zur Produktion und zum Handel von Agrarerzeugnissen reichten.

Innerhalb der führenden sozialen Schichten galt die Regel, dass sich nur derjenige für höhere Aufgaben bewerben durfte, der zuvor ein hohes Gemeindeamt besetzt hatte.¹¹⁹ Als Sprungbrett für die weitere politische Karriere spielten die örtlichen Gemeindeämter daher eine zentrale Rolle: Wer wie Johannes Guler von Wyneck (1562–1636) in Davos mehrmals nacheinander als Landammann bestätigt wurde und über mehrere Jahre hinweg an der Spitze seiner Gemeinde stand, besaß exklusiven Zugang zu den höchsten Machtpositionen: Guler nahm als langjähriger Bundsbote seiner Gemeinde nicht nur maßgeblich auf die politischen Prozesse der Drei Bünde Einfluss, er war nicht nur an wichtigen Entscheidungen, an Ämterbesetzungen, an der Verteilung von Bündnisgeldern und anderen korporativen Gütern bzw. deren

¹¹⁶ Zur Thematik des Bildungsstands der Bündner Eliten vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 61–77.

¹¹⁷ Zu Amt und Funktion der Bündner Landammänner siehe Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 27–85.

¹¹⁸ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 480 f.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

Erträgen oder an der Ausarbeitung von Bündnissen mit europäischen Mächten in entscheidendem Maße beteiligt, sondern konnte sich auch als Gesandter empfehlen.¹²⁰ Während seiner zehnjährigen Amtszeit als Vorsteher von Davos und somit zugleich als Bundshaupt des Zehngerichtenbunds stieg der sprachgewandte und geschickte Guler zum einflussreichsten Politiker Graubündens auf. Guler nahm zwischen 1600 und 1604 an nicht weniger als neun diplomatischen Missionen in die Eidgenossenschaft, nach Paris, Venedig und Mailand teil und prägte damit wesentlich die Bündnispolitik der Drei Bünde zu Beginn des 17. Jahrhunderts.¹²¹ Seine im Namen der Drei Bünde sowie privat geleisteten diplomatischen Dienste und Soldgeschäfte brachten ihm Pensionen und Jahrgelder von Frankreich, Venedig und Mailand ein und machten ihn zu einem der wohlhabendsten und am besten vernetzten Männer des beginnenden 17. Jahrhunderts.

Gerade weil Landammänner über so große Machtbefugnisse verfügten und gleichzeitig Zugang zu überregionalen politischen Machtpositionen besaßen, stellten sie eine Gefahr für die Gemeinde bzw. für die an den Rechten und Privilegien des Talverbands beteiligten Gemeindeleute dar. Wie die Gemeinden dieser Gefahr begegneten und wie sie sie rituell zu bannen versuchten, soll im Folgenden am Fallbeispiel von Gerichtsbestellungen aus dem Engadin untersucht werden.¹²² In einem ersten Schritt wird der zeremonielle Höhepunkt einer Gerichtsbesetzung in den Blick genommen: das Einsetzungsritual.

Der Landammann als fremder Fürst

Zum Träger der öffentlichen und gerichtlichen Gewalt einer Gemeinde in den Drei Bünden konnte nur derjenige werden, der zu Beginn seiner Amtszeit ein kompliziertes Amtseinsetzungsritual durchlief.¹²³ An den alljähr-

¹²⁰ Der einflussreiche Amtmann und Ritter Johannes Guler von Wyneck amtierte zwischen 1592 und 1604 ununterbrochen als Landammann der Gemeinde Davos im Zehngerichtenbund und war damit zugleich zwölf Jahre lang Haupt des Zehngerichtenbunds.

¹²¹ Für seine Vermittlungsdienste wurde er 1603 von Venedig zum Ritter von San Marco geschlagen, 1618 erhielt er vom französischen König den Rittertitel vom Michaelsorden. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 165.

¹²² Grundlegend für die folgende Analyse sind neben den mikrohistorischen Arbeiten Jon Mathieus zum Engadin (ders., *Eine Region am Rand*, sowie ders., *Bauern und Bären*) vor allem die volks- und landeskundlichen Darstellungen des reformierten Bündner Pfarrers Nicolin Sererhard aus dem frühen 18. Jahrhundert. Vgl. ders., *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*.

¹²³ Zur Rolle und Funktion solcher Schwellenrituale vgl. van Gennep, Arnold, *Les rites de passage/Übergangsriten*, aus dem Französischen von Klaus Schomburg. Mit einem Nachwort von Sylvia Schomburg-Scherff, Frankfurt a.M. [1909] 1986, sowie Eliade, Mircea, *Das Mysterium der Wiedergeburt – Initiationsriten, ihre kulturelle*

lich abgehaltenen Gerichtsbestellungen, der „Gerichts-Bsazung“, erhielt der neue Gemeindevorsteher jeweils in einem festlichen Akt vor versammelter Gemeinde Stab und Statuten überreicht.¹²⁴ Programmatisch gerahmt von einem mehrere Tage andauernden Volksfest und einem großen Festmahl, gehörten die Gerichtsbesetzungen zu den wichtigsten rituellen Anlässen im Festkalender einer Bündner Gemeinde.¹²⁵ Die sich über einen kalendergebundenen Feiertag erstreckenden Gerichtsbestellungen fanden in der Regel im Zeitraum zwischen Weihnachten und April statt – in der Hochsaison des alpin-dörflichen Brauchtums.¹²⁶ Das die ganze Gemeinde inkludierende Ritual der Amtseinsetzung des künftigen Landammanns wurde dabei begleitet von der temporären Außerkraftsetzung der gewöhnlichen gemeindlichen Lebensordnung: Die Gemeinde inszenierte und feierte die kollektive Aneignung und Inbesitznahme des höchsten Amts.

„Zwischen Süß [Susch] und Lavin“, so beschreibt der reformierte Pfarrer Nicolin Sererhard in seiner erstmals 1742 erschienenen Chronik das Geschehen während der Gerichtsbestellung in Sur Tasna im Unterengadin, „versammelt sich jährlich die ganze Lands-Gmeind des Gerichts Ob Valltasna, und halten ihre Gerichts-Besazung auf Sant Georgen Tag“.¹²⁷ Die auf einer

und religiöse Bedeutung, Zürich 1961. Im Anschluss an van Gennep: Turner, Victor Witter, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M. 2005. Einen Überblick über Ritualtheorien und die Ritualforschung bieten Belliger, Andréa und Krieger, David J. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998. Die frühneuzeitliche historische Ritualforschung hat u.a. Barbara Stollberg-Rilinger angestoßen. Vgl. u.a. dies., *Rituale*, Frankfurt a.M. 2013. Zur (städtischen) Ratswahl und ihrer Symbolik in der Frühen Neuzeit auch Poeck, Dietrich W., *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Köln 2003; Diener-Staeckling, Antje, *Der Himmel über dem Rat. Zur Symbolik der Ratswahl in mitteldeutschen Städten*, Halle/Saale 2007, sowie Goppold, Uwe, *Politische Kommunikation in den Städten der Vormoderne. Zürich und Münster im Vergleich*, Köln 2007.

¹²⁴ Im Engadin wurden die Gerichtsbestellungen „mastralia“ (von romanisch „misträl“, Landammann) genannt.

¹²⁵ Zu den ritualisierten Gerichtsbestellungen und ihrem festiven Charakter siehe u.a. die Ausführungen in Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 402–405. Die Gerichtsbestellungen fanden in den meisten Dörfern an Fest- oder Feiertagen statt und waren wichtiger Bestandteil des dörflichen Brauchtums. Zur dörflichen Festkultur in der Frühen Neuzeit siehe u.a. Burke, *Helden, Schurken und Narren*; Schindler, *Karneval, Kirche und die verkehrte Welt*; van Dülmen, *Volkskultur*; Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*.

¹²⁶ In den Zeitraum zwischen Weihnachten und März fielen die wichtigsten kalendergebundenen Dorffeste und -bräuche im frühneuzeitlichen Graubünden, so unter anderem der Karneval sowie der noch heute im Engadin gefeierte „Chalandamarz“, bei dem der Winter vertrieben wird. Zu den Dorffesten und -bräuchen im Unterengadin siehe Barblan, *Sitten, Gebräuche und Volksfeste im Unterengadin*, S. 65–84. Siehe auch Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 200–207.

¹²⁷ Sererhard, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, S. 117. Anmerkungen zur Gerichtsbesetzung aus sozialhistorischer Perspektive in Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 400–402.

zentral gelegenen Wiese zwischen den Nachbarschaften Susch und Lavin am Georgstag, dem 23. April, stattfindende Amtseinsetzung ging, wie Sererhard den Leser in seiner historisch-chorographischen Beschreibung der Bündner Gemeinden wissen lässt, mit „großer Festivitaet“ einher:¹²⁸ Es wurde getrunken, getanzt, üppig gespeist, musiziert, gebetet, geschossen, gezankt und, wie unter den Junggesellen, den Trägern dörflich-karnevalesker Veranstaltungen, üblich, viel geprügelt. An der feucht-fröhlichen Veranstaltung anlässlich der Destitution des alten und der Einsetzung des neuen zivilen Gemeinde- und Gerichtsvorstehers von Sur Tasna nahmen dabei nicht nur die „Cumins“, die gemeindeberechtigten Bürger, teil, sondern, so Sererhard, auch „das gemeine Volk“: Mägde, Bäuerinnen, Knechte, Sennen, Hirten, Bäcker, Metzger, Dienstboten, Pächter, Tagelöhner, Kinder. „Alles, was laufen mag, läuft nach.“¹²⁹

Ein eigenartiges Schauspiel trug sich bei der Bestellung des neuen Kriminalgerichts in der Unterengadiner Gemeinde Suot Muntfallun zu: Stunden vor dem feierlichen Akt der Stabübergabe wurde der künftige Kriminallandammann von Suot Muntfallun als Fürst verkleidet und aus der Gemeinde verbannt.¹³⁰ Hoch zu Ross und mit Degen bewehrt, ritt der in edles Gewand gehüllte Landammann schließlich zusammen mit seinem Vorgänger von außerhalb herkommend der auf offenem Feld versammelten Gemeinde entgegen. Ob in Sur Tasna oder in Suot Munfallun, im Anschluss empfing die Gemeinde den Landammann:

Das Volk macht einen Reyhen, zwischem welchem die alte und neue Obrigkeit hindurch passiren muss. Der alte Mastral oder Landamman tritt auf den Stein, und haltet eine Abschieds Oration, darnach tritt der neue auf, und haltet seine Einstands Rede.¹³¹

Nachdem der Fürst in Suot Muntfallun eingeritten war, zogen ihm Gemeindevvertreter demonstrativ das fürstliche Gewand, das er über seiner Kleidung trug, aus und überreichten ihm unter dem Zuruf der versammelten Menge „Es lebe das Fürstentum Suot Muntfallun! Es lebe die Freiheit“ mit Stab und

¹²⁸ Sererhard, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, S. 117. Vom festlichen Charakter der „Mastralia“ von Sur Muntfallun berichtet der Ftaner Geschichtsschreiber auch in seiner rätoromanischen Chronik aus den 1770er Jahren. Vgl. StAGR, A 722, S. 670. Die Handschrift trägt den Titel *Chiantun verd in chronographia rhetica illustrada desl annos 1773, 1774, 1775, 1776, 1777 etc. tras mai Martin Peider Padrotsch Schmid*. Die relevanten Stellen des Berichts zu den Einsetzungsfeierlichkeiten von Schmid hat Mathieu ins Deutsche übersetzt. Vgl. ders., *Eine Region am Rand*, S. 401 f.

¹²⁹ Sererhard, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, S. 117.

¹³⁰ Die Schilderung findet sich in Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 264.

¹³¹ Sererhard, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, S. 117.

Statuten die Insignien der Gerichtsgewalt der Gemeinde.¹³² Nach der Akklamation durch die Anwesenden und der Stab- und Statutenübergabe legten die neuen Landammänner sodann mitsamt den Geschworenen des Gerichts den Eid auf die Gemeindestatuten ab, mit dem sie sich verpflichteten, sich den Normen und Regeln der Gemeinde bedingungslos unterzuordnen.¹³³

Darauf schiesset das Volk eine Salve mit ihren Flinten und pistolen, und der neue Landammann muss dem Volk eine Mahlzeit geben, denen Herren von Küche und Keller, dem gemeinen Pöbel hingegen von Käss, Brod und Wein.¹³⁴

Die posenartigen Szenen der Amtseinsetzungen im Engadin, die, dies machen die Überlieferungen deutlich, in allen Phasen unter der zeremoniellen Ägide der versammelten Gemeinde stand, endete mit einem großen, vom eingesetzten Landammann gegebenen Festmahl, bei dem sowohl die Gemeindeglieder wie auch der „gemeine Pöbel“ fürstlich bewirtet wurden. Mit dem Festessen begannen schließlich auch die mehrtägigen dörflichen Feierlichkeiten: Zwei Tage und zwei Nächte lang wurde im Unterengadin ausgelassen getrunken, getanzt und musiziert.

Die Szene des in die Gemeinde einziehenden Fürsten hat in der Forschungsliteratur unterschiedliche Deutung erfahren. So hat etwa Jon Mathieu in seiner historisch-anthropologischen Mikrostudie zum Engadin die Figur des Fürsten mit der öffentlich-gerichtlichen Souveränität der Gemeinde in Verbindung gebracht.¹³⁵ Als Herrschergestalt symbolisiere er das Recht des lokalen Sozialverbands, die Blutgerichtsbarkeit, also die höchste frühneuzeitliche Gerichtsgewalt, auszuüben. Er verkörpere das Recht des Talverbands, selbstständig über Leben und Tod zu entscheiden. Derartige repräsentationslogische Deutungen lassen jedoch völlig außer Acht, dass die rituelle Szene des als Fürst auftretenden Landammanns auch ein genuin politisches Mythologem enthält, in dem sich das Paradigma der gewaltsamen Inbesitznahme der Herrschaft und der sozialen Usurpation erkennen lässt.¹³⁶ So steht der in die auf offenem Feld versammelte Gemeinde einreitende Fürst ja nicht nur für die Gerichtshoheit einer Gemeinde, sondern vor allem auch für jene aus Sicht der Gemeinde schreckenerregende Gestalt, die, nachdem sie aus der Gemeinde vertrieben wurde, zurückkehrt, um die Macht zu er-

¹³² Ebd.

¹³³ Sererhard, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, S. 117.

¹³⁴ Zit. nach Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 264.

¹³⁵ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 401. Solche repräsentationslogischen Deutungen prägen die gesamte Diskussion über rituelle Einsetzungsfeierlichkeiten von Amtsträgern. Siehe hierzu u.a. Stollberg-Rilinger, *Rituale*.

¹³⁶ Zum Paradigma der von außen kommenden Herrschaft und ihrer Funktion als Gründungserzählung politischer Herrschaft siehe Sahlins, Marshall, *Inseln der Geschichte*, aus dem Amerikanischen von Ilse Utz, Hamburg 1992.

greifen, kurz: für den gewalttätigen Usurpator, für die Figur des Tyrannen. Der fürstliche Herrscher stellt die Negation einer Bündner Talgemeinde dar, er bedroht ultimativ ihr Bestehen: Nicht nur, dass er von außerhalb der Gemeinde herkommt und daher grundsätzlich bedrohlich erscheint. Als Fürst steht er über der Gesellschaft, steht also insgesamt für eine soziale Ordnung, die mit der Dissoziation des gemeindlichen Bandes, mit dem Ende der *Communitas* zusammenfällt.

Die geschilderte Szene weist Berührungspunkte mit den mythologischen Ritualen und Figuren unterschiedlicher außereuropäischer Kulturen auf, wie sie in den berühmten religionswissenschaftlichen und anthropologischen Arbeiten von Sir James Frazer, Arthur Maurice Hocart und Georges Dumézil über das „göttliche Königtum“ in „archaischen Gesellschaften“ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts untersucht worden sind.¹³⁷ Sowohl die angelsächsischen Volkskundler um Frazer als auch der französische Religionswissenschaftler Dumézil haben in der Symbolik von Einsetzungsritualen polynesischer Könige und Häuptlinge einen Schlüssel zum Verständnis der Entstehungs- und Funktionsweise von politischer Herrschaft in indo-europäischen Zivilisationen gesehen. So wird die Erzählung des fremden Königs als eines der zentralen Ursprungsmythologeme politischer Herrschaft gedeutet, als Gründungsszene herrschaftlicher Autorität. Politische Macht, so die Argumentation bei Dumézil, offenbare und definiere sich nicht als immanenter sozialer Tatbestand, sondern als Usurpation, in dem doppelten Sinne einer gewaltsamen Inbesitznahme der Herrschaft und einer Verletzung der herrschenden Moralordnung durch den Herrscher.¹³⁸ Dass eine Bündner Gemeinde die Amtseinsetzung der Landammänner in einem solchen mythischen Szenario verankert, scheint erklärungsbedürftig. Warum inszeniert die Gemeinde die Einsetzung als Machtergreifung durch einen Fürsten, um diesen dann zu domestizieren, rituell zu entmachten? Worin besteht die Funk-

¹³⁷ Vgl. u.a. Frazer, Sir James G., *The Golden Bough*, 3. Bde., New York 1911–1915; ders., *Lectures on the early history of kingship*, London 1905; Hocart, Arthur Maurice, *Kingship*, Oxford [1927] 1969; ders., *Kings and councillors*, Chicago [1936] 1970, sowie Dumézil, Georges, *Les deux souverains des Indo-Européens*, Paris 1986. Die Erzählung vom König, der von außerhalb der Gesellschaft kommt und schließlich von der Gemeinschaft integriert und domestiziert wird, ist eines der zentralen Ursprungsmythologeme politischer Herrschaft.

¹³⁸ In der Sage vom fremden König hat Georges Dumézil den Schlüssel zum Verständnis der indo-europäischen Philosophie gesehen. Vgl. ders., *Les deux souverains des Indo-Européens*. Aus politisch-anthropologischer Perspektive daran anschließend Sahlins, *Inseln der Geschichte*, hier v.a. S. 79–103. Louis Marin sieht in der Geschichte vom schiffbrüchigen König, der als Fremder zum Volk kommt, schließlich eine der zentralen Herrschaftsmythen absolutistischer Macht. Anhand der Geschichte des schiffbrüchigen Königs geht Marin den Mysterien souverän-absolutistischer Macht nach. Vgl. ders., *Das Porträt des Königs*, aus dem Französischen von Heinz Jatho, Berlin/Zürich 2005, hier v.a. S. 347–385.

tion, die Landammänner zunächst zu fremden Fürsten zu machen, bevor sie in das Amt eingesetzt werden? Mit dem rituellen Einzug des Fürsten in den lokalen Sozialverband anlässlich der Verleihung von Stab und Statuten, so möchte ich argumentieren, setzt die Gemeinde die Gefahr und Gefährlichkeit einer Machtergreifung durch den Landammann in Szene, um eben diese Gefahr rituell zu bannen. Sie inszeniert ein außerordentliches Ereignis – die gewalttätige Ergreifung der Macht durch einen Einzelnen –, um sich davor zu schützen.

Domestizierung

Die Schilderungen von den Einsetzungsfeierlichkeiten in Sur Tasna und Suot Muntfallun im Engadin erzählen von der Domestizierung künftiger Landammänner durch die Gemeinde: Der aus der Gemeinde stammende künftige Landammann wird zunächst in die Fremde getrieben, aus der *Commün* ausgeschlossen, immunisiert, um schließlich, als Fürst verkleidet, in die Gemeinde zurückzukehren. Dort wird er seines bedrohlichen Charakters wortwörtlich entkleidet und in sein Amt eingesetzt. Zu Beginn ein gefährlicher Außenseiter, ein potentieller Usurpator, wird der neue Kriminallandammann ins Zentrum der auf der Wiese versammelten Gemeinde geführt, wo er Stab und Statuten, die Insignien der gemeindlichen Macht, erhält und verteidigt wird: Im Verlauf des Rituals verwandelt er sich von einem Fürsten in einen *communis*, von einem Immunisierten zu einem Kommunisierten. So steht am Ende der Zeremonie ein in die Gemeinde integrierter, gezähmter, in seiner Macht beschnittener kommunaler Amtsträger.¹³⁹

Damit man Landammann werden konnte, bedurfte es einer Reihe symbolischer Praktiken. So wurde die Metamorphose, die Verwandlung des künftigen Amtsinhabers vom Feind der Gemeinde zum *communis* über drei rituelle Akte bewirkt: die Devestitur, die Stab- und Statutenübergabe sowie die Vereidigung.¹⁴⁰

¹³⁹ Die Einsetzungsprozedur entspricht insgesamt den von van Gennep identifizierten Phasen eines Schwellenrituals. Vgl. ders., *Les rites de passage*. Zur Thematik der Immunisierung und dem Gegensatz von *immunis* und *communis* siehe die Überlegungen von Esposito, *Communitas*, hier v.a. S. 12–16. Esposito schreibt zur Gegensatzpaarung von *communitas* und *immunitas*: „Während *communis* der ist, der zur Erfüllung eines Dienstes – oder zur Spende einer Gunst – angehalten ist, ist *immunis* im Gegenteil derjenige, der keinerlei Amt ausfüllt und *ingratus* bleiben kann“ (ebd., S. 15). Die Immunisierung des Landammanns durch den Ausschluss aus der Gemeinde ließe sich folglich auch als kommunaler Instituierungsvorgang begreifen.

¹⁴⁰ Siehe zur zentralen Rolle der Stabübergabe im Zeremoniell der Amtseinsetzung die unterschiedlichen Gemeindestatuten in Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, hier etwa S. 252, 255 f., 350 f.

Das Einsetzungszeremoniell beginnt mit der rituellen Devestitur: Durch die demonstrativ öffentliche Entkleidung des als Fürsten auftretenden Landammanns, eine Geste, mit der im Feudalrecht die Entziehung eines Lehens rechtswirksam vollzogen wurde, erklärte die Gemeinde jeglichen künftigen Herrschaftsanspruch des Gemeindevorstehers für unrechtmäßig, für illegitim.¹⁴¹ Indem sie ihm mit dem Fürstenkleid eines seiner wichtigsten Zeichen von Herrschaft nahm, gab sie dem Landammann zu erkennen, dass er über keinerlei herrschaftlichen Rechte verfügte, sondern vielmehr im Dienst der Gemeinde stand. Seiner herrschaftlichen Potenz beraubt, in einfachen Kleidern dastehend, war er als untauglicher Fürst, als *rex inutilis*, den versammelten Gemeindebürgern und dem „gemeinen Pöbel“ schutzlos ausgeliefert.¹⁴² Zum harmlosen Fürsten degradiert und in aller Öffentlichkeit bloßgestellt, konnte ihm nun die kommunale Amtsgewalt übertragen werden. Nachdem ihm sein fürstliches Kleid abgenommen wurde, überreichten ihm speziell hierfür auserkorene Gemeindevertreter den Gerichtsstab und die offiziellen Statuten der Gemeinde – die zentralen Insignien kommunaler Gewalt. Der Stab- und Statutenübergabe kam im Verlauf der Einsetzungsprozedur dabei eine ganz entscheidende Rolle zu. Mit Stab und Statuten untrennbar verknüpft waren nichts anderes als die „Freiheiten und Gerechtigkeiten“ einer frühneuzeitlichen Bündner Gerichtsgemeinde. Die Amtsinsignien machten die Einsetzung in das Amt allererst rechtskräftig.

Welch performative Kraft die Gerichtsstäbe als Symbole der gerichtlichen Gewalt einer frühneuzeitlichen Bündner Gemeinde entfalteten, macht ein Konflikt anschaulich, der sich 1669 in der Gemeinde Sur Tasna im Unterengadin zugetragen hat. Der Streit zwischen dem damaligen Landammann Hartmann von Planta und den Geschworenen des lokalen Gerichts brach wegen Unstimmigkeiten bezüglich eines Gerichtsverfahrens los. Wie einer der Nachfahren Hartmanns, Peter von Planta, in seiner im späten 19. Jahrhundert erschienenen Familienchronik berichtet, warf der 1669 zum Landammann gewählte Hartmann, weil er mit einem Beschluss der Geschworenen, auf einen Angeklagten die Folter anzuwenden, nicht einverstanden war, demonstrativ den Gerichtsstab von sich.¹⁴³ Die Geste des Wegwerfens hatte, wie Peter von Planta in seiner Chronik schildert, unmittelbar rechtliche Konsequenzen: Der Landammann erzwang mit ihr automatisch eine Sistierung

¹⁴¹ Zum Ritual des Entkleidens von Herrschern siehe die Anmerkungen von Frank, Thomas, *Investitur, Devestitur*, in: Ders.; Koschorke, Albrecht; Lüdemann, Susanne; Matala de Mazza, Ethel und Kraß, Andreas (Hg.), *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft – Texte, Bilder, Lektüren*, Frankfurt a.M. 2002, S. 218–232, hier S. 222.

¹⁴² Zum Paradigma des „Nackten Herrschers“ siehe den Beitrag von Albrecht Koschorke in ebd., S. 233–243.

¹⁴³ Planta, Peter von, *Chronik der Familie von Planta nebst verschiedenen Mittheilungen aus der Vergangenheit Rhätians*, Zürich 1892, S. 273.

des laufenden Gerichtsverfahrens.¹⁴⁴ Infolgedessen musste die strittige Frage über die Anwendung der Folter erneut vor Gericht gebracht und neu verhandelt werden.¹⁴⁵ Wie die von Planta angeführte kurze Episode aus dem Landammannsleben seines Vorfahren zu erkennen gibt, waren Gerichtsstäbe mehr als nur Ausdruck der Gerichtshoheit des Gemeindeverbands, mehr als nur ein Symbol der rechtlichen Autonomie einer Bündner Gemeinde, wie es die historische Frühneuzeitforschung postuliert.¹⁴⁶ Der Gerichtsstab des Landammanns erfüllte auch eine semiotische Funktion. Die Macht des Stabs bestand demnach weniger darin, etwas symbolisch auszudrücken, sondern vielmehr darin, etwas zu bewirken. Sie bestand in seiner Potenz, im Bewirken einer Rechtshandlung.¹⁴⁷

Indem die Gemeindevertreter während der Einsetzungszeremonie dem Landammann Stab und Statuten überreichten, übertrugen sie ihm damit gleichzeitig die Gewalt, über zivile und Strafgerichtsfälle zu urteilen, eine Gewalt, die sich unmittelbar im Akt der Gabe realisierte.¹⁴⁸ Die Einsetzung des neuen Gemeindevorstehers war damit rechtskräftig vollzogen: Fortan stand es dem Landammann als Träger des Gerichtsstabs zu, die Gerichtsgewalt seiner Gemeinde auszuüben. Mit der Stab- und Statutenübergabe, so ließe sich festhalten, begründete die Gemeinde die Macht des Landammanns und machte sich damit gleichzeitig als amtliche Begründungsinstanz kenntlich. Mit der demonstrativ öffentlichen Übergabe der Amtsinsignien inszenierte sich die Gemeinde als kollektive Verwalterin des Amtes: Nicht ein lokaler Feudalherr oder der Bischof setzte Landammänner und Geschworene ein, sondern die Gemeinde selbst. Legitimiert wurde die Gerichtsgewalt des Landammanns nicht durch die Natur, nicht durch die genealogische Herkunft oder durch das Gesetz, sondern durch die zur Gemeinde versammelten stimmbfähigen Bürger. Indem sich die Gemeinde über das Einsetzungsritual als Begründungsinstanz politisch-rechtlicher Gewalt instituierte, brachte sie die Abhängigkeit des neuen Landammanns vom lokalen Sozialverband zum Ausdruck. Dieser verfügte nur über die Macht, die ihm von der Gemeinde bis zur nächsten Frühjahrszeremonie zugestanden wurde.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ So etwa bei Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 26.

¹⁴⁷ Der rechtlichen Artikulation (Sistierung des Verfahrens) entspricht in diesem Sinn eine materielle Artikulation des Stabs (Wegwerfen durch den Landammann) und umgekehrt.

¹⁴⁸ Zur Bedeutung der Gerichtsstäbe als Insignien richterlicher Gewalt siehe u.a. Carlen, Louis, *Stab*, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 4, Sp. 1838 ff., Berlin 1990. Zum Zeremoniell der Stabübergabe und ihrem rechtlich-politischen Charakter in den Bündner Gemeinden vgl. die Statuten in Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, hier u.a. S. 252, 255 f., 350 f.

Beschlossen wurde die rituelle Einsetzungsprozedur durch die Abnahme des Amtseids.¹⁴⁹ Den anwesenden Gemeindevertretern versprach der neue Landammann, die Freiheiten und Privilegien der Gemeinde zu schützen, die Statuten zu beachten, den Frieden zu wahren und Gerechtigkeit zu üben. Er verpflichtete sich, seinen Dienst gegenüber der Gemeinde zu erfüllen und sich ihr gegenüber günstig zu zeigen. Die Abnahme des Eids durch Gemeindeabgeordnete markierte damit zugleich die Rückkehr des Ausgeschlossenen, des Immunisierten, in die Gemeinde. Als vereidigter Landammann war er wiederum Teil jener *Commün*, aus der er zunächst verbannt wurde und deren Existenz er in Gestalt des Fürsten in Frage gestellt hatte.¹⁵⁰ Damit nahm das Einsetzungsritual ein Ende: In die Gemeinde integriert, trat der Landammann, als machtloser Fürst bloßgestellt, seine einjährige Amtszeit an. Aus einem fremden Potentaten, einem potentiellen Usurpator, hatte die Gemeinde im Verlauf des Rituals einen in ihrem Dienst stehenden Gemeindevorsteher gemacht, aus einem Herrscher einen schwachen Amtmann.

Das am Beispiel des Unterengadins geschilderte Einsetzungsritual macht anschaulich, wie die Gemeinde die politische Macht des Landammanns auch rituell zu hegen versucht. Wie die streng regulierte Amtseinsetzung deutlich macht, fürchtet sich die Gemeinde davor, dass die politische Macht, die sie ihren Amtsmännern überträgt, missbraucht und usurpiert werden könnte. Sie versteht ihre höchsten Amtsträger nicht nur als Garanten von Friede und Ordnung, sondern immer auch als existentielle Bedrohung. Jeder Landammann, dies zeigt das gemeindliche Ritual des von außerhalb kommenden Fürsten, kann sich in einen Herrn, in einen Herrscher verwandeln. Dass die Gemeinde die Gefahr einer solchen Usurpation jährlich aufs Neue rituell in Szene setzt, zeugt vom ausgeprägten Gefahrensinn alpiner Talgemeinden, davon, dass und wie ein auf den ersten Blick peripherer Sozialverband immer schon um die Gefährlichkeit von politischer Herrschaft weiß. In diesem Sinn lassen sich Amtseinsetzungsrituale als *Machtdemonstrationen* des lokalen Gemeindeverbands verstehen: Indem die Gemeinde ihren künftigen Landammann als impotenten und harmlosen Fürsten bloßstellt und als solchen ins Amt einsetzt, gibt sie ihm zu verstehen, wie sehr er als politischer Amtsträger vom lokalen Verband abhängig ist. Dadurch, dass sie den Fürsten domestiziert und ihn wehr- und rechtlos in den Sozialverband inte-

¹⁴⁹ Zur gesellschafts- und ordnungsstiftenden Funktion des Eides in Frühneuzeitgesellschaften siehe Blickle, Peter und Holenstein, André (Hg.), *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, in: Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 15 (1993). Einschlägig auch Prodi, Paolo (Hg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993, sowie ders., *Das Sakrament der Herrschaft*.

¹⁵⁰ Vgl. zur Thematik u.a. Esposito, *Communitas*.

griert, entkleidet die Gemeinde die politische Macht ihres gefährlichen und bedrohlichen Charakters und erklärt zugleich jeden künftigen Herrschaftsanspruch des neuen Gemeindevorstehers für unrecht.¹⁵¹ Über die Stab- und Statutenübergabe instituiert sie sich als Begründungsinstanz von Amtsgewalt und gibt den Amtsträgern gleichzeitig zu erkennen, dass sie als Vorsteher des lokalen Gerichts lediglich über eine Gewalt verfügen, die ihnen von der Gemeinde zugestanden wurde. Die Amtsgewalt, so droht die Gemeinde ihren künftigen Amtsmännern, ist nicht ihr eigen, sondern *gemein* und kann ihnen jederzeit wieder entzogen werden. Als von der Gemeinde eingesetzte Landammänner sind sie für einen limitierten Zeitraum Träger einer Gewalt, die ihnen nicht gehört. Damit wird gleichzeitig die Ambivalenz des Platzes manifest, den Landammänner in einer Gemeinde einnehmen. Mit weitreichenden Kompetenzen ausgestattet und einen beneidenswerten sozialen Status genießend, werden sie in den Dienst eines Sozialverbands gestellt, der nicht nur versucht, sie an der Entfaltung ihrer Macht zu hindern, sondern der auch damit droht, ihnen die verliehene Amtsgewalt zu entziehen. Die ritualisierten Amtseinsetzungsprozeduren bringen damit insgesamt schwache Amtsträger hervor, sie produzieren Figuren politischer Macht, die sich ihres Amts und ihrer öffentlichen und richterlichen Gewalt nie ganz sicher sein können.

Mit Hilfe des aufwendigen Einsetzungsrituals, so das Resümee, versucht die Gemeinde die politische Macht ihrer führenden Amtsträger rituell zu hegen. Dadurch, dass die Gemeinde die Gefahr und Gefährlichkeit einer Machtergreifung durch den Landammann in periodischen Abständen aufs Neue rituell in Szene setzt, demonstriert sie ihre Bereitschaft, diejenigen Männer am Erwerb einer stabilen Macht zu hindern, die über das nötige soziale und ökonomische Kapital verfügen, um die politischen Geschicke innerhalb einer Gemeinde an sich zu reißen.¹⁵² Dass die gemeindlichen Einsetzungsri-

¹⁵¹ Der wahre Charakter der Macht wird im Verlauf des Einsetzungsrituals auf geradezu skandalöse Art und Weise offenbart. Der als Fürst verkleidete Landammann wird von der Gemeinde bloßgestellt und als unfähiger König, als vom lokalen Sozialverband abhängiger Fürst eingesetzt. Amtseinsetzungen wie die im Unterengadin lassen sich dergestalt immer auch als Teil einer „subversiven Gegenkultur“ begreifen, wie sie der russische Literaturwissenschaftler Michail Bachtin für die mittelalterliche Zeit Rabelais' beschrieben hat. Die Rituale haben immer etwas subversiv Karneavaleskes. Bachtin hat den mittelalterlichen Karneval und die damit zusammenhängende „Lachkultur“ als Teil einer subversiven Gegenkultur zum Ernst der kirchlichen und weltlichen herrschenden Sozialschichten gedeutet. Vgl. ders., *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt a.M. 1987. Siehe auch Camporesi, Piero, *Bauern, Priester, Possenreißer. Volkskultur und Kultur der Eliten im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1994. Er erwägt, von einer „Kultur der Unterschichten des Volkes“ auszugehen.

¹⁵² Solche gesellschaftlichen Abwehr- oder Präventivmechanismen hat der französische Anthropologe Pierre Clastres in seinen Studien zu den Guayaki in Paraguay analysiert. Er geht in den in den 1970er Jahren entstandenen Studien der Frage nach, wie es „primitiven Gesellschaften“ gelingt, die Entstehung eines staatlichen Machtapparats

tuale durchaus reale Folgen für die künftigen höchsten Amtsmänner einer Gemeinde haben konnten, lässt sich anhand des üppigen Gastmahls, das unmittelbar im Anschluss an die Einsetzungszeremonie abgehalten wurde und vom Landammann gegeben werden musste, zeigen.

Zu Tisch mit dem Landammann

Die Gerichtsbestellungen im Unterengadin vollzogen sich im Zeichen des Karnevals, der Maßlosigkeit und Verschwendung.¹⁵³ So wurde die Investitur in das höchste Gemeindeamt von Suot Muntfallun von einem üppigen, vom Landammann spendierten Gastmahl, von einem *commune convivium*, begleitet, gefolgt von einem mehrere Tage währenden Volksfest.¹⁵⁴ Die Gemeinde nahm die erfolgreiche Domestizierung des Fürsten, den rituellen Sieg über den höchsten Amtsträger, zum Anlass, um sich selbst zu feiern. Begleitet von einem Szenarium allgemeiner Freizügigkeit, lärmender Festlichkeit und vertauschter sozialer Rollen,¹⁵⁵ zelebrierte die Gemeinde die Neubesetzung des lokalen Gerichts, ein Fest, das dem gerade erst eingesetzten Landammann teuer zu stehen kommen konnte.

Einmal in sein Amt eingesetzt, musste der neue Landammann von Suot Muntfallun der Gemeinde „eine Mahlzeit geben“. ¹⁵⁶ Wie Sererhard berich-

zu vereiteln. Er zeigt auf, wie die Gesellschaften in Paraguay Mechanismen ausgebildet haben, die verhindern, dass sich das Häuptlingstum zu einer vom Gesellschaftskörper abgehobenen Machtinstanz verfestigt. Er beschreibt u.a. das Schicksal des Kriegers, der, um sein Ansehen in der Gesellschaft zu wahren, immer wieder in den Krieg ziehen muss, was schlussendlich zu Einsamkeit und Tod führt. Vgl. ders., *Society against the State*, sowie ders., *Archäologie der Gewalt*. Mit dem Pathos der 1970er Jahre hat Clastres solche Gesellschaften als *staatsfeindlich* beschrieben. Eine kritische Ergänzung zu Clastres' Theorie einer „gegenstaatlichen Gesellschaft“ liefern Deleuze, Gilles und Guattari, Felix, *Milles Plateaux – Tausend Plateaus*, Berlin 2005, hier v.a. S. 283–316, 489–495 sowie 592–606.

¹⁵³ In vielen Bündner Gemeinden fanden Gerichtsbestellungen im Rahmen der alljährlichen Karnevalsfeierlichkeiten statt und waren Teil des Fastnachtsritus.

¹⁵⁴ Einen Eindruck von den Festlichkeiten bietet Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 402–405.

¹⁵⁵ Zum frühneuzeitlichen Topos der „verkehrten Welt“ und seiner sozialhistorischen Bedeutung vgl. Schindler, *Karneval, Kirche und verkehrte Welt*, sowie Scribner, *Reformation, Karneval und die verkehrte Welt*. Im Mittelpunkt der Überlegungen Schindlers und Scribners stehen die spezifisch fastnächtlichen Riten, Kommunikationsformen und Symbole, die dem Muster der „verkehrten Welt“ verpflichtet sind. In Anlehnung an Michail Bachtins Entwurf einer Karnevalskultur statten sie das Verkehrsprinzip mit einer Vieldeutigkeit und sozialen Virulenz aus, die über Theorien, die Fastnacht als gesellschaftliches Ventil oder als Rebellionsritual begreifen, hinausführen. Siehe hierzu auch Mezger, Werner, *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz 1991.

¹⁵⁶ Sererhard, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, S. 117.

tet, wurden dabei so kostbare alpine Konsum- und Handelsgüter wie Wein, Fleisch und Käse gereicht. Zu bewirten hatte der neue Gemeindevorsteher nicht nur die gemeinde- und stimmberechtigten Bürger, sondern auch all jene, die nicht über politische Rechte verfügten.¹⁵⁷ Die Nahrungsausgabe durch den Amtsträger geschah nicht auf freiwilliger Basis. Als Träger der politisch-rechtlichen Gewalt standen die neuen Gerichtsvorsteher vielmehr in der Pflicht, der Gemeinde unmittelbar nach der offiziellen Einsetzung ein Gastmahl zu geben.¹⁵⁸ Das der Gemeinde spendierte, auf dem Dorfplatz oder im Haus des Landammanns veranstaltete Festessen spielte eine entscheidende Rolle im Gabentausch zwischen dem lokalen Talverband und dem Amtsträger. Nahm der Landammann das Amt von der Gemeinde an, so ging er damit zugleich die Verpflichtung ein, als Tausch eine Gegenleistung von Gütern und Diensten zu erbringen. Dass gewählte Amtsmänner mit ihrer Ernennung einen Tribut zu leisten hatten, war kennzeichnend für alle kommunalen Wahlprozesse im frühneuzeitlichen Graubünden, sei es auf Dorf- oder auf Gemeindeebene.¹⁵⁹ Während etwa neu ernannte Dorfvorsteher den Dorfbewohnern die für die Reproduktion der Herde benötigten Tiere (Stiere, Ziegenböcke, Widder, Eber) und somit die Sicherstellung der Subsistenzgrundlage des lokalen Verbands schuldeten, schuldete der neu eingesetzte Landammann der Gemeinde bei seiner Wahl ein gemeinschaftsstiftendes Festmahl.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Auf den obligatorischen Charakter der Gabe hat Marcel Mauss in seinem berühmten Essay über die Gabe hingewiesen. Vgl. ders., *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1990, S. 81–94. Dabei betont Mauss die Unaufhörlichkeit, mit der die Gaben obligatorisch gegeben und zwischen den Kommensualen geteilt werden müssen: Die Gaben, so Mauss, zirkulierten ohne Unterlass; es gebe keine Gelegenheit, wo man nicht geben müsse; „nach allen Richtungen hin werden Potlatches gegeben“ (ebd., S. 87). Bei Mauss ist die Nahrung nicht einfach das Beispiel einer Gabe unter anderem, sondern der Inbegriff der Gabe und des Gebens schlechthin. Namentlich bei der Bildung und Unterhaltung von Bündnissen zwischen einander fremden Gesellschaften spiele der alimentäre Gabentausch eine entscheidende Rolle. Grundlegend auch Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a.M. 2001.

¹⁵⁹ Je nach Dorf sahen sich neu gewählte Dorfvorsteher dazu verpflichtet, dem Dorf eine Gabe entweder in Naturalien, meist in Wein, oder in Geld zu spenden. In der Nachbarschaft Scuol im Unterengadin mussten die zwölf amtierenden Dorfmeister bei Amtsantritt den Abendmahlswein für die großen Kirchenfeste stiften. Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 199.

¹⁶⁰ Wie Mathieu dargelegt hat, wurde von einem neu gewählten Dorfvorsteher erwartet, für den Erhalt der dörflichen Herde zu sorgen: Mit der Bereithaltung von männlichen Jungtieren hatte er für die Gewährleistung der ökonomischen Unabhängigkeit des Dorfes zu sorgen. Bezüglich der Beschaffenheit und der Kontrolle der Tiere gab es in den Dörfern strenge Vorschriften. Im 18. Jahrhundert begannen sich Amtsinhaber aus der Verpflichtung käuflich auszulösen. Anstatt einen jungen Stier zu halten, entrichtete

Wie umfangreich sich solche offiziellen Bewirtungen der Gemeinde gestalten konnte, verdeutlichen die von Martin Schmid in seiner illustrierten rätischen Chronik *Chiantun verd* beschriebenen Geschehnisse anlässlich der Einsetzungsfeierlichkeiten des Stautrichters von Sur Muntfallun im Jahr 1773.¹⁶¹ Wie der Ftaner Chronist berichtet, hatte der neue Richter der Gemeinde, Peider [Peter] Bonorand, bereits am Vorabend seiner feierlichen Einsetzung bei sich zuhause „drei gute Tische voll, wie Hochzeit“.¹⁶² Dies war der Anfang einer mehrere Tage währenden Bewirtungsprozedur: Am Besetzungstag hatte der neue Stautrichter zum Mittag- und Abendessen jeweils vier große Tische zu bewirten. Daneben gab es für die gemeindeberechtigten Bürger, die Spielleute und die Jugend, die, so berichtet Schmid, in der Folge drei Nächte lang feierten, auf seine Kosten reichlich Wein, Fleisch und Suppe. Am Tag nach der Einsetzung waren ein weiteres Mal die Nachbarschaftsvertreter zu Speis und Trank geladen, einen Tag später besetzten der Gemeindepfarrer, die Verwandten und Nachbarn wiederum vier Tische und am fünften und letzten Tag der Festivitäten fand schließlich noch ein Mittagessen für die Köchinnen statt. „Es ist klar“, so gab Schmid angesichts der Menge an gutem Wein und teurem Essen, die bei den Amtseinsetzungsfeierlichkeiten im Unterengadin von Bonorand gegeben werden mussten, zu bedenken, „dass die Mastralias [Gerichtsbestellungen; S.L.] viel kosten“.¹⁶³ Für manch einen Amtmann stellten die umfangreichen Gastmähler zugunsten der Gemeinde eine unmittelbare existentielle Bedrohung dar. In ihrem Streben nach politischer Macht liefen sie Gefahr, zu verarmen: So hat etwa Felici Maissen in seiner volkskundlichen Darstellung über die Drei Bünde des 17. Jahrhunderts etliche Fälle von Amtsmännern zusammengetragen, die in der Zeit nach der Wahl in das höchste Gemeindeamt in Armut gerieten und aus der dörflichen Oberschicht ausschieden.¹⁶⁴

Auf Kosten der Landammänner veranstaltete Gastmähler, die mit der demonstrativen Verschwendung wertvoller Güter einhergehen, im Überfluss vom Amtmann bereitzustellende subsistenzrelevante Lebensmittel wie Käse und Fleisch, von Armut und sozialem Abstieg bedrohte Landammänner – im Zusammenhang mit den im Anschluss an die Investitur zu gebenden Gastmählern lässt sich ein weiteres Strukturmerkmal gemeindlicher Einset-

der Kriminallandammann von Scuol fortan eine Gebühr an die Nachbarschaft. Vgl. ders., *Bauern und Bären*, S. 55 f.

¹⁶¹ Vgl. StAGR, A 722, S. 670. Die einzelnen Stellen der in rätoromanischer Sprache gehaltenen Chronik hat Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 407 f. ins Deutsche übersetzt.

¹⁶² Zit. nach Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 407 f.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Maissen, Felici, *Die Drei Bünde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in politischer, kirchengeschichtlicher und volkskundlicher Schau*, Bd. 1, *Die Zeit der Unruhen von der Religionspazifikation 1647 bis 1657*, Aarau 1966, S. 270.

zungsrituale bestimmen: die Beschränkung der Güteranhäufung bei den politisch Privilegierten. Da sich in der Regel nur Angehörige begüterter Familien aus der dörflichen Oberschicht für die einflussreichen politischen Ämter bewarben, sorgten die jährlich abgehaltenen großen Festessen und -gelage jeweils für einen temporären ökonomischen Ausgleich innerhalb des lokalen Sozialverbands. Jede Übertragung politischer Macht ging im frühneuzeitlichen Graubünden mit einer partiellen Abschöpfung der ökonomischen Potenz der Gerichtsvorsteher einher. Indem sie vom Landammann verlangte, ein üppiges Gastmahl zu geben, sicherte sich die Gemeinde ihren Anteil am Reichtum der dörflichen Elite. Die Gastmähler ermöglichten allen aus der Gemeinde, wahlberechtigt oder nicht, am Reichtum der Dorfelite zu partizipieren.¹⁶⁵ Die Landammänner hingegen sahen sich dazu herausgefordert, um zum Vorsteher einer Gemeinde zu werden und in den Genuß der damit verbundenen politischen Privilegien – Zugang zu Bunds- und Beitagen, zu Gesandtschaften und lukrativen Soldgeschäften – zu gelangen, einen Teil ihrer Güter (Essen/Wein) und somit ihrer Macht, die sich auf den Besitz dieser kostbaren Waren gründete, an die Gemeinde abzutreten.¹⁶⁶ Dadurch setzte die Gemeinde – in Umkehrung der ursprünglichen Konstellation von Bedrohtem und Bedrohendem – ihre Amtsträger einer existenzbedrohenden Gefahr aus: Wer nach dem höchsten politischen Amt, nach politischer Macht im kommunalen Verband strebte, musste in Kauf zu nehmen bereit sein, alles zu verlieren, sowohl seinen Besitz wie auch den damit verbundenen Status als Angehöriger der sozialen Elite. Politische Macht, so gab die Gemeinde den Privilegierten zu verstehen, hatte ihren Preis, einen Preis, den die Amtsmänner ganz allein zu entrichten hatten. Kommunale Einsetzungsrituale in den Drei Bünden, so kann resümierend festgehalten werden, schufen Landammänner, die sich nicht nur ihrer Macht und ihres Amtes nicht sicher sein können, sondern auch ihrer Zugehörigkeit zur lokalen sozialen Elite.

¹⁶⁵ Die überschwänglichen Gastmähler gleichen hinsichtlich ihrer Struktur dem von Mauss beschriebenen Potlatch. Vgl. ders., *Die Gabe*. Wie der Potlatch lässt sich auch das vom Landammann zu spendierende Mahl als ein Mechanismus begreifen, der die Konzentration von Reichtum zu verhindern versucht.

¹⁶⁶ Solche schwachen Machtfiguren weisen Berührungspunkte zu dem vom amerikanischen Anthropologen Marshall D. Sahlins als *big man* bezeichneten Häuptling Polynesiens auf. Sahlins hat in seinen berühmten Arbeiten zum polynesischen und melanesischen Häuptlingstum unterschiedliche soziologische Typen politischer Macht in Gesellschaften analysiert, die über keine starken zentralstaatliche Strukturen verfügen. Dabei hat er den schwachen, von der Gesellschaft kontrollierten *big man* dem institutionell gefestigten *chief* gegenübergestellt. Vgl. zur Sahlins'schen Häuptlingstypologie ders., *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*, in: *Comparative Studies in Society and History* 5/3 (1963), S. 285–303.

Die Gemeinde als Mahlgemeinschaft

Der Mediävist und Kulturwissenschaftler Gerd Althoff hat auf die konstitutive Bedeutung hingewiesen, die dem gemeinsamen (Fest-) Mahl für vormoderne Sozialbeziehungen und Gruppenbildung zukommt.¹⁶⁷ Mit dem gemeinsamen Mahl, so schreibt Althoff, seien im mittelalterlichen Europa Freundschaften, Bündnisse, Genossenschaften oder Friedensverträge geschlossen worden. Althoff geht in seinem Beitrag der „friedens-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende[n] Funktion“ nach, die das gemeinsame Essen und Trinken bei den Gemeinschaftssessen der Genossenschaften, Zünfte und Gilden, bei fürstlichen Gelagen oder Banketten erfüllte.¹⁶⁸ Bei der Herstellung, Befriedung und Stärkung sozialer Bindungen habe das Gemeinschaftsmahl als ritualisierte rechtssymbolische Handlung besonders im Bereich „horizontal-genossenschaftlicher Vereinigungen“ eine wichtige Rolle gespielt.¹⁶⁹ Althoff verortet das Mahl in einer Reihe mit anderen so zentralen rituellen Handlungen wie dem Eid, dem Tausch von Gaben, Geiseln oder von Frauen.¹⁷⁰

Bündnis- und friedensstiftenden Charakter hatten auch die vom Landammann anlässlich der Gerichtsbestellung spendierten Gastmähler in den Bündner Gemeinden. Das gemeinsame Mahl stellte soziale Beziehungen zwischen den unterschiedlichen sozialen Gruppierungen einer Gemeinde her, indem es sie an den Tischen auf dem Dorfplatz oder im Haus des Gastgebers zusammenführte und in eine zeitlich begrenzte Übereinstimmung brachte.¹⁷¹ Wie die Schilderungen Sererhards und Schmidts verdeutlichen, verblieben soziale Distinktionen zurzeit des Festessens vorbehaltliche Optionen: Benehmen und Gesten lösten sich während des Gelages aus der Gewalt einer jeden hierarchischen Stellung – der Rangstufe, des Alters und des Besitzstandes. Ob männliches, stimmfähiges Familienhaupt oder besitzloser Bauer, ob Köchin oder Pfarrer, ob Jung oder Alt, ob Magd oder Knecht, ob Bäuerin oder einfacher Senn, ob Gemeindeberechtigter oder nicht, alle genossen für die Zeit des Festes den gleichen sozialen Status, nämlich denjenigen des Gastfreundes und Tischgenossen, des *hospes* des neuen Landammanns. Festmähler stellten insgesamt einen intim-familiären Kontakt zwischen den Ge-

¹⁶⁷ Vgl. Althoff, Gerd, *Der friedens-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, in: Bitsch, Irmgard; Ehlert, Trude und Ertzdorff, Xenja von (Hg.), *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, Sigmaringen 1987, S. 13–25. Zur Rolle der alimentären Gabe und Gastfreundschaft aus kulturwissenschaftlicher Perspektive siehe Därmann, *Die Tischgemeinschaft zur Einführung*.

¹⁶⁸ Althoff, *Der friedens-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, S. 13.

¹⁶⁹ Ebd., S. 24.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Sererhard, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, S. 117.

meindeleuten her und setzten die sozialen Beschränkungen der gewöhnlichen kommunalen Lebensordnung temporär außer Kraft.¹⁷² Wie die Beispiele von Konflikten zwischen verschiedenen Dorffraktionen, die anlässlich des Gelages beigelegt wurden, deutlich machen, hatten Gastmähler auch eine pazifizierende Wirkung.¹⁷³ So brachte das vom Landammann gegebene Mahl zuvor verfeindete oder zerstrittene Nachbarschaften, Bürger, Familien oder Amtsanwärter am Esstisch des neuen Gemeindevorstehers zusammen und machte sie zu Verbündeten, die sich gegenseitig Schutz für Leib und Leben sowie Hilfe in Not- und Konfliktzeiten zusicherten.¹⁷⁴ Über die Gesetze der Gastfreundschaft, so bringt es Iris Därmann in ihren Untersuchungen zur Tischgesellschaft auf den Punkt, ließen sich Feinde in Verbündete verwandeln. Wie Althoff betont auch sie die friedens- und sozialitätsstiftende Funktion von Gastmählern: Ohne derartige rituelle Praktiken, so hält sie im Anschluss an Mauss' Konzeption der Gabe resümierend fest, gäbe es „weder Koexistenz noch Sozialität, sondern nur ihr Gegenteil, die Indifferenz, die A-Sozialität oder gar den Krieg“.¹⁷⁵ Die im Anschluss an das Einsetzungsritual veranstalteten Gastmähler brachten die Gemeinde als temporäre Mahlgemeinschaft hervor und stärkten von Neuem die sozialen Bindungen eines frühneuzeitlichen Bündner Gemeindeverbands.

Von den Festmählern ging aber nicht nur eine integrative, eine verbindende Wirkung aus, sondern auch eine trennende. Denn schließlich erhielt nicht jeder vom neuen Landammann die gleiche Portion, den gleichen Anteil an Essen und Wein zugesprochen. Während etwa die stimmberechtigten Gemeindeglieder anlässlich der von Sererhard geschilderten Gerichtsbestellung vom neuen Amtmann das Beste aus „Küche und Keller“, also die besten Spezialitäten, exklusive Speisen und edle Veltliner Weine erhielten, wurde dem „gemeinen Pöbel“ hingegen nur einfacher Wein sowie Käse und Brot aufgetischt.¹⁷⁶ Die Verteilung der Güter stellte ein Verhältnis der Angemessenheit

¹⁷² Damit manifestiert sich erneut der karnevaleske Charakter von gemeindlichen Einsetzungsritualen: Die soziale Ordnung wird temporär außer Kraft gesetzt, wobei, so die Bemerkung Bachtins, die „untere Schicht im materiell-körperlichen Sinne“ gefeiert wird (ders., *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie der Lachkultur*, München 1969, S. 24).

¹⁷³ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 401 f.

¹⁷⁴ Vgl. zu den gegenseitigen Schutzverpflichtungen Althoff, *Der friedens-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, S. 12 f. Den friedensstiftenden Charakter solcher Gelage betont auch Mauss. Vgl. ders., *Die Gabe*, S. 23, 81, 87, 94. Zur Konflikt vorbeugenden und kanalisierenden Wirkung, die dem materiellen Gabentausch zugeschrieben wird, siehe auch Stegbauer, Christian, *Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit*, Wiesbaden 2002, hier etwa S. 54 f.

¹⁷⁵ Därmann, *Die Tischgesellschaft zur Einführung*, S. 15.

¹⁷⁶ Sererhard, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, S. 117.

zwischen sozialer Stellung und Nahrung her. Sie erfüllte eine semiotische Funktion, indem sie anzeigte, wer zu den „Herren“ gehörte, etwa ehemalige Landammänner, angesehene Männer wohlhabender Familien, einflussreiche Politiker, Besitzende, und wer Teil des „gemeinen Pöbels“ war. Durch die ungleiche Verteilung der Nahrung konstituierte sich anlässlich der Gerichtsbestellung so jeweils von Neuem die sozial-hierarchische Struktur der Gemeinde. Sie machte öffentlich sichtbar, wer zu den sozial, materiell und rechtlich Privilegierten einer Gemeinde – die stimmbfähigen Gemeindebürger, die männlichen Haushaltsvorsteher, die „Herren“ – gehörte und wer von diesem exklusiven Kreis ausgeschlossen war: Töchter, Mägde, Bäuerinnen, Pächter, Tagelöhner, Köchinnen, Junggesellen, die Jugend. Das anlässlich der Gerichtsbesetzung abgehaltene gemeinsame Festmahl markierte daher nicht nur Zusammengehörigkeit und Bindung der Kommensalen, der Tischgenossen, sondern immer auch deren soziale Differenz, den unterschiedlichen sozialen Status von Gemeindeleuten.¹⁷⁷ Es (re-) konstituierte die Gemeinde als sozial-hierarchisch gestufte, in dem es die Unterschiede der einzelnen *communis* performativ hervorhob und zeremoniell verifizierte.

Die zugunsten der Gemeinde spendierten großen Festmähler sorgten insgesamt für eine Erneuerung der sozialen Bindungen, des „gemeinen“ Bands. Sie setzten die soziale Ordnung der Gemeinde zeitweise außer Kraft, um sie über die ungleiche Verteilung der Nahrung wieder aufs Neue herzustellen. Das im Anschluss an die Einsetzungszeremonie veranstaltete Gastmahl lässt sich in diesem Sinn als eine kommunale Institution begreifen, in der Zerrissenheit und Bindung, Desintegration und Reintegration zugleich konstituiert wurden. Sie steht in der zweifachen Bedeutung des Worts symptomatisch für die soziale und politische Praxis einer frühneuzeitlichen Gemeinde – für das Teilen.

Bekanntmachungen:

Anerkennungsprozeduren politischer Amtsträger

Nicht nur die Einsetzung eines Engadiner Amtmanns unterlag den zeremoniellen Vorgaben des lokalen Gemeindeverbands, sondern auch das zu durchlaufende Anerkennungsverfahren im Vorfeld der Gerichtsbestellung. Die meist schon Tage oder Wochen, manchmal auch Monate vor der Vereidigung von den wahlberechtigten Korporationen oder von einem speziellen Gemeindegremium bestimmten neuen Landammänner sahen sich dazu verpflichtet, sich in den einzelnen Dörfern der Gerichtsgemeinde „öffentlich

¹⁷⁷ Iris Därmann beschreibt die von ihr thematisierten Gastmähler und Tischgesellschaften als „Arenen für soziale Schichtung und Differenzierung“. Dies., *Die Tischgesellschaft zur Einführung*, S. 19 f.

bekannt zu machen“.¹⁷⁸ Im Zentrum dieser öffentlichen Bekanntmachung stand der Wein: Der bereits im Vorfeld bestimmte künftige Landammann des Unterengadins hatte etwa vor seiner Einsetzung von Dorf zu Dorf zu ziehen, sich den stimmbfähigen Leuten vorzustellen und diese ausreichend zu bewirten.¹⁷⁹

Solche öffentlichen Schenkgesten kommunaler Amtsträger waren gängige politische Praxis im frühneuzeitlichen Graubünden. So begleitete der im Wirtshaus, also vor Publikum, in Szene gesetzte Transfer von Wein nahezu alle offiziellen Anlässe einer Gemeinde. Zünftig Wein wurde ausgeschenkt, wann immer die Gemeinde zusammentrat, bei kommunalen Wahlen, bei (Neu-) Aufnahmen ins Bürgerrecht, bei offiziellen Besuchen auswärtiger Gesandter oder Delegationen, beim Abschluss wichtiger politischer Geschäfte oder, in politischen Konfliktzeiten, bei der öffentlichen Bestärkung klientelärer Bindungen. Worin lag die Funktion des sich Bekanntmachens kommunaler Amtsträger?

Sich als neuer Amtmann im Vorfeld der Einsetzung „öffentlich bekannt zu machen“, wie es die Gemeindestatuten des Engadins verlangten, bezog sich in so überschaubaren Sozialzusammenhängen wie den Bündner Gemeinden nicht so sehr auf den Aspekt des persönlichen Kennenlernens – Männer, die eine Wahl in ein hohes Gemeindeamt anstrebten, waren aufgrund ihres sozialen Status’ den Leuten wohl bekannt – als vielmehr auf denjenigen der Visualisierung und Bestärkung der Verbindung zwischen kommunalem Amtsträger und Gemeinde.¹⁸⁰ Das demonstrativ öffentliche Ausschenken von Wein an die stimmbfähigen Leute aus den nutzungsberechtigten Nachbarschaften hat eine zweifache legitimatorische Funktion: Einerseits diente es

¹⁷⁸ In Gemeinden, in denen die Ämter wie im Unterengadin nach einer feststehenden Ordnung nacheinander von den einzelnen Nachbarschaften vergeben werden durften, lag es am wahlberechtigten Dorf, einen Kandidaten zu bestimmen. Die Ämter gingen in der Regel an den Meistbietenden. Kämpften mehrere wohlhabende Kandidaten um ein Amt, stiegen die Kosten an, fanden sich keine geeigneten Bewerber, sah sich die lokale Dorfborgigkeit gezwungen, eigenhändig einen Kandidaten zu suchen und die Preise für die Ämter zu senken. In anderen Gemeinden bestimmte entweder ein spezielles Ratsgremium oder die versammelte Gemeinde den künftigen Amtmann. Vgl. zum Auswahlverfahren u.a. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 402–404. Siehe auch Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 121–133, sowie ders., *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. Jahrhundert*, S. 118 f.

¹⁷⁹ Ein solches Anerkennungsverfahren schildert detailliert Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 402–404.

¹⁸⁰ Vgl. die Verordnungen der Gemeinden in Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, S. 250, 305. Zur politischen Relevanz von offiziellen und somit öffentlich sichtbar gemachten Transfers von Gütern sowie zur gesellschaftszersetzenden Kraft, die den heimlich überreichten Geschenken im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit zugeschrieben wurde, siehe die Ausführungen von Groebner, *Gefährliche Geschenke*, S. 129–153.

der politischen Legitimierung kommunaler Amtsgewalt.¹⁸¹ So war der vom Landammann gegebene und von den Stimmfähigen angenommene Wein, der *Schenkwein*, untrennbar mit der Demonstration amtlicher Legitimität verknüpft. Der Landammann sicherte sich die nötige Anerkennung der einzelnen nutzungsberechtigten Nachbarschaften, indem er sie besuchte und den dort wohnhaften, stimmungsfähigen Männern im Wirtshaus in einem offiziellen Akt Wein ausgab.¹⁸² Andererseits dienten Weingaben an die Dörfer der Aktualisierung der politischen Privilegien der Beschenkten. Während sich der künftige Landammann über die Visitation der Gemeinden und den Weinausschank die nötige politische Anerkennung sicherte, bekräftigten die visitierten Dörfer und beschenkten Wahlmänner ihre Teilhabe an den kollektiven politischen und rechtlichen Privilegien, den Freiheiten und Gerechtigkeiten des Gemeindeverbands.¹⁸³

Die sich vor der Wahl des Landammanns in den Bündner Gemeinden abspielende Prozedur des *sich Bekanntmachens* folgte den statutarischen Vorgaben der Gemeinde. Wie etwa die Unterengadiner Gemeindestatuten vorschrieben, hatte ein künftiger Amtmann den unterschiedlichen Dörfern des Gerichts einen Besuch, eine *visita*, abzustatten und den dort residierenden stimmungsfähigen Gemeindeleuten eine festgeschriebene Menge an Wein zu spendieren.¹⁸⁴ Hatten künftige Geschworene und Rechtsprecher des Gerichts ihren jeweiligen lokalen Dorfgenossen im Unterengadin eine Runde im Wirtshaus – zentrale Stätte zum Aufbau und Unterhalt persönlicher Beziehungen in Frühneuzeitgesellschaften – auszugeben, sahen sich die Landammänner als künftige Gerichtsvorsteher hingegen dazu verpflichtet, in allen an der Ge-

¹⁸¹ Vgl. zum systematischen Zusammenhang von Schenkpraktiken, Öffentlichkeit und der Demonstration politischer Legitimation in der Frühen Neuzeit Groebner, *Gefährliche Geschenke*, S. 51–128.

¹⁸² Bezüglich der Landammannsämtler vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 30–39.

¹⁸³ Auf den performativen Charakter öffentlich abgehaltener gemeinsamer Mahlzeiten hat Daniel Schläppi hingewiesen. Vgl. ders., „In allem Übrigen werden sich die Gesandten zu verhalten wissen“. Akteure der eidgenössischen Außenpolitik des 17. Jahrhunderts. Strukturen, Ziele, Strategien am Beispiel der Familie Zurlauben von Zug, in: Der Geschichtsfreund 151 (1998), S. 3–90, hier S. 29. Siehe zur Bedeutung des korporativen Ressourcentransfers auch ders., *Corporate Property, Collective Resources and Statebuilding in Older Swiss History*, in: Blockmans, Wim; Holenstein, André und Mathieu, Jon (Hg.), *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300–1900*, in collaboration with Daniel Schläppi, Aldershot 2009, S. 163–172. Thomas Maissen spricht im Falle eines solchen Ressourcentransfers von „Partizipation“, verstanden als Möglichkeit, „die eigene Teilhabe an kollektiven Privilegien zu sichern“ (ders., *Die Geburt der Republic*, S. 579).

¹⁸⁴ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 402. Im Engadin hießen solche Visitationen „s’far cognoscher mastral“, sich als Mastral öffentlich bekannt machen, sich von den Leuten anerkennen lassen.

meinde teilhabenden Nachbarschaften vorstellig zu werden. Der zu diesem Anlass überreichte Wein war Bedingung dafür, als Landammann bestätigt und an der kommenden Gerichtsbestellung eingesetzt zu werden. Indem er wie vorgeschrieben den Wein in den drei Dörfern der Gemeinde verteilte, versicherte sich der bereits im Voraus von der Nachbarschaft Ftan bestimmte Landammann der nötigen politischen Anerkennung. Zugleich galt der geschenkte Wein als Anzahlung für das höchste Gemeindeamt, als Amtstaxe, die der Amtmann bezahlen mussten, um das Amt bekleiden zu dürfen.¹⁸⁵

Dass es sich bei diesen in den lokalen Wirtshäusern getätigten Transferleistungen um gängige, von allen Beteiligten anerkannte und tolerierte Formen der Amtentgeltung und nicht, wie in diesem Zusammenhang gerade von der älteren Verwaltungsgeschichte oft behauptet wurde, um korrupte Machenschaften frühneuzeitlicher Amtsmänner handelte, davon zeugen die noch erhaltenen, von den Gemeinden erstellten Gabenlisten sowie die in den Gemeindestatuten genannten Schenkbestimmungen.¹⁸⁶ Während die Schenkankweisungen festschrieben, wem, was und wie viel ein künftiger Landammann jeweils geben musste, um sich als Gegenleistung die Anerkennung der Dörfer zu sichern, registrierten die im Nachhinein angefertigten Abgabelisten, wer schließlich was genau überreicht bekommen hatte. Eine solche anlässlich der Wahl in der Gerichtsgemeinde Suot Tasna im Unterengadin angefertigte und von Martin Schmid in seiner rätschen Chronik aufgeführte Liste macht deutlich, in welchem Umfang Güter während der Dorfvisitationen zirkulierten.¹⁸⁷ Gleichzeitig vermittelt sie einen Eindruck davon, wie viele Leute eines Dorfes insgesamt an solchen Tauschvorgängen beteiligt waren. Anwärter für die Ernennung zum zivilen Landammann von Suot Tasna im Jahr 1728 war der Ftaner Peider Schmid, ein Onkel des bereits erwähnten Chronisten Martin Schmid. Nachdem ihn die Wahlmänner der Nachbarschaft Ftan zum künftigen Landammann bestimmt hatten, machte sich Schmid in den folgenden Tagen auf, den beiden anderen Dorfverbänden der Gemeinde, Scuol und Sent, einen Besuch abzustatten und sich als Gerichtsvorsteher „bekannt zu machen“. Wie aus der vom Chronisten Schmid aufgeführten Abgabenliste, die zugleich Zeugnis des erfolgreichen Gabentauschs ist, geschlossen wer-

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 402 f. Die spendierten Weingelage und Mahlzeiten galten als Amtstaxen. Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die Pflicht zur Gabe und damit zum Besuch der Gemeindeleute durch monetäre Abgaben ersetzt. Die Landammänner wurden damit von der Schuld zur Gabe befreit, die sie an den Gemeindeverband band.

¹⁸⁶ Die Abgabenlisten verzeichnen sowohl Form und Menge der Abgaben als auch die Empfänger. Es gab klare Verordnungen, wer wann wie bewirtet werden musste. Die Bestimmungen zur Bewirtung sind zum Teil abgedruckt in Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2., S. 308 und 250. Siehe auch ders., *Tschantamaints d'Engadina bassa*, Serie B, Bd. 1, S. 372, sowie die Gabenlisten, die der Chronist Schmid zusammengetragen hat, in StAGR, A 722, S. 200 f.

¹⁸⁷ Vgl. StAGR, A 722, S. 200 f.

den kann, hatte Schmid in der Nachbarschaft Sent der Reihe nach 87 Häusern je drei „Coppas“ Wein spendiert.¹⁸⁸ Zusätzlich hatte er den 26 nobleren Männern des Dorfs, darunter ehemaligen Landammännern, eine Mahlzeit – rätoromanisch „past“ – ausgegeben.¹⁸⁹ Schmid, dies macht die Liste anschaulich, hatte sich erfolgreich bekannt gemacht, er hatte seine politische Legitimität demonstriert, womit seiner Einsetzung als Landammann nichts mehr im Weg stand. Fünf Tage nach seinem Besuch in Sent wurde er als ziviler Landammann von Suot Tasna eingesetzt.

Die legitimatorische Funktion solcher offizieller Schenkveranstaltungen erschließt sich erst über den Rohstoff, der bei den Anerkennungsprozeduren gereicht wurde: den Wein. Dieser war, wie Valentin Groebner in seinem Buch über amtliche Schenkpraktiken stark gemacht hat, für die politische Selbstdarstellung spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Gesellschaften unerlässlich.¹⁹⁰ So habe es sich beim *schenkwîn*, dem *verschenken* und *ausgeschenken* Wein um eine eminent politische Gabe gehandelt.¹⁹¹ Kein repräsentativer Anlass, weder Ratswahl, Amternennung noch Gesandten- oder Fürstenbesuch sei in spätmittelalterlichen Städten ohne formell überreichtes Weingeschenk über die Bühne gegangen. Von der sorgfältig inszenierten Verteilung von Weinbechern an politisch-repräsentativen Anlässen sei dabei eine unmittelbare performative Wirkung ausgegangen: Wer an einem offiziellen Anlass Wein überreichen durfte, *war* Träger amtlicher Gewalten, denn Schenken, so bringt es Groebner auf den Punkt, „repräsentiert[e] obrigkeitliche Legitimität“.¹⁹² Weingeschenke waren „untrennbar mit der Demonstration politischer Legitimität verknüpft“,¹⁹³ sie schufen „im Wortsinn Amtspersonen und Amtsgewalten“.¹⁹⁴ Zum Amtmann wurde auch Peider Schmid, der im Dorf Sent vorschriftsgemäß seine Weingeschenke überreichte. Der von ihm im Wirtshaus ausgeschenkte Wein hatte seine Ernennung zum Landammann amtlich gemacht.

¹⁸⁸ Die in Sent zu leistenden Abgaben sind aufgelistet in ebd.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Vgl. Groebner, *Gefährliche Geschenke*, hier v.a. S. 51–65.

¹⁹¹ Ebd., S. 51 f.

¹⁹² Groebner, Valentin, *Flüssige Gaben und die Hände der Stadt. Städtische Geschenke, städtische Korruption und politische Sprache am Vorabend der Reformation*, in: Schreiner, Klaus und Signori, Gabriela (Hg.), *Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters*, Berlin 2000, S. 17–34, S. 19. Schenkgesten waren zentrale Unterscheidungsmerkmale städtischer Gesellschaften: Wer wem wie viel ausgeben durfte, entschied unmittelbar über die politische Stellung und Funktion innerhalb des Rats. Schenken, so Groebner, stehe im spätmittelalterlichen wie im modernen Sprachgebrauch sowohl für die Übergabe von Geschenken als auch für das Eingießen von Flüssigkeiten.

¹⁹³ Groebner, *Gefährliche Geschenke*, S. 51.

¹⁹⁴ Groebner, *Flüssige Gaben und die Hände der Stadt*, S. 21.

Der demonstrativen Verteilung von Wein an die Wahlberechtigten aus den Nachbarschaften ist aber noch eine weitere Bedeutungsebene eingeschrieben. So geht es bei den gemeindlichen Anerkennungsprozeduren nicht nur um die Geste der Verteilung des Weins, sondern auch um die der Konsumtion, nicht nur um die Frage, wer das politische Privileg hat, zu geben, sondern auch darum, wer über das Recht verfügt, beschenkt zu werden. Wie Daniel Schläppi am Beispiel der offiziellen Trinkgelage rund um die Zuger Landsgemeindeversammlung dargelegt hat, versicherten sich die stimmbfähigen Landleute, indem sie sich bei Wahlen öffentlich Wein überreichen ließen, ihrer eigenen Anteile an den gesellschaftlich verfügbaren materiellen und kulturellen Ressourcen, den kollektiven Privilegien der Gemeinde.¹⁹⁵ Die gemeinsamen, vor Publikum inszenierten Trinkgelage zielten laut Schläppi darauf ab, die politische Nutzergemeinschaft für alle sichtbar zu machen.¹⁹⁶ Öffentlich in Szene gesetzte Umtrünke mussten daher als „symbolträchtige, einprägsame Gesten gelesen werden, welche die allseitigen Ansprüche am Gemeinsitz öffentlich bekräftigten und legitimierten“.¹⁹⁷ Das gemeinschaftliche Essen und Trinken, so stellt auch Groebner fest, habe die wohlhabenden Stifter und die in der Regel weniger wohlhabenden Empfänger symbolisch aneinandergebunden und „ihre Beziehung, die so von beiden Seiten als Geschäftsbeziehung zum gegenseitigen Nutzen“ akzeptiert wurde, bekräftigt.¹⁹⁸ Gleiches gilt auch für die im Unterengadin veranstalteten Weingelage, die, wie es etwa die Gemeindeverordnung von Sur Tasna verlangte, „öffentliche vor der Gemeinde stattfinden sollen“.¹⁹⁹ Für die gemeindeberechtigten Landleute aus den unterschiedlichen Unterengadiner Dörfern realisierte sich über den anlässlich der Visitation Peider Schmidts an sie ausgeschenkten Trank jeweils von Neuem performativ die Teilhabe an den kollektiven Rechten, den korporativen Gütern und Privilegien der Gemeinde.²⁰⁰ Indem sie sich vom künftigen Amtmann visitieren und bewirten ließen, bestätigten die

¹⁹⁵ Schläppi, „In allem Übrigen werden sich die Gesandten zu verhalten wissen“, S. 28 f.

¹⁹⁶ Die Verordnungen finden sich in Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, hier u.a. S. 308 sowie 250.

¹⁹⁷ Schläppi, „In allem Übrigen werden sich die Gesandten zu verhalten wissen“, S. 29.

¹⁹⁸ Groebner, Valentin, *Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts*, Göttingen 1993, S. 171 f.

¹⁹⁹ Schorta, *Tschantamaints d'Engadina bassa*, S. 372.

²⁰⁰ Auf die Bedeutung der Geste der Trankannahme bei der Herstellung von Erfolgschaftsbeziehungen hat Ulrich Pfister hingewiesen. Vgl. ders., *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 42 (1992), S. 28–68, hier S. 32. Zur Funktion öffentlicher Mähler und Weingelage siehe auch Schläppi, „In allem Übrigen werden sich die Gesandten zu verhalten wissen“, S. 29 f.

einzelnen Nachbarschaften und Dorfleute aufs Neue ihren Anspruch an den Freiheiten und Gerechtigkeiten des Gemeindeverbands.²⁰¹

Die zentrale Funktion solcher ritueller Anlässe für die einzelnen Dörfer verdeutlicht der von Martin Schmid in seiner Chronik beschriebene Fall der Unterengadiner Dorfgemeinde Ftan. Diese hatte sich im Jahr 1765 zunächst vom Kriminalgericht Sur Muntfallun losgesagt, wollte sich aber sechs Jahre später wieder dem Gericht anschließen.²⁰² Wiederum Teil des Kriminalbezirks, beharrte Ftan in entschiedener Weise darauf, vom Landammann besucht und beschenkt zu werden, was dieser, wie Schmid ausführt, fortan auch wieder zu tun pflegte. Zu gleichen Teilen an der Gemeinde beteiligt zu sein, hieß für Ftan, wie die anderen Dörfer des Kriminalgerichts vom neuen Landammann besucht und bewirtet zu werden.²⁰³ Wie dieses Beispiel verdeutlicht, entschied die Verteilung und Konsumation des Weins nicht nur unmittelbar über die politische Legitimität eines Amtmanns, sondern auch über den Anteil eines Dorfes an den Rechten des Gemeindeverbands. Weil der Landammann die Nachbarschaft im Unterengadin wie die anderen besuchte und sie gleichermaßen beschenkte, hatte diese Anteil an den kollektiven Privilegien der Gemeinde.²⁰⁴

Innerhalb eines Dorfes konnten allerdings nicht alle Bewohner dieselben Gaben und Geschenke vom Landammann erwarten. Wie sich aus der nach dem Besuch des neuen Landammanns in Sent angefertigten Abgabenliste schließen lässt, hatte Schmid den „Stimmen“, also den nutzungs- und somit stimmberechtigten Dorfgenossen, je nach sozialer Stellung jeweils unterschiedliche Dinge übergeben. Während die „gemeinen Stimmen“, die vollberechtigten Landleute, jeweils drei Becher Wein erhielten, wurde den nobleren Männern des Orts – etwa ehemaligen Landammännern und Hauptmännern – zum Wein zusätzlich Käse, Brot und Fleisch serviert.²⁰⁵ Die vom künftigen Amtmann überreichten Güter waren, analog zum Gastmahl bei den Einsetzungsfeierlichkeiten, offizielles Unterscheidungsmerkmal, ob und wie jemand Zugang zu den gesellschaftlich verfügbaren materiellen und kulturellen Gütern, zu den kollektiven Ressourcen einer Gemeinde besaß.²⁰⁶ So mar-

²⁰¹ Zum vormodernen Verständnis von „Partizipation“ siehe u.a. Maissen, *Die Geburt der Republic*, S. 579.

²⁰² Vgl. StAGR, A 722, S. 619 sowie S. 811.

²⁰³ Das Problem der Anteile der einzelnen Dörfer an der Gemeinde im Zusammenhang mit den Besuchen der Landammänner kommt in verschiedenen Gemeindebestimmungen zum Ausdruck. Vgl. Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, hier u.a. S. 250, 256, 308, 530.

²⁰⁴ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 403.

²⁰⁵ Vgl. StAGR, A 722, S. 200 f.

²⁰⁶ In spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften machte es laut Groebner einen entscheidenden Unterschied, wer wem wann in welchem Namen wie viel Wein oder Nahrung überreichen durfte. Die Gabe an Amtspersonen entschied nicht

kierte und zementierte die je unterschiedliche Versorgung der Gemeindeleute die soziale und politische Ungleichstellung der Dorfgenossen. Sie zeigte nicht nur an, wer von der Teilhabe an den rechtlichen Privilegien ganz ausgeschlossen war, nämlich diejenigen, die gar nichts erhielten, sondern auch, wer innerhalb eines Dorfes zur herrschenden Oberschicht gehörte und wer nicht, wer sich zur sozialen und politischen Führungsriege zählte und somit gewisse Sonderrechte genoss und wer vom Zugang zu hohen, prestigeträchtigen Ämtern und somit von Einkommensquellen ausgeschlossen war.²⁰⁷

Dass alleine in einer kleineren Dorfgemeinde wie Sent weit über hundert Leute in die Schenk- und Trinkvorgänge involviert waren, macht noch einmal deutlich, wie aufwendig und umfangreich sich gemeindliche Gerichtsbestellungen im frühneuzeitlichen Graubünden gestalteten. Die in mehrere Phasen – Anerkennungsprozedur, Einsetzungszeremonie, Gastmahl, Volksfest – unterteilten, meist jährlich stattfindenden rituellen Großanlässe zur Bestimmung der Gerichtsvorsteher integrierten und aktivierten nicht nur weite Teile des lokalen Landvolks, sie berührten auch wesentliche Bereiche des kommunalen Zusammenlebens: die Konstitution von politischer Macht, das Verhältnis eines Gemeindeverbands zur amtlichen Gewalt und den politisch Privilegierten, die Verteilung der gesellschaftlich verfügbaren materiellen und kulturellen Ressourcen, die sozial-hierarchische Struktur innerhalb der Gemeinde, die Gesetze und Beschränkungen der alltäglichen Lebensordnung, die Frage nach der Teilhabe an den korporativen Gütern und Rechten, am Gemeingut eines frühneuzeitlichen alpinen Talschaftsverbands. Gerichtsbestellungen, so das abschließende Resümee, stellen insgesamt einen produktiven Faktor des sozialen Zusammenhalts und der politischen Ordnung in einer Gesellschaft in der Zerstreuung dar. Da im Zentrum dieser gemeindlichen Rituale stets die Eliten stehen, diejenigen, die über die erforderlichen sozialen und ökonomischen Kapitalien verfügen, um das politische *decision-making* an sich zu ziehen, geben sie zugleich Aufschluss über die Funktionsmechanismen einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung. Eine Gesellschaft in der Zerstreuung, so das Fazit, wird durch kollektive Abwehrmechanismen bestimmt: durch Mechanismen, die die Konzentration von Reichtum und Macht in den Händen der Privilegierten zu verhindern trachten.

nur darüber, ob jemand in öffentlichen oder privaten Funktionen in der Stadt weilte, sondern auch über den Status des Beschenkten innerhalb der städtischen Gesellschaftsordnung selbst. Vgl. ders., *Flüssige Gaben und die Hände der Stadt*, S. 20 f.

²⁰⁷ Zum Wirtshaus als zentrale frühneuzeitliche Arena für Ausscheidungs- und Konkurrenzkämpfe, soziale Schichtung und Differenzierung, für Abgrenzungen von oben nach unten, Stand und Person siehe u.a. Kumin, Beat, *Drinking matters. Public houses and social exchange in early modern Central Europe*, Basingstoke 2007.

Dass solche gesellschaftlichen Abwehrmechanismen mitunter auch gegen-
teilige Effekte zeitigen können, lässt sich am Beispiel der durch die Gemein-
den gemeinschaftlich verwalteten Untertanengebiete verdeutlichen.

3. Herrschaft antizipieren: *Die Verwaltung der Untertanengebiete*

Die kollektiven Mechanismen, die die Gemeinden ausgebildet haben, um ihre führenden Amtsträger am Erwerb einer stabilen Macht zu hindern, können für eine Gesellschaft in der Zerstreuung auch zur Bedrohung werden. Sie können, in einer eigenartigen Umkehrung ihrer Wirkung, selber zum Motor von Herrschaftsbildung avancieren. So begünstigt und befördert die Verpflichtung politischer Amtsträger, im Tausch für die von der Gemeinde gegebenen politischen Privilegien eine Gegenleistung in Form von Gütern (Nahrung, Wein, Geld) zu erbringen, in den Bündner Untertanengebieten gerade die Entstehung stabiler Herrschaftsverhältnisse.²⁰⁸ Durch den im 16. Jahrhundert größer werdenden Tribut, den ein Gouverneur oder Podestà im Tausch für sein Amt der Gemeinde, die das Amt vergibt, zu erbringen hat, entsteht eine Situation, in der die mit weitreichenden Vollmachten ausgestatteten Amtsmänner ihre investierten Kapitalien im Veltlin in möglichst kurzer Zeit amortisieren müssen. Wie ich argumentieren möchte, tragen damit jene Kräfte, die die Entstehung stabiler Machtverhältnisse in den Drei Bünden abwehren sollen, dazu bei, dass in den von den Bündner Gemeinden gemeinsam verwalteten Untertanengebieten ein System der herrschaftlich-ökonomischen Ausbeutung entsteht. Folgen hat dieses System nicht nur für die Untertanen außerhalb der Drei Bünde, sondern auch für die Drei Bünde selbst. Der sich intensivierende herrschaftliche Zugriff der Bündner Gouverneure auf die Untertanen belastet zunehmend das Verhältnis zwischen Bündner Landesherren und italienischen Untertanen und gipfelt schließlich 1620 in einem blutigen Aufstand der um den Verlust ihrer lokalen Selbstverwaltungskompetenzen fürchtenden Untertanen. Zudem befördert die ökonomische Abschöpfung des Veltlin innerhalb Graubündens die Entstehung einer Schicht reicher, herrschaftserprobter Amtsmänner, die auch in den Gemeinden immer mehr den Anspruch erhebt, „Herren“ zu sein.

Von den Asymmetrien, die eine Gesellschaft in der Zerstreuung an ihren geographischen und politischen Rändern erzeugt sowie von den Folgen, die sie für die gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb der Drei Bünde haben, soll im Folgenden die Rede sein. Zunächst werden die Organisation

²⁰⁸ Zu den Bündner Untertanengebieten vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 121–133.

der Bündner Herrschaft über die Vogteien sowie einige soziale, politische, kulturelle und wirtschaftliche Eigenheiten der drei italienischen Talschaften beleuchtet. In einem zweiten Schritt wird nach den innerhalb der Drei Bünde wirksamen Triebkräften gefragt, die die ökonomische Abschöpfung der Untertanengebiete durch die Bündner Vögte befördern. Schließlich wendet sich das Kapitel der Frage zu, was geschieht, wenn im späten 16. Jahrhundert immer mehr reiche, herrschaftserprobte Männer aus dem Veltlin nach Graubünden zurückkehren.

Die Bündner Vogteien: Veltlin, Chiavenna, Bormio

Die Grafschaften Bormio und Chiavenna sowie das bevölkerungsmäßig den Drei Bünden nahezu ebenbürtige Veltlin wurden 1512 im Zuge des französischen Einfalls ins Herzogtum Mailand von den Bündnern erobert.²⁰⁹ Zerstritten über die Frage nach der Verteilung der reichen Beute, entschieden sich die am Kriegs- und Raubzug nach Italien beteiligten Bündner, anstatt die Talschaften unter sich aufzuteilen, sie gemeinschaftlich zu verwalten. Als Landesherrn übten die „Gemeinen Drei Bünde“ fortan die höchste Gerichtsbarkeit über die drei Gebiete aus, verwalteten gemeinsam die Landesressourcen und die daraus resultierenden Erträge.²¹⁰ Dies zwang die an der Herrschaft beteiligten Gemeinden zu intensiver Zusammenarbeit. So erforderten die Rechnungslegung der Landvögte sowie die Ausübung der höchsten Gerichtsbarkeit regelmäßige Treffen der Boten, was eine Verstärkung und institutionelle Festigung der Bundstage mit sich brachte.²¹¹ Die gemeinsame Verwaltung der drei italienischsprachigen Gebiete erwies sich langfristig gesehen als wichtiger integrativer Faktor für den Zusammenhalt

²⁰⁹ Vgl. Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, sowie Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 164–175. Zur administrativen Organisation der Untertanenlande vgl. die graphische Darstellung in *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 85, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 121–136.

²¹⁰ Vgl. zu den „Gemeinen Herrschaften“ Gschwend, Lukas und Sutter, Pascale (Hg.), *Zwischen Konflikt und Integration. Herrschaftsverhältnisse in Landvogteien und Gemeinen Herrschaften (15.–18. Jh.)*, Basel 2012; Holenstein, André, *Die Herrschaft der Eidgenossen. Aspekte eidgenössischer Regierung und Verwaltung in den Landvogteien und Gemeinen Herrschaften*, in: Ebd., S. 9–30; Peyer, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, S. 36–44, 58–61, 89–93, sowie S. 97–100; Siehe auch Head, Randolph C., *Shared Lordship, Authority, and Administration*, in: *Central European History* 30 (1997), S. 489–512, sowie den Lexikoneintrag von Holenstein, André, *Gemeine Herrschaften*, in: *Historisches Lexikon der Schweiz (HLS)*. URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9817.php> (abgerufen: Juni 2014). Für die Vogteien der Drei Bünde vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 121–133.

²¹¹ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 140–142. Laut Head gehörten die Untertanengebiete neben den außenpolitischen Geschäften zu den wichtigsten Handlungsbereichen des Bundstags im 16. und 17. Jahrhundert.

der Drei Bünde. Ähnlich wie die so genannten „Gemeinen Herrschaften“ in der Alten Eidgenossenschaft funktionierten auch die bündnerischen Untertanengebiete als starke Klammer zwischen den Bundsgliedern.²¹²

Mit dem Veltlin sowie den Grafschaften Chiavenna und Bormio gerieten dabei nicht nur äußerst fruchtbare, vom Wein- und Getreidebau geprägte südalpine Landschaften unter die Kontrolle der Drei Bünde, sondern auch strategisch bedeutsame Handelskorridore und Marktplätze.²¹³ So entwickelte sich etwa die kleine Grafschaft Chiavenna aufgrund ihrer Lage am Fuße der wichtigsten ostalpinen Pässe im 16. Jahrhundert zum Zentrum der ökonomischen Unternehmungen der Bündner.²¹⁴ Als Zollstation am Kreuzungspunkt der transalpinen Wege zwischen Italien und Süddeutschland verschaffte es den Drei Bünden neue Einnahmen aus dem Handelsverkehr und eröffnete ihnen zugleich Zugang zu den großen Markt- und Umschlagplätzen in Mailand und Como. Gleiches galt für die kleine Grafschaft Bormio, die den Bündnern Einnahmen aus der Verpachtung von Alpweiden sowie aus dem Warenverkehr zwischen Österreich und Italien bescherte.²¹⁵ Das sich zwischen den beiden Grafschaften aufspannende Veltlin mit seinen politisch-wirtschaftlichen Zentren Sondrio, Morbegno und Tirano war wegen des etablierten Wein-, Salz- und Getreidehandels für die Bündner attraktiv.²¹⁶ Privatleute aus Graubünden, insbesondere die Salis aus dem Bergell, erwarben im Veltlin früh große Ländereien und Landsitze, von wo aus sie den Handel mit den begehrten alpinen Konsumgütern kontrollierten.²¹⁷

Der sekundäre Status der als Landvogteien den Drei Bünden unterstellten Gebiete drückte sich vor allem dadurch aus, dass sie von ortsfremden Gouverneuren und Podestaten regiert wurden. So setzten die Bündner im Veltlin, in Chiavenna und Bormio seit 1513 eigene Beamte ein, die als bevollmächtigte Repräsentanten der Drei Bünde ihre Amtsbezirke regierten.²¹⁸ Die Bündner traten die Nachfolge der mailändischen Grafen bzw. Herzöge an, ohne etwas an der herrschaftlichen Verwaltungsorganisation der Gebiete zu ändern. So wurde die im 14. Jahrhundert von Mailand geschaffene Verwaltungsorganisation von den Bündnern nahezu unverändert übernommen. Die in verschiedene Gerichts- und Militärbezirke eingeteilten Talschaften

²¹² Vgl. ebd.

²¹³ Vgl. Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, S. 145.

²¹⁴ Vgl. ebd.

²¹⁵ Vgl. ebd., S. 145 f.

²¹⁶ Der Weinhandel stand seit Mitte des 16. Jahrhunderts unter Kontrolle reicher Bündner Familien. Allen voran die Salis machten gute Geschäfte mit dem in den Alpen begehrten Konsumgut. Vgl. ebd.

²¹⁷ Der Privatbesitz im Veltlin stellte um 1600 eine der wichtigsten Einkommensquellen der führenden Bündner Familien dar. Vgl. ebd., S. 145.

²¹⁸ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 121–125.

wurden jeweils von einem Gouverneur oder Podestà regiert.²¹⁹ Dies hatte zur Folge, dass die hohen Verwaltungsstellen mitunter von Männern besetzt wurden, die, im Unterschied zur gebildeten Elite Mailands, die vorher die örtlichen Podestaten gestellt hatte, weder lesen noch schreiben konnten.²²⁰

Wer aus der Bündner Führungsriege in eines der von den Gemeinden im Turnus vergebenen Ämter gelangte, verfügte über weitreichende administrative und richterliche Machtbefugnisse.²²¹ Er übte die Gerichtsbarkeit aus, erhob Abgaben, sorgte für die Durchsetzung obrigkeitlicher Mandate und kommandierte die militärischen Aufgebote der Untertanen.²²² Statthalter der Drei Bünde in den Vogteien und somit höchster Landesbeamter war der Landeshauptmann, auch „Gouverneur“ oder „Governatore“ genannt. In Sondrio residierend, stand er der gesamten Verwaltung vor: Er hatte das Recht, Gefälle und Bußen einzuziehen, befahl die lokalen Truppen und amtierte als Richter in Fällen der niederen und höheren Gerichtsbarkeit in seinem Bezirk.²²³ Zur Handhabung der hohen Gerichtsbarkeit stand ihm dabei ein Vikar zur Seite, ohne dessen Assistenz kein Amtmann ein Urteil in Kriminalsachen fällen konnte. In den einzelnen Veltliner Bezirken – Tirano, Teglio, Morbegno, Trahona – amtierten so genannte „Podestaten“ als Richter und Verwaltungsbeamte.

Fragen nach der Gesetzgebung, der Rechtsprechung und dem Grad der Ressourcenabschöpfung in den Untertanengebieten wurden an den Bundstagen verhandelt. Die Bündner Ratsherren bestätigten die von den Gemeinden erwählten Amtsmänner, nahmen den Amtseid auf die Drei Bünde ab, behandelten Berufungen von Untertanen gegen Urteile in Gerichtsfällen, erörterten Fragen der Gesetzgebung in den drei Talschaften und besteuerten diese im

²¹⁹ Während die Malefiz- und niedere Kriminalgerichtsbarkeit, die Zivilgerichtsbarkeit in höherer Instanz, die Militärhoheit, die Oberaufsicht über die lokale Verwaltung und die Verwaltung der Einkünfte dabei in den Zuständigkeitsbereich der Landvögte fiel, oblagen die restlichen Aufgaben den bestehenden lokalen Talschaftsgremien, den jeweiligen Gemeindeversammlungen und Talobrigkeiten. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 121–123.

²²⁰ Vgl. Sprecher, *Kulturgeschichte der Drei Bünde im 18. Jahrhundert*, S. 496–521. Siehe auch *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, S. 85, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 121–134.

²²¹ Sie waren Kläger, Richter und Bußenempfänger in einer Person. Vgl. Sprecher, *Kulturgeschichte der Drei Bünde im 18. Jahrhundert*, S. 510–517. Siehe auch Färber, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, sowie die schematische Darstellung im *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 85.

²²² Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 125.

²²³ Weniger Rechte besaßen die Bündner Amtsmänner in Bormio und Chiavenna, wo bestehende Freiheiten und Privilegien der Landvogteien diese beschränkten. Während der Kommissar in Bormio noch wesentlichen Anteil an der Verwaltung sowie der Gerichtsbarkeit besaß, verfügte der Bündner Podestà in Bormio lediglich über die Befugnis, die lokalen Versammlungen zu präsidieren. Vgl. die Darstellung im *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, S. 85.

Falle außerordentlicher Aufwendungen.²²⁴ Daneben oblag dem Bundstag die Regelung des religiösen Lebens im mehrheitlich katholischen Veltlin sowie der Unterhalt der dortigen, aus Abgaben finanzierten Truppen.²²⁵ Aus dem Bundstag setzte sich auch die Syndikatur, das Kontrollgremium der Untertanengebiete, zusammen. Die Rechnungshüter der Syndikatur ritten am Ende der zweijährigen Amtszeit der Vögte ins Veltlin und nahmen im Namen des Bundstags die Rechnung sowie den dem Bundstag zustehenden Anteil der Amtseinnahmen entgegen.

Ebenso wenig wie die Bündner etwas an der Verwaltungsstruktur der Talschaften änderten, änderten sie etwas an der Rechtstellung der Untertanen und an deren herrschaftlicher Abhängigkeit. Im Gegenteil: Als landesherrliche Obrigkeiten traten sie ihren Untertanen gegenüber energischer und fordernder auf, als dies die mailändischen Grafen bzw. Herzöge im 15. Jahrhundert getan hatten.²²⁶ Nachdem die Bündner in den ersten Jahrzehnten nach der Besetzung sich mit Eingriffen in das bestehende Herrschaftsgefüge zurückgehalten hatten,²²⁷ wurde der herrschaftliche Zugriff auf die Untertanen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts intensiviert.²²⁸ Mit der Reorganisation der Verwaltung Mitte des 16. Jahrhunderts sowie einer Anpassung der lokalen Rechtsgepflogenheiten an die der Bündner nahmen die Versuche zu, die von Mailand und zunächst auch von den Drei Bünden zugestandenen Selbstverwaltungsrechte der Talschaften zu beschneiden. Die Beziehungen zwischen den sich zunehmend als „Herren“ verstehenden Bündnern gegenüber den Untertanen begannen sich zu verschlechtern. Selbstherrlich auftretende Gouverneure und Podestaten fingen an, Steuern und Abgaben konsequent einzuziehen sowie Strafen und Bußen für eine Vielzahl kleinster

²²⁴ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 140–142. Siehe auch Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 121–123.

²²⁵ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 426, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 123.

²²⁶ Zur Intensivierung der Herrschaft im Veltlin vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 164–174.

²²⁷ Die Gerichtsbarkeit verblieb in den Händen lokaler Richter. Der rasche Wechsel der Vögte, die seltene Anwesenheit der Gouverneure sowie die mangelnden Sprach- und Verwaltungskompetenzen vieler Bündner Amtleute ließ die Bündner in der ersten 16. Jahrhunderthälfte als schwache Herren erscheinen. Dies sollte sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ändern.

²²⁸ 1513 wurde zwischen den drei Talschaften und den Drei Bünden ein Vertrag geschlossen, in dem die drei Gebiete die Besetzung guthießen. Den drei Talschaften wurden weitgehende Autonomierechte zugesichert, die Talbewohner als „liebe Bundesgenossen“ bezeichnet. Erst in den 1530er Jahren begannen die Bündner, verstärkt Einfluss auf die sozialen und politischen Verhältnisse in den drei Talschaften zu nehmen. Sie reorganisierten die lokale Verwaltung und beschnitten damit die zunächst zugesicherten Selbstverwaltungsrechte. Vgl. Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, S. 148–150.

Vergehen zu verhängen, um so ihre Amtseinnahmen zu steigern.²²⁹ Zudem griffen Bündner Privatleute verstärkt in das wirtschaftliche Leben der Untertanengebiete ein. Sie kauften sich große Ländereien und übernahmen die Kontrolle über den lukrativen Wein-, Salz- und Getreidehandel vor Ort, eine traditionelle Domäne des lokalen Veltliner Adels. Besonders im Veltlin kam es im Laufe des 16. Jahrhunderts vermehrt zu sozialen Spannungen.²³⁰ Willkürlich agierende Gouverneure und Podestaten, sich der lokalen Handelsgeschäfte bemächtigende Privatleute sowie die aktiven Förderungsversuche der Reformation durch den Bundstag ließen die Veltliner in offene Gegnerschaft zu den Drei Bünden treten. Dies lag nicht zuletzt an den vollkommen andersartigen gesellschaftlichen Bedingungen: Dazu zählten im Veltlin unter anderem ein ausgedehntes, zusammenhängendes geographisches Gebiet und eine hohe Bevölkerungszahl, ferner ein Reichtum, der in erster Linie auf Grundbesitz gründete, sowie ein zahlenmäßig beträchtlicher und politisch selbstbewusster lokaler Adel, der sich seiner öffentlichen Rolle und seiner Vorrechte bewusst war.

Die bestehenden Spannungen zwischen Bündnern und Veltlinern erfuhren durch die vom Bundstag unterstützten gesetzlichen Maßnahmen zur Verbreitung der Reformation eine zunehmend religiöse Prägung. So erließ der mehrheitlich reformierte Bundstag 1557 einen Beschluss, der die Gemeinden im Veltlin dazu verpflichtete, die Kosten für den Bau von evangelischen Kirchen sowie die Kosten für den Unterhalt von reformierten Pfarrern zu übernehmen.²³¹ Die dadurch überall in den Veltliner Dörfern entstandenen kleinen reformierten Glaubensgemeinden, die sich für den Bau eigener Kirchen einsetzten sollten, erwiesen sich als einer der zentralen Konfliktfaktoren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Es entstand eine Konfliktsituation, in der eine kleine, von den Bündnern wirtschaftlich, sozial und politisch privile-

²²⁹ Vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 164–174.

²³⁰ Die Beziehungen zu den beiden kleinen Grafschaften Chiavenna und Bormio gestalteten sich aufgrund ähnlich gelagerter wirtschaftlicher Bedingungen und Interessen wenig problematisch. Vgl. Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, S. 146 f.

²³¹ Der Anteil der Reformierten betrug um 1600 im Veltlin rund 4–5 % der Bevölkerung. Vgl. ebd., S. 149 f. Siehe zur Reformation und zu der konfessionellen Gemengelage im Veltlin Bindi, *Gewissensfreiheit und Inquisition*; Camenisch, Carl, *Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule in Sondrio*, Chur 1901; Camenisch, Emil, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens und den ehemaligen Untertanenlanden Chiavenna und Bormio*, Chur 1950; Figg, Albert, *Die Gegenreformation* (Bündner Kirchengeschichte Teil 3), Chur 1986. Siehe zu den italienischen Glaubensflüchtlingen und ihren aufrührerischen Tätigkeiten Bonorand, Conradin, *Reformatorsche Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse. Ein Literaturbericht* (Beiheft 9 zum Bündner Monatsblatt), Chur 2000.

gierte reformierte Veltliner Minderheit einer sich politisch und sozial marginalisiert fühlenden katholischen Mehrheit gegenüberstand.²³² Gegenseitige Kirchenschändungen, Übergriffe auf Kirchendiener und Attacken auf Andersgläubige nahmen seit den 1570er Jahren zu, von den Bündner Amtleuten initiierte Streitgespräche und Schlichtungsversuche blieben wirkungslos.²³³ Streitpunkte zwischen Bündnern und Veltlinern bildeten im späten 16. Jahrhundert neben der von den Bündnern geplanten Errichtung einer Lateinschule zur Unterrichtung von reformierten Geistlichen in Sondrio vor allem die von den Bündnern tolerierten, aus Italien emigrierten und als Hauslehrer protestantischer Familien im Veltlin aktiven Glaubensflüchtlinge.²³⁴ Die sich akzentuierenden gesellschaftlichen Spannungen kulminierten im berühmten *Veltliner Mord* vom 20./21. Juli 1620, in dessen Verlauf die Bündner Amtleute gewaltsam vertrieben sowie mehrere Hundert mehrheitlich reformierte Talschaftsbewohner getötet wurden.²³⁵

Kommunale Verpflichtungen, intensivierte Herrschaft

Als einer der zentralen Begünstigungsfaktoren des *Veltliner Mords* von 1620 gilt das bereits von zeitgenössischen Beobachtern aufs Heftigste beklagte willkürliche Verhalten der Bündner Amtleute.²³⁶ Begründet wird die Missregierung der Bündner von der historischen Frühneuzeitforschung vor allem mit den persönlichen Bereicherungsambitionen der Amtsmänner sowie dem eigennützigen Verhalten der Gemeinden, die nicht auf ihr Recht zur Ämtervergabe hätten verzichten wollen. So argumentiert etwa Silvio Färber, dass der Unwille der Gemeinden, die Kontrolle über die Ämtervergabe an eine Zentralinstanz wie den Bundstag abzugeben, die Entstehung der Willkürherrschaft im Veltlin entscheidend begünstigt habe.²³⁷ Ohne jegliche Kon-

²³² Zu den größten Verlierern der Herrschaft der Bündner zählten die Veltliner Adligen. Sie waren nach der Besetzung von den höchsten und angesehensten Ämtern ausgeschlossen. Ihnen kam nur eine zweitrangige Position in der Lokalverwaltung zu. Für den Lokaladel bestand keine Aussicht mehr, zu Ruhm und Ehren zu gelangen. Im späten 16. Jahrhundert hatte er die sozialen Spannungen innerhalb der Täler geschickt dazu ausgenutzt, um gegen die Bündner und die von ihm protegierten Protestanten Stimmung zu machen. Vgl. Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, S. 149–151.

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Vgl. Bonorand, *Reformatorisches Emigration aus Italien in die Drei Bünde*. Sie gründeten in den Bündner Südtälern im 16. Jahrhundert kleinere Glaubensgemeinschaften und machten lautstark Stimmung gegen den italienischen Katholizismus.

²³⁵ Vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 202–205, sowie Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, S. 153–157.

²³⁶ Vgl. Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, S. 153–157.

²³⁷ So die Argumentation in Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahr-*

trolle durch den Bundstag und toleriert durch die von den Amtseinnahmen ihres Kandidaten profitierenden Gemeinden sei den politischen Eliten die Gelegenheit geboten worden, sich als Gouverneure in der Rolle eines „Herrn über Untertanen“ auszutoben, eine Chance, die sich der herrsch- und geldsüchtige Bündner „Herrenstand“ nicht habe entgehen lassen.²³⁸ Wie ich im Folgenden argumentieren möchte, hat die Missregierung im Veltlin weniger mit der Habgier der Bündner Machtelite oder mit dem Profitdenken der Gemeinden zu tun, als vielmehr mit einem Mechanismus, der gerade innerhalb Graubündens die Entstehung stabiler politischer Machtverhältnisse hemmen sollte: nämlich mit der für die Ordnung der Drei Bünde konstitutiven Praxis, von den Trägern politischer Privilegien im Tausch eine Gegenleistung zu verlangen.

Die „Landesämter Gemeiner Drei Bünde“ sowie die damit verbundenen Amtseinnahmen wurden, analog zur Praxis in den Gemeinden, als Gemeingut behandelt. Sie galten als kollektive Ressource aller an der Herrschaft beteiligten Talgemeinden. Als Nutzungsberechtigte achteten die Gemeinden entsprechend peinlich genau darauf, ihre Anteile an den Erträgen aus den Untertanengebieten zu bekommen. Um die gleichmäßige Verteilung der Ämter und Einkünfte sicherzustellen, entwickelte sich im Laufe des 16. Jahrhunderts ein kompliziertes Vergabesystem, bei dem die Gemeinden die Ämter der Reihe nach vergeben durften.²³⁹ Um die Zirkulation der begehrten Ämter zu gewährleisten, wurde die Amtszeit auf zwei Jahre beschränkt.²⁴⁰ Wie die Ämter vergeben und die daraus erzielten Einkünfte verteilt werden sollten, blieb einer der zentralen Streitpunkte zwischen den Gemeinden und den Ratsherren im Bundstag. Während die Räte im Bundstag das abschließende Recht zur Ernennung der Gouverneure und Podestaten für sich reklamierten, beharrten die Gemeinden darauf, die Ämter ohne Zutun des Rats vergeben zu dürfen. Der langwierige Machtkampf wurde 1603 durch die so genannte „Regiments=Reformation“ zugunsten der Gemeinden entschieden.²⁴¹ Damit

hundert, S. 123. Siehe auch ders., *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*.

²³⁸ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 123 f.

²³⁹ Das Wahlverfahren umfasste dabei eine ganze Reihe von Rodvereinbarungen: Die Rechte wurden erst auf die einzelnen Bünde verteilt, innerhalb eines Bundes wiederum auf die Hochgerichte, sodann auf die Gerichtsgemeinden und schließlich auf die Nachbarschaften. In der kleinen Engadiner Nachbarschaft Ftan im Gotteshausbund konnte man nach dieser Ordnung beispielsweise viermal pro Jahrtausend auf das Gouverneursamt, das höchste Amt in den Untertanenlanden, hoffen. Das komplizierte Auswahlverfahren für die Landesämter wird beschrieben in Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 417–421. Siehe auch Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 116–121, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 121–136.

²⁴⁰ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 140–142.

²⁴¹ Die Reformpunkte sind aufgelistet in Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsge-*

wurde auch die strittige Frage geklärt, ob die Amtseinnahmen der Gouverneure von einer zentralen Institution eingezogen, kontrolliert und verteilt werden sollten oder ob sie direkt an die jeweilige nutzungsberechtigte Gemeinden gingen. Nach der Reform floss nur noch ein verschwindend kleiner Teil der Einnahmen durch den Bundstag, Gelder, die zur Bezahlung der Saläre der Amtleute sowie für die anfallenden Verwaltungskosten aufgewendet wurden.²⁴² Die restlichen Gelder gingen direkt an den Amtsträger bzw. an die Gemeinde, die das Amt vergab.

Der Grund, warum die Gemeinden auf ihrem Recht bestanden, die Ämter zu vergeben, hatte mit dem materiellen und symbolischen Nutzen zu tun, den die Landesämter ihren Inhabern und damit auch dem nutzungsberechtigten politischen Verband versprachen. So verliehen die Landesämter ihren Inhabern nicht nur soziales Prestige,²⁴³ sie versprachen auch hohe Erträge, Gelder, von denen die Gemeinden bzw. die berechtigten Landleute unmittelbar profitierten. Die Amtseinnahmen eines Gouverneurs setzten sich dabei aus unterschiedlichen Posten zusammen.²⁴⁴ Die Beamten bezogen für ihre Amtstätigkeit kein festes Gehalt, sie erhielten vielmehr ein arbeitsunabhängig ausbezahltes, rituell fixiertes „Salari“ in Gold oder Silbergeld. Dieses Salär wurde vom Bundstag zu Beginn der Amtszeit ausbezahlt und aus Einnahmen der Landesressourcen finanziert. Solche regelmäßigen Fixa machten aber nur einen geringen Teil der Gesamteinnahmen eines Gouverneurs oder Podestà aus.²⁴⁵ Der bei Weitem umfangreichere Teil der Entlohnung bestand aus ihrem Anteil an den Amtseinnahmen, den Strafen, Gefällen, Bußen oder Gebühren, die die Amtsmänner während ihrer zweijährigen Amtszeit einzogen.²⁴⁶ So durften die Bündner Verwaltungsbeamten von allen Strafen und

schichte Graubündens, Bd. 2, S. 119–129. Dabei handelte es sich um eine auf Druck einiger Gemeinden zustande gekommene, gegen den zunehmenden Machtanspruch der Räte im Bundstag gerichtete Verwaltungsreform.

²⁴² Das wenige, das der Bundstag einzog, wurde für die Saläre der Beamten verwendet. Die Saläre stammten je hälftig von den Untertanen und aus Herrschaftseinkünften der Drei Bünde.

²⁴³ Sie galten als Krönung einer jeder Ämterlaufbahn. Ein Landesamt zu bekleiden, stellte ein wesentliches Kriterium für die Zugehörigkeit zum „Herrenstand“ dar. So entschieden Anzahl und Rangstufen der Landesämter unmittelbar über die soziale Stellung des Einzelnen. Wer einmal zum Gouverneur gewählt wurde, durfte sich zeitlebens mit dem Titel „Hauptmann“ oder „Gouverneur“ schmücken.

²⁴⁴ Zu den Einnahmequellen bündnerischer Amtsmänner im Veltlin vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 123–126. Siehe auch Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 425–428. Wie sich die Einnahmen frühneuzeitlicher Amtleute genau zusammensetzten, davon schreibt Groebner, *Gefährliche Geschenke*, S. 104–113.

²⁴⁵ Die regelmäßigen Fixa betrugen für das Gouverneursamt vor 1603 rund 1.000, nach der Reform von 1603 3.000 Gulden.

²⁴⁶ Eine von Mathieu für die Amtszeit von Peter Planta von Zerne (1717–1719) als Gouverneur zusammengestellte Liste vermittelt einen Eindruck über die Bußenvergabe der Bündner Amtleute. Vgl. ders., *Eine Region am Rand*, S. 426.

Schadensersatzzahlungen, die sie verhandelten, zwei Drittel behalten. Hinzu kamen Extras, die die Untertanen direkt an die Beamten zu bezahlen hatten, etwa Gebühren für Dokumente und Briefe, die die Amtsmänner fertigten.

Als Richter, Kläger und Bußenempfänger in einer Person war es für die Gouverneure ein Leichtes, Amtseinnahmen zu generieren. Besonders viel Geld ließ sich über die so genannten „Kompositionen“ machen.²⁴⁷ Als Richter waren die Gouverneure befugt, Leibesstrafen in Geldstrafen umzuwandeln, ein Verfahren, das sich aufgrund der beschränkten Zwangsmittel frühneuzeitlicher Verwaltungsbeamten als effizient erwies. Die gängigen vertragsmäßigen Loskäufe von Leibesstrafen sowie andere Formen der Nachlassgewährung brachten den Amtsmännern in kurzer Zeit viel Geld ein. Was für Wege und Mittel die Gouverneure fanden, um ihre Einnahmen zu steigern, verdeutlicht eine Bußenliste, die Jon Mathieu für den Mitte des 17. Jahrhunderts im Veltlin amtierenden Peter von Planta zusammengetragen hat.²⁴⁸ Planta verhängte während seiner Amtszeit willkürlich Bußen und Strafen für eine Vielzahl kleinster Vergehen: für den Gebrauch falscher Maße, für den Verkauf von stinkendem Fleisch, für die Behinderung der Amtsführung, für falsche Siegel, für Urkundenfälschung, für Ruhestörung, für „Totschlag“, „Falschheit“, „Inzest“, „fleischlichen Verkehr“ oder für die Tötung von Tauben.²⁴⁹ Gelder zogen die Landvögte auch für Verhöre und Prozesse ein. Am Ende einer zweijährigen Amtszeit eines Amtmanns im Veltlin konnte jeweils ein Gewinn von mehreren Tausend Gulden stehen.²⁵⁰ Da in den wenigen überlieferten Rechnungsbüchern aus dem Veltlin nur die vom Amtsinhaber deklarierten Einnahmen aufgeführt sind, muss davon ausgegangen werden, dass die Gewinne in der Tat um ein Vielfaches höher ausfielen. Heimlich angenommene Geschenke und Gelder sowie die häufig von frühneuzeitlichen Amtleuten getätigten privaten Dienstleitungen wurden in den offiziellen Rechnungsbüchern nicht aufgeführt.

Wer aus der Bündner Elite von den Privilegien eines Veltlineramts profitierte, sah sich verpflichtet, der Gemeinde, die ihm das Amt und das damit verbundene Prestige verschaffte, eine von der Einträglichkeit abhängige Amtgebühr zu bezahlen.²⁵¹ Dabei handelte es sich um eine Art Pfand, das der Amtsträger der Gemeinde pflichtgemäß zu erbringen hatte, eine Dan-

²⁴⁷ Vgl. zur Gerichtspflege im Veltlin und den „Kompositionen“ Sprecher, *Kulturgeschichte der Drei Bünde im 18. Jahrhundert*, S. 514–521.

²⁴⁸ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 426.

²⁴⁹ Eine Auflistung der Vergehen findet sich in ebd.

²⁵⁰ Vgl. ebd., S. 427.

²⁵¹ Aufgrund der hohen Kosten, die Amtsmänner zu entrichten hatten, blieben die Ämter nahezu gänzlich in der Hand der führenden 26 Elitefamilien. Einen Gouverneur konnten nur ganz wenige Familien stellen. Sie rekrutierten sich fast ausschließlich aus den Reihen zehn mächtiger Familien. So besetzten etwa Angehörige der Planta und Salis im 17. Jahrhundert nicht weniger als zehn Mal das höchste politische Amt Grau-

kesschuld gegenüber dem politischen Verband. Die Amtgebühr wurde dabei jeweils in Relation zu dem zu erwirtschaftenden ökonomischen und symbolischen Kapitalien festgelegt:²⁵² Bekam einer das Gouverneursamt, das höchste und prestigeträchtigste Amt im frühneuzeitlichen Graubünden, wurden die höchsten Gebühren fällig. Am wenigsten zu bezahlen hatte, wer zum Podestà von Bormio oder zum Kommissar von Chiavenna gewählt wurde, beides Ämter, die vergleichsweise wenig Prestige und Gewinn einbrachten. Dass im Tausch für die gewährten politischen Privilegien vom Gewählten Gegenleistungen in Form von Gütern oder Diensten erbracht werden mussten, kennzeichnet jeden Übertragungsvorgang politischer Amtsgewalt im frühneuzeitlichen Graubünden. Während die Dorfvorsteher dem Dorfverband die Reproduktion der Herde, die Landammänner den Stimmfähigen ein Weingelage *vor* sowie der Gemeinde ein üppiges Gastmahl und Volksfest *nach* der Ernennung schuldeten, so schuldeten die Gouverneure und Podestaten der wahlberechtigten Gemeinde einen Teil der zu erwirtschaftenden Amtseinnahmen. Dadurch wurde sichergestellt, dass alle, die gemeindeberechtigt waren, am materiellen und symbolischen Nutzen der Ämter Anteil hatten, dass also nicht einer allein von den Privilegien profitierte.

Die Gemeinden machten aus der Ämtervergabe ein profitables Geschäft. So bewegten sich die festgelegten Taxen für ein Landesamt um 1600 bereits in der Höhe von mehreren Hundert oder gar Tausend Gulden.²⁵³ Wie sich aus einer überlieferten Davoser Gebührenliste schließen lässt, stiegen die Amtgebühren im 16. Jahrhundert ständig an. So hatte ein Gouverneur 1603 500 Gulden an seine Gemeinde zu entrichten, der Podestà von Morbegno 300, der Podestà von Piuro hingegen bloß 50 Gulden.²⁵⁴ Wenige Jahrzehnte später kosteten die Ämter bereits ein Vielfaches. Für das Gouverneursamt mussten im Engadin um 1650 2.000 Gulden, wiederum 100 Jahre später gar 8.000 Gulden bezahlt werden.²⁵⁵ Neben der Amtstaxe, die zur Hälfte vor und zur Hälfte nach Amtsantritt zu bezahlen war, und den obligatorisch zu entrichtenden Weingelagen stellten die an der Gemeinde beteiligten Nachbarschaften oft Zusatzbegehren. So verlangte etwa die Unterengadiner Nachbarschaft Sent im Jahr 1685 vom künftigen Kommissar in Chiavenna,

bündens. Einen Überblick über die Verteilung der Ämter auf die großen Bündner Geschlechter liefert Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 134 f.

²⁵² Einen Überblick über die Preise für ein Landesamt im 17. und 18. Jahrhundert gibt Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 269. Die Preise stiegen besonders im 18. Jahrhundert stark an.

²⁵³ Die zu entrichtenden Taxen wurden von der Gemeinde vereinbart und in Gemeindeverordnungen festgehalten. Offizielle Listen mit den Kaufpreisen finden sich seit dem frühen 17. Jahrhundert. Vgl. Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, S. 297.

²⁵⁴ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 426.

²⁵⁵ Vgl. ebd.

auf sämtliche Schuldforderungen der Gemeinde gegenüber zu verzichten.²⁵⁶ In diesem Sinn bot die Ämtervergabe den ansonsten von der Gunst der lokalen Magnaten abhängigen Dörfern eine Gelegenheit, eigene Forderungen zu stellen.

Nicht nur die Gemeinden sicherten sich ihren Anteil am materiellen Nutzen der Landesämter, sondern auch die Ratsherren im Bundstag. Diese hielten auch nach der Reform von 1603 das abschließende Bestätigungsrecht der Amtmänner. Wie die überlieferten Listen von Zahlungen an Ratsherren deutlich machen, ließen sie sich die Unterstützung, die sie ihren Standesgenossen boten, gut bezahlen.²⁵⁷ 1582 beispielsweise gab Johannes von Salis-Samedan neben dem an die Gemeinde bezahlten Kaufpreis zusätzlich rund 500 Gulden für das Amt des Vikars im Veltlin aus, wovon 310 Gulden an ein einzelnes Mitglied der Familie Planta, das sich für ihn im Bundstag stark gemacht hatte, gingen.²⁵⁸ Eine weitere Zahlung bekam Johannes Guler von Wyneck, der Johann geholfen hatte, ins Amt zu gelangen. Ebenso aufschlussreich ist eine Liste von Geldern, die Guler an diverse soziale Gruppen im Grauen Bund bezahlte, nachdem er sich selbst für das Amt des Vikars beworben hatte: Neben der Zahlung von 80 Gulden an Politiker aus Lugnez wurden, als Gratifikation für deren Stimme, kleinere Beträge von 5 bis 20 Gulden an führende Politiker jeder Gemeinde bezahlt.²⁵⁹

Die Verpflichtung, Gemeinden und Ratsherren für die geliehene Stimme bzw. das gegebene Amt zu entschädigen, schränkte den Kreis der wählbaren Kandidaten auf die zahlungskräftigen Angehörigen der großen Bündner Familien ein. Nur sie konnten sich die Amtstaxen sowie die für das Amt erforderliche Ausstattung leisten, und nur sie waren in der Lage, die zweijährige Absenz von ihrem Wohnort zu finanzieren.²⁶⁰ Insgesamt zementierte damit die Praxis der Nutzenbeteiligung die Dominanz des „Herrenstands“ in den höchsten Ämtern. Konsequenzen hatte der kommunale Tauschhandel jedoch vor allem für die Verwaltung der Untertanengebiete. Er begünstigte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Entstehung jener herrschaftlichen Abschöpfungsökonomie, die den *Veltliner Mord* von 1620 maßgeblich begünstigte.²⁶¹ So zwangen die seit 1550 steigenden Amtstaxen die Amtsinhaber dazu, immer höhere Ausgaben bei gleichbleibender Amtsdauer zu kompensieren. Durch die steigenden Amtstaxen gerieten die Gouverneure unter

²⁵⁶ Vgl. ebd. S. 423.

²⁵⁷ Vgl. StAGR, A II I/2221 (1585). Siehe auch StaBiSG, VAD, 219.

²⁵⁸ Vgl. StaBiSG, VAD, 219.

²⁵⁹ Vgl. ebd.

²⁶⁰ Viele Gouverneure nahmen für ihre Amtszeit die Familie samt Haushalt mit ins Veltlin.

²⁶¹ Zur herrschaftlichen Abschöpfung des Veltlins durch Bündner Amtmänner vgl. u.a. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 164–174, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 123–133.

Druck: Damit sich das Amt für sie lohnte, mussten sie in möglichst kurzer Zeit möglichst hohe Gewinne erwirtschaften.²⁶² Mit welchen Praktiken sie die Amtseinnahmen zu steigern versuchten, verdeutlicht ein Bericht des venezianischen Sondergesandten für Graubünden, Giovanni Padavino.²⁶³ Dieser erzählt in seinem 1605 verfassten, an seine Obrigkeiten adressierten Visitationsbericht der Drei Bünde unter anderem vom Amtsmissbrauch des Veltliner Gouverneurs Anton von Salis. Er beschreibt, wie es Salis während seiner Amtszeit zwischen 1595 und 1596 gelungen sei, seine Einnahmen mit korrupten Mitteln binnen kürzester Zeit zu vervielfachen. Voller Entsetzen teilt er seinen Herrschaften in Venedig mit, wie Landeshauptmann Salis, „benchè heretico“, obgleich Häretiker, also reformiert, all jene Untertanen katholischen Glaubens mit mehreren Scudi gebüßt habe, die an Ostern nicht zur Beichte erschienen seien.²⁶⁴ Salis habe, so fährt der ob der kirchlichen Disziplinarmaßnahme eines reformierten Amtmanns sichtlich irritierte Padavino fort, mit seiner Bußpraxis allein in der Osterzeit „più di tre, o 4.000 scudi“, also mehrere Hundert Gulden, eingenommen. Bündner Amtleute, so Padavino, hätten mit derlei Bußenverfügungen in ihrer zweijährigen Amtszeit bis zu 60.000 Scudi eingenommen.²⁶⁵ Angesichts dieser Willkür, fährt Padavino fort, erstaune es kaum, dass die Beziehungen der Veltliner zu ihren Landesherren schwer belastet seien. Er mahnte sie, ihr Verhalten zu ändern, ansonsten sei von Gott keine Gnade zu erwarten.

Dass Bündner Amtsmänner in der zweiten 16. Jahrhunderthälfte im Veltlin zu Willkürherrschern wurden, so das Resümee, lag also nicht nur am Fehlen funktionierender obrigkeitlicher Kontrollmechanismen oder an den persönlichen Bereicherungsambitionen skrupelloser Eliten, sondern vor allem auch an einem Mechanismus, der im Innern der Drei Bünde die Entstehung von stabilen Herrschaftsverhältnissen verhindern sollte. Eine Praxis, mit der innerhalb der Gemeinden die Gefahr der Willkürherrschaft zu bannen versucht wurde, begünstigte und beförderte an den Rändern der Drei Bünde die Entstehung einer herrschaftlichen Machtform.²⁶⁶ Was innerhalb einer Gesellschaft in der Zerstreuung als herrschaftlicher Abwehrmechanismus funktionierte, erwies sich außerhalb davon gerade als Motor von Herrschaftsbildung.²⁶⁷ Ob und inwiefern gerade eine Gesellschaftsformation, die

²⁶² Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 131 f.

²⁶³ Die hohen Aufwendungen für das Amt galt es durch Amtseinnahmen zu kompensieren. Zu den Aufwendungen der Vögte vgl. ebd., S. 126 f.

²⁶⁴ Vgl. Padavino, Giovanni Battisto, *Relatione de Grisoni fatto del secretario Padavino (1603–1607)*, hg. von Vittorio Ceresole, in: Rätia, Mittheilungen der geschichtsforschenden Gesellschaft von Graubünden 2 (1865), S. 186–247, S. 217 f.

²⁶⁵ Vgl. ebd., S. 218.

²⁶⁶ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 126.

²⁶⁷ Über die willkürlichen Methoden der Bündner Magistraten und die wachsende Kritik an der Missregierung vgl. ebd., S. 123–126. Siehe auch ders., *Politische Kräfte*

über keinen festen zentralen Staatsapparat, über keine allumfassende Machtinstanz oder spezialisierte politische Institutionen verfügt, an ihren äußeren Rändern die Entstehung herrschaftlicher Machtformen begünstigt, muss an anderer Stelle geklärt werden. Es scheint jedenfalls, als gäbe es in einer Gesellschaft in der Zerstreuung kollektive Mechanismen, die die Entstehung stabiler Herrschaftsverhältnisse gleichzeitig abwehren *und* antizipieren. Damit wird nicht zuletzt ersichtlich, dass es nicht genügt, eine Gesellschaft in der Zerstreuung einer zentralisierten Gesellschaft entgegenzusetzen. Vielmehr würde es darum gehen, herauszuarbeiten, wie in beiden unterschiedlichen Formationen immer zwei Kräfte gleichzeitig am Werk sind: Kräfte der Zerstreuung und solche der Verfestigung.

Untertanengebiete: Produktionsmaschine „Großer Männer“²⁶⁸

Revoltierende Untertanen waren eine der Konsequenzen der durch die kommunalen Tauschvorgänge begünstigten Missregierung im Veltlin für die Drei Bünde und das dortige Zusammenleben. Eine andere war die dadurch beschleunigte private Vermögensbildung der Bündner Führungsschichten. Wie Grimm und Färber gezeigt haben, kam der Ämtertätigkeit im Veltlin eine zentrale Rolle bei der Vermögensbildung der führenden Bündner Familien im 16. und 17. Jahrhundert zu.²⁶⁹ Reich wurden sie nicht nur dank der Amtseinkünfte, die sie als Gouverneure im späten 16. Jahrhundert erwirtschafteten, sondern auch dank der vielen privaten Geschäfte, die sie im Veltlin in der Rolle als Gouverneur zu tätigen pflegten. So nutzten die Landvögte ihre Vollmachten unter anderem dazu aus, sich günstige Rahmenbedingungen für die eigenen ökonomischen Aktivitäten zu schaffen. Diese reichten von Investitionen in Bodenressourcen über Kreditgeschäfte in Italien bis hin zur Produktion und zum Handel mit alpinen Agrargütern.²⁷⁰ Gerade die Salis, die im Veltlin große Ländereien erwarben, strebten immer wieder in die höchsten Veltliner Ämter. Für sie stellten die Landesämter ein probates Mittel dar, um sich vor Ort um die Verwaltung der Besitztümer zu kümmern, sie zu protegierten und gegebenenfalls mit Hilfe der politisch legitimierten Machtmittel zu vermehren.²⁷¹

und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert, S. 118 f., sowie Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 164–174.

²⁶⁸ Zum Begriff der „Großen Männer“ und der Frage, wie sie entstehen, vgl. die maßgebliche Studie von Godelier, Maurice, *Die Produktion der Großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea*, Frankfurt a.M. 1987.

²⁶⁹ Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 116–123, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 125.

²⁷⁰ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 64.

²⁷¹ Zur Rolle der Salis im Veltlin vgl. ebd.

Welche unmittelbaren gesellschaftlichen Auswirkungen die durch die Verwaltung des Veltlins beförderte private Vermögensbildung für die Drei Bünde hatte, lässt sich exemplarisch anhand der Bautätigkeit nachvollziehen. So steht der im späten 16. Jahrhundert einsetzende herrschaftliche Burgen- und Häuserbau in direktem Zusammenhang mit den steigenden Einnahmen aus der Ämtertätigkeit im Veltlin. Im Veltlin reich gewordene Gouverneure begannen, in ihren Heimatdörfern ansehnliche Herrensitze, so genannte „Palazzi“ zu bauen.²⁷² Andere wiederum erwarben alte, längst wertlos gewordene Ritterschlösser und Schlösser.²⁷³ Beim Bündner „Palazzo“ handelte es sich dabei um ein nach italienischem Vorbild gebautes, gemauertes und somit wehrhaftes Steinhaus, das weitaus größer, prächtiger und gemütlicher war als die gewöhnlichen Bauernhäuser im Dorf. Die Palazzi waren, zusammen mit den wieder wohnfähig gemachten Schlössern und Burgen, sichtbarstes Zeichen des neuen Reichtums der Bündner Elite und Ausdruck ihres herrschaftlichen Selbstverständnisses als Dorfbarone, als neue „Herren“ der Drei Bünde.²⁷⁴ Mit den Erträgen aus dem Veltliner Gouverneursamt erbaute sich etwa 1594 Hans Jakob Schmid von Grüneck im Oberland ein neues gemauertes Haus, in Disentis ließ Ritter Sebastian von Castelberg unmittelbar nach seiner Zeit im Veltlin das burgartige Schloss Caschlum, einen „kostbaren Palast“, erbauen, in Fideris baute der Veltliner Landeshauptmann Conradin von Planta nach seiner Rückkehr 1566 „prächtig und palastähnlich“, wie ein Zeitgenosse berichtet.²⁷⁵ Viele Neu- und Umbauten entstanden auch in der Stadt Chur. In den Mauern der Wohntürme und „Palazzi“ wurde, wie Färber dargelegt hat, ein an italienischen und französischen Vorbildern orientierter, gehobener Lebensstil gepflegt.²⁷⁶ Man legte Wert auf eine besondere, oftmals luxuriöse Innenausstattung, kleidete sich vornehm und bediente sich anderer sprachlicher Codes als die ansässigen Dorfleute.²⁷⁷

²⁷² Der Bau von Steinhäusern war von großer symbolischer Bedeutung für Familien, die nicht bereits über mittelalterliche Burgen und Schlösser verfügten oder die von der Einsitznahme in solche Gebäude ausgeschlossen waren.

²⁷³ Zum Burgenkauf vgl. Färber, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 118.

²⁷⁴ Zum markanten Baustil der Bündner „Herren“ siehe Färber, Silvio, *Die Bündner Herrenhäuser des 17. Jahrhunderts und ihre Bauherren*, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft von Graubünden, 124 (1994), S. 127–248, hier v.a. S. 178–218. Die „Herrenhäuser“ hoben sich in Bauweise und Struktur von den üblichen Bündner Bauernhäusern ab. Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 38–45.

²⁷⁵ Zit. nach Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 54f. Grimm zählt die in der zweiten 16. Jahrhunderthälfte gebauten Palazzi auf in ebd., S. 54–57.

²⁷⁶ Vgl. ebd. Siehe auch Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 249–261.

²⁷⁷ Zu den herrschaftlichen Repräsentationsformen der Bündner Elite zählten u.a. Etikette, Adelstitel, Wappen, Stammbäume, Tischsitten, Mobiliar, kalkulierte Rhetorik der Gesten und Sprache. Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 429–431.

Mit den steigenden Einnahmen aus Veltliner Ämtern stand auch die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einsetzende Kaufwelle von Bürgerrechten in Zusammenhang.²⁷⁸ Die finanzielle Not der durch den Loskauf der Herrschaftsrechte verarmten Gemeinden ausnutzend, deckten sich einzelne „Herren“ mit ganzen Ämterpaketen ein, die ihnen über Jahre hinaus die wichtigsten Ämter der Gemeinde sicherten. Dadurch wurden andere, weniger wohlhabende Familien vom Zugang zu den Ämtern ausgeschlossen.²⁷⁹

Die gemeinsame Verwaltung des Veltlins durch die Bündner Gemeinden, so das Resümee, funktionierte somit insgesamt als Schule der „Herren“, als Produktionsmaschine „Großer Männer“.²⁸⁰ Einnahmen aus dem Veltlin prägten mit anderen Begünstigungsfaktoren privater Güterhäufung wie dem Sold- und Pensionenwesen entscheidend die Formation des „Bündner Herrenstands“ in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Sie brachten eine Schicht reicher, herrschaftserprobter Männer hervor, die sich auch in ihren Stammlanden immer mehr als „Herren“ aufführten. Sie leisteten sich ein fürstliches Dasein in neu gebauten Palazzi und wieder bewohnten Burgen oder Schlössern und kontrollierten von dort aus das politische Geschehen in ihren Talschaften.²⁸¹ Dass sich die gesellschaftlichen Konflikte innerhalb der Drei Bünde gerade an der Schwelle zum 17. Jahrhundert häuften, erstaunt kaum. So begannen sich im späten 16. Jahrhundert sozial und politisch marginalisierte Eliten sowie die um ihre Mitbestimmungs- und Nutzungsrechte besorgten Gemeinden und Landleute vermehrt gegen den Herrschaftsanspruch der „großen Herren“, wie die neuen, das politische Geschehen kontrollierenden und dominierenden Magnaten von den Zeitgenossen genannt wurden, zur Wehr zu setzen.

Privatreichtum stellte aber nur die eine Seite der Macht der neuen „großen Herren“ dar; eine breite lokale und überlokale Anhängerschaft, die Klientel, die andere. Patronage erwies sich unter den politischen Bedingungen in den Drei Bünden als elementare Praxis der Machtgewinnung und -konsolidierung. Nur wer sich von den Eliten ein Gefolge von Verwandten und Abhängigen schuf, wer erfolgreich in den Dörfern und darüber hinaus Klientelpolitik betrieb, wer eigene Anhänger vor Ort sowie die Unterstützung anderer Elitenangehöriger besaß, konnte seine Chancen auf Macht und Ämter

²⁷⁸ Vgl. ebd., S. 429 f.

²⁷⁹ Vgl. ebd.

²⁸⁰ Wie Färber dargelegt hat, trug die herrschaftliche Abschöpfung der Untertanengebiete durch Bündner Amtmänner wesentlich zur Verschärfung der sozialen Gegensätze innerhalb Graubündens bei. Vgl. ders., *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 123–136.

²⁸¹ Vgl. ebd., S. 133. Siehe auch Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 116–123.

erhöhen.²⁸² Schließlich musste man in Graubünden, um regelmäßig in ein hohes politisches Amt zu gelangen, die Unterstützung einer Mehrheit der Wahlberechtigten aus einer Gemeinde für sich gewinnen. Wie sich Eliten in den Drei Bünden die Dienste von Klienten sicherten und welche Folgen es für die Macht der „großen Herren“ hatte, sich auf sozial Ungleiche in den Dörfern einlassen zu müssen, mit den Erwartungen von Bauern und anderen Landleuten konfrontiert zu sein, kurz: Um welche Figuren der Macht es sich bei den Bündner „Patronen“, wie sie von den Zeitgenossen genannt wurden, handelte, davon soll im Folgenden die Rede sein. Dem Lebensweg Herkules’ von Salis (1566–1620) folgend, eines Vertreters aus der Bündner Führungsschicht, der in jungen Jahren trotz seiner familiären Herkunft den Sprung in ein politisches Amt in seiner Heimatgemeinde Bergell zunächst verpasste, um dann doch binnen kürzester Zeit zu einem der einflussreichsten Politiker der Drei Bünde aufzusteigen, fragt das Kapitel nach den (Um-) Wegen, die in einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung an die Macht führen. Dabei wird nicht nur dargelegt, mit welchen Bedingungen und Hindernissen Bündner Eliten bei der Umsetzung von sozialer und ökonomischer Macht in politische Macht in einer zerstreuten alpinen Gesellschaftsformation zu kämpfen hatten, sondern auch, wie man mit geschickter Klientelpolitik zum mächtigen, überregionalen Anführer einer großen Patronage-Gruppierung avancieren konnte.

4. Mächtige Patrone: *Politische Anführer und ihre Klienten um 1600*

Herkules von Salis: Alpine Wege an die Macht

Herkules von Salis, Spross des wohl berühmtesten Bündner Geschlechts, kehrte 1586, kaum zwanzigjährig, von seinen in Heidelberg und Tübingen absolvierten Studien nach Soglio ins Bergell zurück.²⁸³ Wie viele Söhne angesehener Familien aus den vom italienischen Humanismus geprägten Tälern Bergell und Engadin hatte sich auch der junge Herkules dazu aufgemacht, eine Zeit lang fern seines alpinen Heimatdorfes an einer der großen euro-

²⁸² Wie ich im nächsten Kapitel (III.4) darlegen werde, wurden die im 16. Jahrhundert durch die Ämterstätigkeit und das Pensionenwesen neu verfügbaren Reichtümer in den Aufbau und Unterhalt von Klientelsystemen investiert.

²⁸³ Herkules von Salis, geboren 1565, ein Urenkel Rudolfs von Salis, war der Sohn des kaiserlichen Obersten Abundius und einer Gräfin Martinenga. Er wurde in Chiavenna und in Sondrio im Veltlin erzogen. Biographische Angaben zu Herkules von Salis finden sich in Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 164 f., sowie 248–251.

päischen Universitäten zu studieren.²⁸⁴ Dass er sich, im Unterschied zu seinen Standesgenossen aus anderen Gegenden der Drei Bünde, zum Studium ins Ausland begab, hatte nicht zuletzt mit dem Status seiner Familie als ehemalige Vasallen des Churer Bischofs zu tun.²⁸⁵ Die Salis hatten ihre Söhne schon immer zum Studium nach Basel, Zürich, Freiburg, Tübingen oder Heidelberg geschickt, um sie auf ihre spätere Tätigkeit als schrift- und lateinkundige bischöfliche Beamte vorzubereiten.²⁸⁶ Daran hatte auch der Machtverlust der Churer Bischöfe zu Beginn des 16. Jahrhunderts nichts geändert. So war es den Salis aus Soglio gelungen, ihren führenden sozialen Status in der verkehrs- und handelstechnisch günstig gelegenen Talschaft Bergell zu erhalten. Mehr noch, die ehemaligen churbischöflichen Ministerialen stiegen im Laufe des 16. Jahrhunderts zum mächtigsten und einflussreichsten Geschlecht im Bergell, später ganz Bündens auf. Dank geschickter Heiratspolitik, der gezielten Vermehrung ihres Landbesitzes in den Untertanengebieten, des Aufbaus von engen Handelsbeziehungen in den nahe gelegenen Städten Mailand und Venedig sowie der zunehmenden Vermögensbildung durch Kriegsdienste, Zins- und Kapitalgeschäfte, durch Pensionen und politische Ämterstätigkeit konnten sich die Salis bis zum Ende des 16. Jahrhunderts im Bergell als führende Familie etablieren und die mit ihnen um die lokale Vormachtstellung konkurrierenden Familien aus der oberen Talhälfte verdrängen.²⁸⁷ Unterstützt von einer breiten lokalen Anhängerschaft, deren Dienste sich die Salis durch günstige Pachtbedingungen, Darlehen und Protektionsversprechen gesichert hatten, gelang es ihnen, die Talschaft nahezu vollständig unter ihre Kontrolle zu bringen.²⁸⁸ Spätestens seit Mitte des 16. Jahrhunderts genossen die Salis-Soglio im Tal eine privilegierte Sonderstellung.²⁸⁹ Dass die Wahlen

²⁸⁴ Fast alle Studenten aus den Drei Bünden stammten aus dem Gotteshausbund, allen voran aus dem Bergell und dem Engadin. Besonders die Salis aus dem Bergell und die Planta aus dem Oberengadin schickten ihre Söhne zu Studien ins Ausland, Familien aus anderen Gegenden Graubündens hingegen kaum. Insgesamt besuchte nur ein kleiner Prozentsatz von Söhnen angesehener Bündner Elitefamilien eine Schule, was zur Folge hatte, dass viele höhere Amtsträger weder des Lesens noch des Schreibens mächtig waren. Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 61–77.

²⁸⁵ Grimm macht die dominante Stellung der alten Ministerialgeschlechter der Salis und Planta sowie den Einfluss des italienischen Humanismus im Bergell und im Engadin dafür verantwortlich, dass nahezu ausschließlich Familien aus dem Gotteshausbund ihre Söhne ins Ausland schickten. Vgl. ebd.

²⁸⁶ Vgl. ebd., S. 248–251.

²⁸⁷ Zum Aufstieg der Salis vgl. ebd., S. 59–69. Siehe auch Salis-Soglio, Nikolaus von, *Die Familie von Salis*, Lindau 1891.

²⁸⁸ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 59, 68.

²⁸⁹ Die Salis teilten sich vor 1300 in zwei Hauptstämme. Die Nachkommen dreier Brüder aus dem Gubertus-Stamm brachten den Namen der Familie in verschiedenen Linien bis in die Gegenwart. Von den Söhnen Guberts stammen die zahlreichen Salis-Soglio, die Salis-Marschlin, die Salis-Seewis sowie die Salis-Zizers. Andere bedeutende

der Kandidaten aus dem Haus Salis im Bergell normalerweise ohne Widerstände über die Bühne gingen, wenn die Gemeinde laut Turnus an der Reihe war, einen Amtsträger zu stellen, störte die wahlberechtigten Bergeller dabei kaum. Die meisten Landleute hatten nichts dagegen, wenn ein Vertreter der Familie Salis an der Spitze der Talschaft stand, denn immerhin hatte die Familie dank ihrer Solddienst- und Ämtertätigkeit sowie dank ihrer diplomatischen Beziehungen und Handelskontakte nach Venedig, Mailand und Frankreich dafür gesorgt, dass regelmäßig und reichlich auswärtiges Geld, Salz und Getreide ins Tal floss. An das dominante, herrschaftliche Auftreten der Familie und das an den Höfen Europas im Laufe des 16. Jahrhunderts erlernte weltmännische Auftreten hatte sich das Bergeller Wahlvolk längst gewöhnt, so dass Wahlen in Dorf-, Gemeinde- und Landesämter in der Regel rein rituell-akklamatorischen Charakter hatten.

Auf ein Gemeindeamt hoffte auch der junge Herkules, als er 1588 auf die Burg Castellatsch, Stammsitz seiner Familie im Bergell, zurückkehrte. Wie vielen seiner Standesgenossen sollte ihm ein lokales politisches Amt zu einer langen und erfolgreichen Ämterlaufbahn und, damit verbunden, zu wirtschaftlichem Erfolg, zu Ruhm und Ehren verhelfen.²⁹⁰ Zunächst als Dorfvorsteher von Soglio, später als Notar, Richter oder Geschworener des örtlichen Gerichts, dann womöglich als Landammann, als Bundsbote oder als Gouverneur im Veltlin, als Ehrengesandter an fremden Höfen oder als Vertrauensperson der europäischen Mächte – die Dorf- und Gemeindeämter in Unterporta im Bergell würden ihm, so hatte er gehofft, wie vielen seiner Vorfahren und Verwandten den Weg zu lukrativen politischen Ämtern und Funktionen ebnen.

Dass sich ein Angehöriger der Salis-Soglio, eine Familie, die sowohl mit dem französischen König, mit Venedig, Mailand und den eidgenössischen Städten korrespondierte, in einem auf den ersten Blick geographisch peripheren Tal wie dem Bergell um ein politisches Amt bemühen musste, verrät einiges über die Bedingungen der Machtausübung in einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung. Salis' Entscheidung, sich in Bergell zur Wahl stellen zu wollen, macht anschaulich, in welchem politischen Feld sich Eliten in den Drei Bünden bewegten: Trotz ihres Reichtums und ihres Ansehens blieben Bündner Eliten, da alle einflussreichen politischen Ämter von zerstreuten

Zweiglinien aus der Gubertus-Linie waren die Salis-Grüsch sowie die Salis-Maienfeld. Aus der zweiten Hauptlinie, der Johannes-Linie, stammte unter anderem die Zweiglinie der Salis-Samaden aus dem Oberengadin. Vgl. Salis-Marschlins, Ulysses von, *Denkwürdigkeiten*, hg. und übersetzt von Conradin von Moor (Archiv für die Geschichte der Republik Graubünden, Bd. 4), Chur, 1858, S. 3, sowie *Salis, Herkules von*, in: Allgemeine Deutsche Biographie (1890), S. 233.

²⁹⁰ Innerhalb der großen Familien galt die Regel, dass sich nur solche Männer für die höchsten Ämter bewerben durften, die zuvor ein niederes Amt in einer der Gemeinden bekleidet hatten.

Dorfgenossenschaften, von lokalen alpinen Korporationen, vergeben wurden und nicht, wie etwa in den Städteorten der Eidgenossenschaft und in anderen Reichsstädten, von einem zentralen politischen Machtorgan, dem städtischen Rat, auf kleinräumige, mitunter abgelegene Dorfverbände bezogen.²⁹¹ So musste sich auch der reichste und tüchtigste Bündner, Angehöriger eines angesehenen Geschlechts, der in fremden Regimenten oder an auswärtigen Höfen gedient, der Ritter- und Adelstitel erworben oder, wie Herkules von Salis, seine Studien an ausländischen Universitäten absolviert hatte, um im Amt zu bleiben, immer wieder aufs Neue zur Wahl stellen und eine Mehrheit der Wahlberechtigten für sich gewinnen. Er wurde nicht von einem kleinen Kreis befreundeter und verwandter Ratsherren, von „Rät und Burger“ gewählt, sondern von lokalen Bauern und/oder Dorfabgeordneten.²⁹² Das Schicksal der Bündner Führungsschichten, so lässt sich vorerst festhalten, bestand darin, sich dem Einspruch *beliebiger* Dorf- und Bauersleute, sozial Ungleichen, aussetzen zu müssen.

Dies galt auch für Herkules von Salis. Wie alle anderen Eliteangehörigen, die im frühneuzeitlichen Graubünden in ein hohes politisches Amt strebten, musste auch er sich in der Gemeinde zur Wahl stellen, in Konkurrenz mit anderen Kandidaten stehend eine Mehrheit der wahlberechtigten Dorfgenossen und -abgeordneten für sich zu gewinnen versuchen.²⁹³ Ohne eine breite Unterstützergemeinde, ohne die Hilfe von loyalen Parteigängern und anderen Klienten, ließ sich eine solche Wahl nicht erfolgreich gestalten. Wer sich in den Drei Bünden im lokalen Konkurrenzkampf um Macht und Prestige behaupten wollte, war auf die Unterstützung von sozialen Gruppen außerhalb der Elite angewiesen. Er brauchte Leute aus dem Dorf, die ihm bei der Verfolgung seiner politischen Ziele behilflich waren. Eine der wichtigsten Aufgaben eines Bündner Politikers bestand daher darin, mit den ihm zur Verfügung stehenden Patronageressourcen – Geld, Prestige, Vorteilsgewährungen – persönliche Beziehungen zu Leuten vor Ort zu knüpfen, mit materiellen und symbolischen Leistungen Vertrauen und Loyalität zu potentiellen Anhängern aufzubauen und, wenn möglich, nachhaltig zu erhalten.

²⁹¹ Es fehlte somit jene Zentralinstitution, die, wie etwa in Bern, aus mächtigen Potentaten aristokratische Staatsmänner hätte machen können.

²⁹² Nicht entstehende frühstaatliche Institutionen, sondern verstreute Talgemeinden waren der politische Rahmen, innerhalb dessen Bündner Eliten primär agierten. Die breite Machtstreuung bzw. die lokale Gebundenheit der Eliten an das Dorf und die Talgemeinde veranschaulicht die Überblickskarte in Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 257.

²⁹³ Zur zentralen Bedeutung lokaler Klientelnetzwerke für die Bündner Elite vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 154–160. Siehe auch ders., *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 119 f., sowie Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 272–279.

Dass die sozialen Eliten der Drei Bünde sich mit Leuten aus dem Dorf arrangierten, dass sie um die Unterstützung sozial Ungleicher buhlen mussten, um ihre politischen Ziele zu erreichen, hat Konsequenzen für das Verständnis der Funktionsweise von politischer Macht in einer Gesellschaft in der Zerstreuung. Auch wenn die Bündner Eliten reich und mächtig waren und daher in der Lage waren, ihren potentiellen Klienten Angebote zu machen, die diese kaum ausschlagen konnten, auch wenn sie (Zwangs-) Mittel besaßen, um vor Ort Unterstützung für ihre Anliegen zu mobilisieren, das Risiko blieb für sie bestehen, am Schluss dennoch *nicht* gewählt, *nicht* politisch oder anderweitig unterstützt zu werden. Jeder, der zur Wahl antrat, ging immer auch das Risiko ein, nicht gewählt zu werden, unabhängig davon, wie viel er an Patronageressourcen investierte und wie viele Klienten versprochen hatten, ihre Stimme abzugeben. Diese Ungewissheit bei der Umsetzung von sozialer und ökonomischer Macht in politische Macht, so lautet eine der zentralen Thesen dieses Kapitels, ist ein charakteristisches Merkmal einer Gesellschaft in der Zerstreuung. Sie bringt ambivalente Machtfiguren wie den Patron hervor, der, um als solcher anerkannt zu werden, sich ständig um sein Gefolge, um die Pflege und den Unterhalt von persönlichen Beziehungen kümmern muss, der einen Teil seines Reichtums in den Aufbau klientelärer Netzwerke investiert und am Ende dennoch keine Garantie besitzt, auch tatsächlich gewählt und unterstützt zu werden.

Verwandtschaftsbande

Der nach einem lokalen Gemeindeamt im Bergell strebende Herkules von Salis musste sich nach seiner Rückkehr also erst einmal um das Stimmvolk kümmern, sowohl seine Verwandten und Bekannten wie auch andere Dorfgenossen von seiner Wahl zu überzeugen versuchen. Für die Salis erwies sich die persönliche Beziehungspflege in der Regel als unproblematisch. Mit den ihnen zur Verfügung stehenden Patronageressourcen waren sie in der Lage, sich die Unterstützung der Talbewohner über Jahre hinaus zu sichern. Für Herkules jedoch erwies sich dieser Kontakt zum Wahlvolk schwieriger als erwartet. Andere ortsansässige Verwandte hatten sich während seiner zweijährigen studienbedingten Abwesenheit längst in Stellung gebracht. Wie der Chronist und Geschichtsschreiber Ulysses von Salis-Marschlins, einer der Söhne Herkules', über den aufstrebenden Rückkehrer in seinen Memoiren berichtet, hatten sich andere Familienmitglieder bereits „dermaßen in der Gunst des Volkes [...] festgesetzt, dass er nichts erreichen konnte“.²⁹⁴ Die längere Absenz vom Familiensitz der Salis-Soglio war ihm teuer zu stehen gekommen. Während er sich im fernen Heidelberg den Studien widmete, hatten

²⁹⁴ Salis-Marschlins, *Denkwürdigkeiten*, S. 3.

sich seine daheimgebliebenen Verwandten um die lokalen Beziehungsnetze gekümmert. Um im Bergell in ein Amt zu gelangen, fehlte Herkules schlussendlich aber nicht nur die Unterstützung der Wahlmänner, sondern auch die seiner nächsten Verwandten. So hatte er nach seiner Rückkehr seinen Onkel, den Freiherrn Rudolf von Salis, gegen sich aufgebracht und seine Chancen auf eine erfolgreiche Kandidatur im Bergell dadurch erheblich geschmälert.²⁹⁵ Seine engsten Herausforderer aus der eigenen Familie am kommenden Wahltag zu besiegen, schien angesichts der fehlenden Unterstützergemeinde aussichtslos. „Fründe“, wie die den Patron unterstützenden Parteigenossen im zeitgenössischen Sprachgebrauch genannt wurden, hatten andere sich gemacht.²⁹⁶

Dass alle wichtigen politischen Ämter von den Gemeinden vergeben wurden und sich nur zur Wahl stellen konnte, wer in einer der Nachbarschaften über das Bürgerrecht verfügte, schränkte den politischen Handlungsrahmen für Söhne angesehener Familien erheblich ein. Wenn dann noch andere mächtige Familien oder, wie im Falle Herkules', andere Angehörige derselben Familie um Ämter vor Ort konkurrierten, dann konnten auch die Chancen für einen Exponenten der Salis gering sein, in ein Gemeindeamt gewählt zu werden. Schließlich war die Zahl der zu vergebenden Ämter in einer Gemeinde beschränkt. Während Söhne anderer Elitefamilien sich in fremde Kriegsdienste begaben, um zu Ansehen und Reichtum zu gelangen, entschloss sich Herkules, „nach dem Beispiel verschiedener Glieder der Familie“, sein Glück in einer anderen Gegend Graubündens zu suchen und sich jenseits des Bergells „Unterkunft und die Ehren und Würden zu suchen, welche ihm das Bergell verweigerten“.²⁹⁷ Wie der Rückschau haltende Ulysses berichtet, habe der im Bergell politisch chancenlose Herkules, um eine seiner Familie entsprechende soziale Stellung zu erlangen, das Bergell verlassen und in einer anderen Gemeinde eine neue Linie gegründet. Wie viele seiner Vorfahren ließ Herkules sich also in einer anderen Gemeinde nieder.²⁹⁸ Die Niederlassung erfolgte im Zusammenhang mit der Heirat Margaretha Otts, einer Halbschwester des bereits erwähnten Davoser Amtmanns Johan-

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ Zum zeitgenössischen Terminus der „Fründtschaft“, der sowohl Verschwägte und Verwandte außerhalb der Kernfamilie wie auch ganz allgemein Parteigenossen bezeichnen konnte, vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 273. Zur spätmittelalterlichen Semantik der „Freundschaft“ in europäischer Perspektive Teuscher, Mathieu, Sabean, *Shinship in Europe*, S. 5 f. Siehe auch Teuscher, *Bekannte – Klienten – Verwandte*.

²⁹⁷ Salis-Marschlins, *Denkwürdigkeiten*, S. 3. Zur Solddiensttätigkeit von Söhnen weniger wohlhabender Zweige bedeutender Geschlechter vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 353–356.

²⁹⁸ Zu den Wanderungen der großen Geschlechter und ihrer Verzweigung über ganz Graubünden siehe Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 176–178.

nes Guler von Wyneck aus dem Zehngerichtenbund. Die Allianz mit der Familie Guler sollte sich für Herkules als strategischer Coup erweisen.

Um sich in der Gemeinde Schiers im Zehngerichtenbund zur Wahl zu stellen, brauchte Herkules von Salis-Grüsch – benannt nach dem Dorf der neu gegründeten Linie – allerdings das Bürgerrecht. Dieses war, wie in jeder Gemeinde, Voraussetzung für die Übernahme von Gemeindeämtern. Trotz herrschender Wahlbestimmungen für neu Niedergelassene erlangte Herkules bald Zugang zu den Ämtern der Gemeinde.²⁹⁹ Wie Salis-Marschlins in seinen Memoiren bemerkt, sei es Herkules, kaum 25-jährig, gelungen, „durch sein freundliches und höfliches Benehmen so schnell die Gunst der dortigen Gerichtsbevölkerung sich zu erwerben“, dass er nicht nur das für die Wahl notwendige Bürgerrecht erhielt, sondern bereits 1590, also zwei Jahre nach der Niederlassung, „mittels Unterstützung der Verwandten seiner Frau zum Podestà von Tirano erwählt wurde, – und zwar zu großem Beifall der Bevölkerung“. ³⁰⁰ Unterstützt von den Angehörigen seiner Frau sei es ihm in kürzester Zeit gelungen, genügend Klienten in Schiers zu rekrutieren, um in ein hohes politisches Amt zu gelangen. Dass der neu ins Bürgerrecht aufgenommene Jungspund Herkules mit dem Podestatenamt direkt in ein Landesamt gewählt wurde, löste bei den anderen großen Familien der Gemeinde Unbehagen aus. Einflussreiche Familien aus der Gemeinde wie die Enderlin, aber auch andere angesehene Familien aus dem Zehngerichtenbund wie die Beeli oder Sprecher sahen sich in ihrer privilegierten Stellung bedroht. Schließlich konkurrierten sie fortan mit einem Dorfgenossen, der nicht nur vom mächtigsten Politiker des Zehngerichtenbunds protegiert wurde, sondern der auch noch Abkömmling des einflussreichsten Bündner Geschlechts war.³⁰¹

Die Heiratsallianz machte sich dabei sowohl für den aufstrebenden Herkules wie auch für seinen Patron, den nur wenige Jahre älteren Ritter Johannes Guler bezahlt.³⁰² Während Herkules einen einflussreichen und angesehenen Patron fand – er war bereits mit 25 Jahren Landeshauptmann im Veltlin und stand in ganz Bünden in großem Ansehen –, der ihm Zugang zu noch

²⁹⁹ Die Wahlbestimmungen der Gemeinde Schiers sahen vor, dass neu niedergelassene Bürger zwölf Jahre lang keine politischen Ämter besetzen durften. Wahlbestimmungen waren in den Gemeinden Gang und Gäbe. Die bereits etablierten Familien sorgten so dafür, dass andere große Familien durch den Kauf oder den Erwerb von Bürgerrechten die Vormachtstellung der lokalen Familien nicht gefährdeten.

³⁰⁰ Salis-Marschlins, *Denkwürdigkeiten*, S. 4.

³⁰¹ Die Salis pflegten persönliche Beziehungen nach Venedig, Mailand, Zürich und Bern. Zudem hatten sie in fast allen Tälern und Gemeinden der Drei Bünde Verwandte.

³⁰² Mit der Heirat wuchs Einfluss und Prestige seines Geschlechts. So hatte die Gründung des Grüscher-Zweigs zur Folge, dass Angehörige der Salis im späten 16. Jahrhundert aus nicht weniger als sechs unterschiedlichen Gemeinden in die für die soziale Stellung so wichtigen Landesämter gewählt wurden. Zusammen mit dem anderen Salis-Zweig in der Region, den Salis-Seewis, verfügte die Familie nun bereits über zwei namhafte Zweige im Zehngerichtenbund.

höheren Ämtern und zu einträglichen Gesandtschaften verschaffen konnte, gewann Guler im Gegenzug mit dem Salis-Sprössling einen neuen Anhänger, der ihn dabei unterstützen konnte, seine politische Vormachtstellung im Bund zu festigen. Mit Herkules besaß Guler in Schiers fortan einen Mittelsmann, der ihm Zugang zu weiteren Klienten ebnen würde – ein wichtiger Faktor für einen Politiker, der wie Guler über ein den ganzen Zehngerichtenbund umspannendes Klientelnetzwerk verfügte. Unterstützt von einflussreichen lokalen Gewährsmännern wie Herkules von Salis gelangte Guler, der wie Herkules im Ausland studiert hatte und als eloquenter Redner und großzügiger Patron bekannt war, zu einer beträchtlichen Machtstellung innerhalb der Drei Bünde. Er bildete zusammen mit dem drei Jahre jüngeren Herkules eines der mächtigsten Politikergespanne um 1600. Die Allianz mit den Salis hatte für Guler noch weitere Vorteile: Verwandtschaftliche Bindungen zwischen den Spitzengeschlechtern stellten ein wichtiges friedensstiftendes Mittel im frühneuzeitlichen Graubünden dar, sie verhinderten, dass Konflikte zwischen einzelnen Familienmitgliedern oder -zweigen zu umfassenden Familienfehden eskalierten.³⁰³

Für den jungen Herkules hatten sich der Ortswechsel und die Heirat also bezahlt gemacht.³⁰⁴ Vom mächtigsten Mann des Zehngerichtenbunds protegert, war es ein Einfaches, bei der Vergabe der Ämter in Schiers berücksichtigt und vom Bundstag, wo Guler aufgrund seiner Gesandtschaftstätigkeit in hohem Ansehen stand, offiziell bestätigt zu werden. Dass er zum Podestà von Tirano gewählt wurde, hatte aber letztlich nicht nur mit der Unterstützung der Guler zu tun, sondern auch mit der erfolgreich von ihm in Dorf und Gemeinde betriebenen Beziehungspolitik. Herkules von Salis erwarb sich die Gunst des Wahlvolks: Er avancierte im Schatten Gulers selbst zum Patron.

Der politische Aufstieg Herkules' von Salis und die Rolle seiner neuen Verwandten vermitteln einen ersten Eindruck davon, welche Bedeutung der Pflege und dem Unterhalt von Klientelbeziehungen in einer Gesellschaft in der Zerstreuung zukommt. Patronage erwies sich unter den politischen Bedingungen in den Drei Bünden als zentrales Instrument der Machtgewinnung und -konsolidierung.³⁰⁵ Von diesen Systemen der Nutzfreundschaft

³⁰³ Auf die pazifizierende Wirkung von Heiratsallianzen innerhalb der Eliten hat Pfister (ders., *Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, S. 56–58) hingewiesen.

³⁰⁴ So etwa in Chur, wo die etablierten Familien im frühen 17. Jahrhundert erfolgreich gegen die immer dominanter werdenden Salis in der Stadt paktierten. Chur galt gerade aufgrund der Abwehrhaltung der lokalen Familien gegenüber den Salis als „Nest des Hispanismus“, als Hochburg der Spanierfaktion. Die Salis paktierten zu großen Teilen mit Frankreich und Venedig.

³⁰⁵ Mit „Klientelismus“ wird nach Ulrich Pfister „eine dyadische Beziehung bezeichnet, die eine instrumentelle Freundschaft zwischen einer Person mit höherem sozio-ökonomischen Status, dem Patron, und einer solchen mit niedrigerem Status, dem Klienten, beinhaltet.“ (Ders., *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, S. 29)

und Patronage soll im Folgenden die Rede sein. Gefragt wird nicht nur danach, wer die Anhänger der Patrone waren und welchen Aufwand diese betreiben mussten, um sich die Loyalität ihrer Klienten zu sichern, sondern auch, welche Folgen es hatte, auf Klienten von unterschiedlichem sozio-ökonomischem Status angewiesen zu sein.

Klientelistischer Tauschhandel: Patronage im frühneuzeitlichen Graubünden

Ausschließlich mit „freundlichem und höflichem Benehmen“, wie dies Ulyses von Salis-Marschlins in Bezug auf seinen Vater postulierte, ließen sich im frühneuzeitlichen Graubünden keine Anhänger mobilisieren, weder im Falle einer angestrebten Wahl noch im Fall anderweitiger politischer Anliegen.³⁰⁶ Zwar spielten persönliche Qualitäten bei der Pflege und beim Unterhalt von Klientelbeziehungen eine wichtige Rolle.³⁰⁷ Sich als Patron einen Namen zu machen, war aber auch in Graubünden in erster Linie eine Frage der persönlichen Verfügbarkeit von materiellen und symbolischen Ressourcen. Patron, so stellt auch Ulrich Pfister in seinem Beitrag zum Klientelismus in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft fest, konnte in Graubünden nur derjenige werden, der seinen Klienten Vorteile gewährte; sei es, indem er Schutz bot, Wein und Essen spendierte oder Zugang zu einer anderen, noch mächtigeren Person, zu politischen Ämtern, zu Stipendien, zu günstigen Pachtbedingungen, Krediten oder Darlehen verschaffte.³⁰⁸ Wer seine Anhänger nicht oder nicht mehr ausreichend versorgte, musste hingegen damit rechnen, fallen gelassen zu werden. Die um Patronage konkurrierenden Klienten suchten sich einen Patron, der die Vergünstigungen zu erbringen in der Lage war.³⁰⁹

³⁰⁶ Salis-Marschlins, *Denkwürdigkeiten*, S. 4.

³⁰⁷ Persönliche Qualitäten spielten bei der Aufrechterhaltung patronaler Macht eine wichtige Rolle. Dazu zählten Eigenschaften wie Großzügigkeit, Verlässlichkeit, rhetorisches Geschick oder die Fähigkeit, Gerechtigkeitserwartungen zu erfüllen. Eine der vornehmsten Aufgaben eines Patrons bestand darin, Streitigkeiten zwischen Klienten zu schlichten. Vgl. Pfister, *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, S. 34.

³⁰⁸ Laut Pfister (ebd.) lassen sich Klientelbeziehungen als typisches Sozialmuster von frühneuzeitlichen Machteliten begreifen. Sie dienen sowohl der Pazifizierung im Konfliktfall wie auch der Distribution von Macht, Ämtern und Befugnissen.

³⁰⁹ Vgl. ebd. Siehe auch Althoff, Gerd, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990; Asch, Ronald (Hg.), *Integration – Legitimation – Korruption. Politische Patronage in Früher Neuzeit und Moderne*, Frankfurt a.M. 2011; Droste, Heiko, *Patronage in der Frühen Neuzeit – Institution und Kulturform*, in: Zeitschrift für historische Forschung 30 (2003), S. 555–590; Haseldine, Julian (Hg.), *Friendship in Medieval Europe*, Sutton 1999; Kettering, Sharon, *Patronage in Sixteenth and Seventeenth Century France*, Aldershot 2002; Maczak, Anton (Hg.), *Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit*

Als ein probates Mittel bei der dörflichen Klientelbildung erwies sich die Praxis, Paten- und Vormundschaften zu übernehmen.³¹⁰ Angehörige der lokalen Oberschicht standen regelmäßig Söhnen von anderen, weniger begüterten (Bauern-) Familien aus dem Dorf Pate und banden sie so in ihr klientelistisches Beziehungsnetz ein. Während der Patron seinem Patenkind finanzielle Unterstützung, Beistand vor Gericht und/oder Protektion leistete, bot das Patenkind im Gegenzug seine loyalen Dienste als Klient an, indem es dem geistigen Vater bei Wahlen seine Stimme lieh oder ihm in Konfliktsituationen tatkräftig zur Seite stand.³¹¹ Abhängig von der Gunst des Patrons erwiesen sich Patenkinder für die lokalen Magnaten als äußerst loyale und zuverlässige Anhänger. Zusätzlich implizierte die Patenschaft ein ähnliches Klientelverhältnis zwischen den Paten und den leiblichen Eltern des Kinds. Wie umfangreich diese Form der Patronage war, hat Mathieu anhand überlieferter Kirchenbücher aus dem Engadin errechnet. So konnte ein vornehmes Paar im 17. Jahrhundert in einem Dorf leicht bis zu zwei Dutzend Mal als Taufzeuge in Erscheinung treten.³¹² Auch ein Vormund oder Vogt stand zu seinem Mündel in einer verwandtschaftsähnlichen, hierarchischen Beziehung. Die durch familiäre Beihilfe entstandenen und von der Gemeinde verfügbaren Vormundschaften machten sich vor allem in Zeiten kommunaler Wahlen bezahlt, da ein Vormund für seine Mündel stimmen konnte.³¹³ So wurde etwa in einem Gemeindestatut von Ramosch im Unterengadin 1698 festgelegt, dass die Mündel zwar bei der Stimmabgabe frei seien, sich aber nicht gegen den Ratschlag des Patrons stellen dürften.³¹⁴ Patenkinder und Mündel zählten zu den engsten und loyalsten Parteigängern der Bündner Magnaten. Der Grund, warum die Paten- und Vormundschaft in den Drei Bünden so weit verbreitet war, lag nicht nur daran, dass es sich dabei um „lokal verfügbare“ Beziehungsformen handelte, die sich – im Unterschied zur eigentlichen Verwandtschaft – im Prinzip beliebig ausdehnen ließen, sondern vor allem auch daran, dass Eliteangehörige aufgrund der weiten Heiratskreise ihrer Familien vor Ort oft kaum mehr nahe Verwandte besaßen. Wer wie die Planza-Zernez oder auch die Salis-Soglio im späten 16. und frühen 17. Jahrhun-

(Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 9), München 1988; Pfister, *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, sowie Teuscher, *Bekannte – Klienten – Verwandte*. Zum Konnex von Klientelismus und Staatsbildung siehe den Band von Reinhard, Wolfgang (Hg.), *Power Elites and State Building*, Oxford 1996.

³¹⁰ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 472–475, hier v.a. S. 472.

³¹¹ Vgl. ebd.

³¹² Vgl. ebd. Siehe auch Thaler, Albuin, *Tarasp oder die Kapuziner-Mission im Unterengadin*, Innsbruck 1914, S. 35.

³¹³ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 474.

³¹⁴ Vgl. Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, S. 446. Dorfbeschlüsse bezüglich Vormundschaft und politischer Berechtigung finden sich auch in ders., *Tschantamaints d'Engiadina bassa*, S. 31, 244, 252.

dert eine derart weiträumige Heiratspolitik betrieb, konnte in seinem Dorf oder Tal manchmal nur noch wenige nahe Verwandte für seine Zwecke mobilisieren. Umso wichtiger wurden solche „quasi-verwandtschaftlichen“ Beziehungen wie die Paten- oder Vormundschaft.³¹⁵

Zu den engsten Anhängern eines Bündner Patrons gehörten neben den Patenkindern und Mündeln all diejenigen Landleute, die, wie Pächter, Tagelöhner und Schuldner, in wirtschaftlicher Abhängigkeit zu den Grundbesitzenden „großen Herren“ standen.³¹⁶ Aufgrund ihres sozio-ökonomischen Status' waren die führenden Männer Graubündens schlicht in der Lage, Angebote zu machen, die sozial Schwächere im Dorf kaum ablehnen konnten. Die lokalen „Herren“ sicherten sich ihre Dienste, indem sie den Bauern im Dorf Protektion, Beistand vor Gericht, günstige Pachtverträge, Kredite oder Darlehen versprachen bzw. ihnen damit drohten, diese Vergünstigungen zu entziehen. Bauern, die mit der wohlhabenden Dorfelite ins Geschäft kamen oder, je nach wirtschaftlicher und sozialer Stellung, kommen mussten, vergalt den Leistungen des Patrons mit politischer und militärischer Unterstützung sowie durch das Beschaffen relevanter Informationen und die Stärkung des Prestiges des Patrons.³¹⁷ Während sich die Stimmfähigen unter den abhängigen Bauern – vor allem aus der Gruppe der Pächter – im Tausch gegen ein Darlehen oder gegen günstige Pachtbedingungen als nützliche Wahlhelfer erwiesen, indem sie etwa Gerüchte über den Gegenkandidaten verbreiteten oder von den Vergünstigungen – Wein, Essen, Geld – schwärmten, die das Wahlvolk im Falle der Ernennung ihres Patrons erwarten konnte,³¹⁸ stellten die so genannten „Heerchse“, die im Sold der Patrone stehenden armen Gesellen und Tagelöhner, den persönlichen Schlägertrupp. Dieser bewährte sich besonders in politischen Unruhezeiten oder bei umstrittenen Wahlen. Für ein paar Zechen oder einen Becher Wein zog er los, um persönliche Feinde des Patrons heimzusuchen und/oder auszurauben.³¹⁹

Patenkinder, Mündel, in wirtschaftlicher Abhängigkeit stehende Bauern, Verwandte, Verschwägte – diese Personengruppen zählten zu den engsten und verlässlichsten Parteigängern und bezeichneten sich untereinander als „Fründe“.³²⁰ Mit dem in privaten Briefen, in Gerichtsprotokollen und in

³¹⁵ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 474 f.

³¹⁶ Vgl. ebd.

³¹⁷ Zu den Gegenleistungen frühneuzeitlicher Klienten in der Eidgenossenschaft vgl. Pfister, *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, S. 29.

³¹⁸ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 476 f.

³¹⁹ Wein- und Essensgelage im Haus des Patrons erwiesen sich als wirksames Mittel zur Mobilisierung solcher persönlichen Schlägertrupps. (Vgl. ebd., S. 477).

³²⁰ „Fründe“ konnten sowohl nahe wie angeheiratete Verwandte wie auch nicht verwandte Klienten sein. Der frühneuzeitliche Gebrauch des Terminus „Fründe“ bezeugt laut Simon Teuscher eine „Durchlässigkeit zwischen der Verwandtschaft und anderen Beziehungsformen sowie eine Vagheit der Verwandtschaftsterminologie, die einem

Parteidokumenten häufig auftauchenden Terminus „Fründe“ und „Fründtschaft“ war, wie Simon Teuscher am Beispiel der mittelalterlichen Stadt Bern dargelegt hat, eine von den Zeitgenossen anerkannte und tolerierte Form der Kooperation zur kollektiven Chancenmehrung unter Verwandten, Verschwägerten und anderen Parteigängern gemeint. Sich vor Wahlen untereinander abzusprechen, so schrieben es auch etliche Bündner Gemeindestatuten fest, war dann erlaubt, wenn diese Absprachen unter *Fründen* erfolgten.³²¹ Laut Teuscher unterstützten sich *Fründe* gegenseitig bei der Besetzung von Ämtern, bei der Beschaffung von Ressourcen (Bürgerrechte, Pensionen, Stipendien) und standen sich im Konfliktfall tatkräftig zur Seite. „Fründe“, so schreibt auch der Bündner Chronist Martin Schmid, schuldeten sich weitreichende und bedingungslose Unterstützung und Loyalität und halfen sich gegenseitig, „alle Komplote wegzuräumen“.³²² Solche Freundschaftsverbünde traten vor allem im Vorfeld von Wahlen in Erscheinung. Um sich über das gemeinsame Vorgehen bei der Wahl zu verständigen, trafen sich die Klienten in lokalen Wirts- oder Privathäusern und verfassten gemeinsame Parteibriefe. Wie die überlieferten Parteidokumente anschaulich machen, regelten Freunde untereinander Fragen nach der Verteilung der Ämter, nach der internen Entscheidungsfindung, der Zuteilung allfälliger Kosten sowie der Bestrafung im Falle des Austritts.³²³ Je höher dabei die soziale Stellung der einzelnen *Fründe* war, desto mehr konnten diese vom Patron erwarten. Wer sich von den Freunden zu den Dorfnotablen zählte, konnte auf ein höhe-

modernen Verständnis eher fremd“ seien. Ders., *Verwandtschaft in der Vormoderne. Zur politischen Karriere eines Beziehungskonzepts*, in: Harding, Elizabeth und Hecht, Michael (Hg.), *Die Ahnenprobe in der Vormoderne. Selektion – Initiation – Repräsentation* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 37) Münster 2001, S. 85–106, S. 99. Siehe auch Würzler, Andreas, *Freunde, amis, amici. Freundschaft in Politik und Diplomatie der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, in: Oschema, Klaus (Hg.), *Freundschaft oder „amitié“? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.–17. Jahrhundert)*, Berlin 2007, S. 191–210. Zur Rolle der „Fründe“ und der Freundschaft im frühneuzeitlichen Graubünden im Allgemeinen vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 272–282. Belege für den Sprachgebrauch von „Fründ“ in Graubünden finden sich in StAGR, A 722.

³²¹ Auf deklarierten Interessen beruhende Koalitionen galten laut Teuscher (ders., *Verwandtschaft in der Vormoderne*, S. 98) als unvereinbar mit der Vorstellung, gemäß welcher die führenden Amtsmänner für den „gemeinen nutz“ – Kernbegriff kommunaler Legitimität und politischer Selbstdarstellung in der Frühen Neuzeit – einzutreten hatten.

³²² In Briefen wird immer wieder auf die „Fründe“ verwiesen. So in StAGR, A 722, S. 74, 194, 198, 214, 222. Beispiele für die Nennung von Freundschaften in Parteidokumenten finden sich in ebd., S. 271. Die Unterschriften vermitteln einen Eindruck darüber, wie umfassend solche Freundschaftsnetzwerke waren. Unterschrieben wurde mit „im Namen meiner Brüder“ oder auch „für meine Neffen“.

³²³ Solche Parteidokumente und -briefe sind zahlreich überliefert. Sie finden sich u.a. in StAGR D III Z/II Aa 8; D III Z/II Bb–bb 19.

res Gemeindeamt hoffen, andere wiederum auf ein Dorfamt oder möglicherweise auf ein niederes Richteramt in der Gemeinde.

Auf die Unterstützung seiner Freunde zu zählen, war aber nicht ausreichend, um an Wahltagen auch tatsächlich gewählt zu werden, besonders dann nicht, wenn sich andere Vertreter großer Familien ebenfalls zur Wahl stellten. So konnten sich Lokalpolitiker wie Herkules von Salis der Unterstützung der Parteigenossen zwar gewiss sein, wie aber sah es mit all den anderen Wahlberechtigten aus, mit den Bauern und Dorfnotablen, die nicht verwandt oder verschwägert, die nicht Patenkinder, Mündel oder wirtschaftlich abhängig waren? In Zeiten der Stimmaufnahme für die kommenden Wahlen, also meist zwischen Januar und Mai, begannen die miteinander konkurrierenden Kandidaten jeweils ihre Anhänger vor Ort zu mobilisieren. Stimmfähige Männer wurden von der Straße weg zum Essen und zum Trinken eingeladen, mit Geld geködert und reichlich bewirtet, um sie der Gegenpartei abspenstig zu machen. Gleichzeitig wurden Gerüchte über die fehlende Großzügigkeit oder die Hohnsägigkeit anderer Kandidaten verbreitet, in den Wirtshäusern von den Fähigkeiten und Geschenken des eigenen Patrons geprahlt, wenn nötig die Gegner mit der Androhung von Gewalt eingeschüchtert – Wahlzeiten waren umtriebige Zeiten in den Bündner Gemeinden. Wie immer, wenn es in den Drei Bünden um die Pflege persönlicher Beziehungen ging, ging es dabei auch um den Wein, den gemeinsamen Trank.³²⁴ So übernahm der Akt des gemeinsamen Weintrinkens, ähnlich wie bei den offiziellen Trinkveranstaltungen anlässlich von Ämterbesetzungen, auch bei der Mobilisierung von persönlichen Anhängern, eine wichtige, beziehungsstiftende und legitimierende Funktion. Wie Pfister deutlich gemacht hat, stellte das Entscheidende an der Weinspende nicht so sehr das gemeinsame Trinken dar, sondern die Geste der Annahme des Weins durch den potentiellen Klienten.³²⁵ Wer das Weingeschenk eines sozial Höhergestellten annahm, so Pfister, verpflichtete sich, dem Spender als Gegenleistung bei der Wahl seine Stimme zu geben.³²⁶ Über das gemeinsame öffentliche Trinken im Wirtshaus wurden zeitlich befristete Beziehungen zwischen Patron und Klient hergestellt: Es band Geber und Empfänger aneinander und bekräftigte ihre Beziehung, die, so Pfister, beiden Seiten von Nutzen war. Dass die Annahme des Tranks durch den Klienten verbindlichen Charakter hatte und zu angemessener Gegenleistung mahnte, beschrieben auch die Bündner Gemeindeverordnungen. So hieß es

³²⁴ Der gemeinsame Trank in Wirtshäusern unter Parteigenossen wird von Pfister als „eigentliches Ritual des Anknüpfens einer Klientelbeziehung“ beschrieben. Ders., *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, hier v.a. S. 32.

³²⁵ Vgl. ebd.

³²⁶ Vgl. ebd. Zwanzig Jahre später präzisierte die Gemeinde Ramosch, dass, wer aus Höflichkeit zu Tisch gebeten und später davon abgehalten werde, selber zu zahlen, sein Stimmrecht nicht verwirkt habe.

etwa in den Statuten von Ramosch, dass sich derjenige, der sich im Vorfeld der Wahl im Wirtshaus an den Tisch eines Patrons setzte und später nicht selber zahlte, sein freies Stimmrecht verlor.³²⁷ Wer sich also vom Patron mit Speis und Trank versorgen ließ, der schuldete dem Spender seine Stimme am Tag der Wahl.

Dass der Ressourcentransfer zwischen dem zur Wahl strebenden Patron und den potentiellen Anhängern im Wirtshaus stattfinden sollte, wie es die Statuten verlangten, hat mit der bereits besprochenen legitimatorischen Funktion des *Sichtbarmachens* persönlicher Verbindungen zu tun. Ein klientelistisches Tauschgeschäft zu tätigen, war dann erlaubt, wenn es öffentlich und somit potentiell in Kenntnis aller Nutzungsberechtigten einer Gemeinde erfolgte.³²⁸ So hielten die Gemeindestatuten von Sur Tasna fest, dass die Praxis, mit Wein- und Essensgaben Stimmen zu sammeln, dann gestattet sei, wenn der vertikale Gabentausch vor Publikum über die Bühne ging, also in Anwesenheit anderer, im Wirtshaus oder auf dem Dorfplatz.³²⁹ Würden sich Patrone und Anhänger hingegen „heimlich Versprechen, d.h. hilf mir da so will ich dir da helfen“, wie es im Gemeindestatut weiter heisst, so sei dies bei Strafe verboten.³³⁰

Dass auch der im Vorfeld der Wahl ausgeschenkte Wein und die spendierten Mahlzeiten keine politische Loyalität garantierten, davon zeugt die häufige Beschäftigung der Gemeinden mit dem Delikt des zweimaligen Versprechens von Stimmen.³³¹ Obwohl ihnen im Wirtshaus Stimmen versprochen worden seien, monierten immer wieder Kandidaten vor Gemeindegerichten, hätten die Wahlmänner am Wahltag für die Gegenpartei gestimmt. Die vor Gemeindegerichten verhandelten und vom Rechtshistoriker Andrea Schorta zusammengetragenen Fälle mehrfachen Stimmversprechens lassen erkennen, wie unberechenbar sich das Bündner Wahlvolk für die mächtigen Patrone erweisen konnte.³³² Die stimmungsfähigen Landleute ließen sich nicht selten von

³²⁷ Vgl. Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, S. 402. Die in romanischer Sprache verfasste Gemeindeverordnung findet sich übersetzt in Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 476.

³²⁸ Die zahlreichen Gemeindeverordnungen, die sich gegen das so genannte „praktizieren“ richten, finden sich in Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, hier u.a. S. 78, 174, 227, 244, 299, 310, 351, 400.

³²⁹ Die in romanischer Sprache verfassten Gemeindestatuten finden sich in ebd., S. 402. Ins Deutsche übersetzt hat sie Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 475.

³³⁰ Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, S. 402. Zur Semantik von „praktik“ oder „praktizieren“ vgl. Groebner, *Angebote, die man nicht ablehnen kann*, S. 182 f. Siehe auch ders., *Gefährliche Geschenke*, sowie Stegbauer, *Reziprozität*.

³³¹ Die diversen, vor Gemeindegerichten verhandelten Fälle mehrfachen Stimmversprechens finden sich in Schorta, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Erster Teil, Bd. 2, S. 78, 174, 227, 244, 299, 310, 351, 400.

³³² Vgl. ebd.

verschiedenen Seiten Wein und Mahlzeiten anbieten, gingen mal hier, mal da zum Essen, versprachen ihre Stimme sowohl dem einen wie auch dem anderen.³³³ Zwar ließen die Kandidaten im Vorfeld der Wahl Listen mit versprochenen Stimmen anfertigten, um sich so Gewissheit über den Ausgang der Wahl zu verschaffen, schlussendlich entschied sich aber immer erst am Tag der Wahl selbst, ob der spendierte Wein und die gemachten Versprechungen ausgereicht hatten, um gewählt zu werden. Dass es an Wahltagen häufig zu Streitigkeiten zwischen konkurrierenden Kandidaten und ihren Parteigenossen über den Wahlausgang kam, erstaunt kaum.³³⁴ Dabei ging es um die Frage, ob nun die am Wahltag abgegebenen Stimmen oder die von den Kandidaten erstellten Listen mit den versprochenen Stimmen zählten. Die von den Dorfborgkeiten einberufenen Wahlkommissionen entschieden nicht selten zugunsten des Kandidaten mit den meisten Listenstimmen, was wiederum die Frage aufwarf, für wen nun jene Stimmen zählen sollten, die auf beiden Listen aufgeführt waren.

Unabhängig davon, für welchen Kandidaten sich die lokalen Gremien nun entschieden, die Vorgänge rund um Gemeindewahlen machen noch einmal deutlich, dass es sich bei den Bündner Eliten insgesamt um herrschaftlich schwache Machtfiguren handelte. Zwar verfügten sie über die materiellen und symbolischen (Zwangs-) Mittel, um sich die Dienste sozial Ungleicher, von Klienten aus dem Dorf, zu sichern, die so erworbene Macht erwies sich, gerade weil sie an die Person gebunden war, jedoch als instabil und umstritten. Klientelbeziehungen mussten gepflegt und immer wieder aufs Neue hergestellt werden. Zudem drohte der Patron verlassen zu werden, falls er die Vergünstigungen nicht mehr geben konnte. Selbst wer ausreichend geben konnte, eine abschließende Gewissheit, gewählt oder unterstützt zu werden, bestand nicht.³³⁵ Dass Bündner Eliten reich und angesehen waren, änderte somit nichts an der Ambivalenz des Platzes, den sie innerhalb einer Gesellschaft in der Zerstreuung einnahmen. Denn selbst wenn sie für zwei Jahre im Veltlin als *Herren über Untertanen* amtierten, wenn sie Adelstitel erwarben, sich auf lukrative diplomatische Missionen begaben und mit Königen korrespondierten, wenn sie in ansehnlichen Palazzi hausten und einen vornehmen Lebensstil pflegten, blieben sie schlussendlich immer *Herren unter Bauern*.³³⁶ Sie waren eben „große Hansen“, wie man sie zeitgenössisch

³³³ Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 477 f.

³³⁴ Vgl. ebd., S. 480.

³³⁵ „Die Machtstellung politischer Patrons“, so hält Pfister (ders., *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, S. 39) resümierend fest, „steht und fällt parallel zum Umfang ihrer als Patronagequellen nutzbaren Ressourcenbasis.“ Gründete die gesellschaftliche Vorrangstellung der Bündner Herren wesentlich auf ihrer Potenz, Güter zu geben sowie Protektion oder Ämter anzubieten, so stand derjenige, der dies nicht mehr zu leisten imstande war, in Gefahr, seine Macht einzubüßen.

³³⁶ Wie der venezianische Gesandte Giovanni Padavino in seinem Visitationsbericht

nannte, also tüchtige, reiche und angesehene Männer von Rang und Namen, deren Autorität dennoch immer ein Stück weit lächerlich erschien.³³⁷ Sie erwiesen sich, darauf verweist auch die begriffliche Doppeldeutigkeit von „Hans“, als Herren *und* Narren zugleich.³³⁸

Trotz der Unsicherheiten, die sich bei der Umsetzung von sozialer und ökonomischer Macht in politische Macht in den Drei Bünden ergaben, handelte es sich bei den „großen Hansen“ Graubündens immer noch um *große* „Hansen“, nicht um irgendwelche kleinen unbedeutenden Hanseln. Sie hatten genügend Mittel, um sich die Dienste anderer zu sichern. Wie der weitere Werdegang Herkules' von Salis verdeutlicht, ließ sich auch unter den Bedingungen einer Gesellschaft in der Zerstreuung äußerst erfolgreich überregional Machtpolitik betreiben. Wem es wie Herkules von Salis und Johannes Guler gelang, seine Patronageressourcen geschickt einzusetzen, seine Klienten in Dorf, Gemeinde und Bund gut zu versorgen und auf deren Erwartungen einzugehen, der konnte in den Drei Bünden zum mächtigen Anführer großer Patronage-Gruppierungen aufsteigen.

Parteiführer um 1600

Herkules von Salis hatte sich nach seiner Wahl zum Podestà von Tirano schnell neue Freunde gemacht.³³⁹ Getragen von einem breiten Unterstützerkreis im Zehngerichtenbund und im Bundstag stieg er innerhalb weniger Jahre zum führenden Politiker der Drei Bünde auf. Nachdem er zunächst Podestà in Tirano war, amtierte er bereits 1599 als Präsident der Syndikatur. Zudem war er nach seiner Rückkehr aus dem Veltlin nicht weniger als viermal Landammann seiner Heimatgemeinde Schiers.³⁴⁰ Seinen großen Auftritt auf der Bühne der Bündner Geschichte hatte er schließlich im Jahr 1603, in der Zeit der umstrittenen Allianzgespräche mit Venedig, Mailand-Spanien

der Drei Bünde schrieb, handelte es sich bei den Bündner „Herren“ weniger um „aristokratische Regenten“ als vielmehr um „der Volksgunst ausgelieferte Gemeindepolitiker“, eben um „Herren unter Bauern“ (Padavino, *Relazione de Grisoni fatto del secretario Padavino*, S. 190).

³³⁷ Die Fremdbezeichnung „große Hansen“ oder „Großhansen“ für die mächtigsten Bündner „Herren“ findet sich in politischen Gedichten, in Briefen, Pamphleten, Flugschriften und Chroniken der Zeit. Er fällt, wie sich noch zeigen wird, besonders häufig im Zusammenhang mit dem Fähnliupf.

³³⁸ Vgl. Art. *Hans*, in: Grimm, Jakob und Grimm, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, 33 Bde., Bd. 10, H, I, J, Sp. 455–464, München 1999.

³³⁹ Herkules baute sich besonders im Zehngerichtenbund eine breite Anhängerschaft auf. Auf deren Unterstützung konnte er in den turbulenten Jahren des beginnenden 17. Jahrhunderts zählen.

³⁴⁰ Die weiteren Stationen seines Lebenswegs führt Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 165 an.

und Frankreich.³⁴¹ Als Anführer der Venezianerpartei, der mit Venedig sympathisierenden Bündner, waren Salis und Guler für eine folgenschwere außenpolitische Umorientierung der Drei Bünde mitverantwortlich.

Das militärisch in Italien unter Druck geratene Venedig war im Frühjahr 1603 an seine Bündner Kontaktmänner Herkules von Salis, Johannes von Salis und Johannes Guler mit der Bitte herangetreten, eine militärische (Sold-) Allianz mit Venedig zu vermitteln.³⁴² Die Aussichten auf einen Bündnisschluss waren allerdings gering. So hatten der Bundstag und die Bündner Gemeinden die venezianischen Werbungsversuche aufgrund der engen Bindung an Frankreich sowie der Bedeutung der Handelsbeziehungen zu Spanisch-Mailand und zu Österreich in den vergangenen Jahren jeweils energisch zurückgewiesen.³⁴³ Zu groß war die Furcht der Gemeinden, sich mit Habsburg-Spanien, einem direkten Konkurrenten Venedigs, anzulegen, zu groß die Angst, in die Auseinandersetzungen der Großmächte auf der italienischen Halbinsel verwickelt zu werden, zu groß die Sorge um die äußerst lukrativen Beziehungen zu Frankreich.³⁴⁴ Dass im März nun auch noch das Gerücht aufkam, Venedig plane, in Süddeutschland angeworbene Söldner durch die Bündner Täler und über die Pässe gen Süden zu schleusen, hatte die Verhandlungsposition Venedigs zusätzlich verschlechtert und gerade die an den Verkehrs- und Handelswegen nach Mailand gelegenen und vom Exportgeschäft in die Lombardei lebenden Talgemeinden aufgebracht.³⁴⁵ Entsprechend groß war die Aufregung im Land, als der bevollmächtigte Sondergesandte Giovanni Battista Padavino, mit etlichen Dukaten und Geschenken beladen, im Frühjahr 1603 nach Graubünden reiste, um von den drei Bündner Politikern unterstützt mit den Bundshäuptern der Drei Bünde über eine Allianz zu verhandeln.³⁴⁶ Spanisch-Mailand, das sich ebenfalls seit Langem

³⁴¹ Zu den umstrittenen Bündnisverhandlungen vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 192–194.

³⁴² Durch den Schulterschluss Spaniens mit Herzog Karl Emanuel I. von Savoyen, dem Eingreifen Spaniens in den Hugenottenkrieg und nicht zuletzt durch das Bündnis Spaniens mit den katholischen Eidgenossen hatte sich die Lage sowohl für Venedig als auch für die Drei Bünde im späten 16. Jahrhundert verschärft. Vom habsburgischen Expansionsdrang bedroht, begann sich Venedig seit 1599 verstärkt um ein Bündnis mit den Drei Bünden zu bemühen.

³⁴³ Das gemeinsame Soldbündnis mit Frankreich war gerade erst erneuert worden.

³⁴⁴ Vgl. Bundi, Martin, *Frühe Beziehungen zwischen Graubünden und Venedig* (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, Bd. 2), Chur 1988, S. 224–226.

³⁴⁵ Vom Handel mit Mailand lebten vor allem Gemeinden und Familien aus dem Gotteshausbund sowie einzelne, an den Handelswegen gelegene Gemeinden aus dem Grauen Bund. Aufgrund ihrer Abhängigkeit vom Transitgewerbe sympathisierten sie in außenpolitischen Fragen eher mit Spanisch-Mailand. Sie waren auf gute Beziehungen mit Mailand angewiesen und widersetzten sich allen Bestrebungen, die Handelsgeschäfte auf andere transalpine Routen zu verlagern.

³⁴⁶ Die Bündner hatten sich aufgrund der geographischen Nähe zu Mailand und zum Tirol seit jeher um gute nachbarschaftliche Beziehungen zu Österreich und Spanien

um die Bündner Pässe bemühte, intervenierte umgehend und versuchte, die Drei Bünde von einer Verbindung mit Venedig abzuhalten. Der Gesandte Spanisch-Mailands drohte, im Falle des Bündnisschlusses mit Venedig militärisch einzugreifen und den Bündnern den Zugang zu den mailändischen Vieh- und Kornmärkten zu sperren, woraufhin die vom Handel und Transitgewerbe abhängigen Gemeinden, allen voran solche aus dem Gotteshausbund und dem Grauen Bund, gegen das venezianische Bündnis mobil zu machen begannen.³⁴⁷ Die wirtschaftlichen und politischen Gefahren seien zu groß, um sich mit einem Feind Mailand-Spaniens zu verbinden, argumentierten die Gegner der venezianischen Allianz. Damit hofften sie, die damals dominierende politische Kraft im Land, die Franzosenpartei, zur Parteinarbeit gegen die Allianz zu bewegen.³⁴⁸

Die Frage nach der außenpolitischen Orientierung, wie sie sich 1603 stellte, hatte in den Drei Bünden im 16. Jahrhundert immer wieder zu teils langwierigen innenpolitischen Auseinandersetzungen geführt.³⁴⁹ So spalteten Allianzfragen jeweils aufs Neue – Bündnisse wurden auf 10 bis 15 Jahre festgelegt und mussten daher regelmäßig erneuert werden – die Eliten und Landleute der Drei Bünde in unterschiedliche politische Lager, wobei jeweils Anhänger einer französischen Partei („Franzosen“) und einer Spanien zugewandten Partei („Spanier“, „Spaniolanten“) aufeinandertrafen.³⁵⁰ In den letzten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts gesellte sich mit der

bemüht. Für viele Bündner Gemeinden stellte der Warenverkehr mit Spanisch-Mailand eine wichtige Einkommensquelle dar, die Gemeinden im Zehngerichtenbund, die offiziell immer noch den Habsburgern untertan waren, waren zudem auf friedliche Beziehungen zu Österreich angewiesen.

³⁴⁷ Zu den Drohungen des spanischen Gesandten vgl. Bolzern, *Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft*.

³⁴⁸ Sie besaß im wirtschaftlich nicht vom Passverkehr betroffenen Zehngerichtenbund, in einzelnen Gebieten des Gotteshausbunds (Bergell, Oberengadin) sowie in Teilen des Grauen Bunds viele Anhänger. Es handelte sich um Familien und Gemeinden, die vor allem von französischen Pensionen, von Jahrgeldern und fremden Diensten lebten. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 204–242.

³⁴⁹ Die Frage nach der außenpolitischen Orientierung der Drei Bünde zählte zu den zentralen innenpolitischen Konfliktursachen im gesamten Zeitraum der Frühen Neuzeit. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 154–328, sowie ders., *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 116–124.

³⁵⁰ Die Franzosenpartei trat im frühen 16. Jahrhundert im Zusammenhang mit den ersten Soldbündnissen in Erscheinung. Die Spanierpartei formierte sich nach dem Übergang des Herzogtums Mailand an Kaiser Karl V. (1535) und, nach dessen Abdankung (1556), an Spanien. Als benachbarte Großmacht war Spanisch-Mailand an den Wegen durchs Veltlin interessiert. Das Tal der Adda war die einzige Landverbindung zwischen den habsburgischen Besitzungen im Tirol und denjenigen in Italien. Frankreich sowie Spanisch-Mailand bemühten sich im 16. Jahrhundert aktiv um den Zugang zu den Bündner Alpenpässen sowie zum Bündner Söldnermarkt. Die Einflussnahme der beiden Akteure führte innerhalb der Drei Bünde jeweils zu heftigen Parteikämpfen. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 204–324.

venezianischen („Venediger“, „Venezianer“) noch eine weitere Faktion dazu, nachdem Venedig eine offensive Außenpolitik zu verfolgen und sich daher um Exponenten aus der Bündner Elite wie Herkules von Salis zu bemühen begann. Bei den drei Faktionen handelte es sich nicht um straff organisierte Gebilde mit konstanter Massenbasis, sondern vielmehr um größere, von einzelnen Eliten angeführte, gemeinde- und täl器übergreifende Patronage-Gruppierungen. Sie bildeten sich jeweils situativ aus der erweiterten Klientel derjenigen führenden Männer großer Familien, die die lukrativen Beziehungen zu den Großmächten vermittelten.³⁵¹ Frühneuzeitliche Faktionen zeichneten sich durch wechselnde Zugehörigkeiten aus: Da die führenden Männer oft im Dienst verschiedener Herrschaften standen und, je nach dem, wer welches Angebot machte, immer mal wieder samt der Klientel die Seite wechselten, änderten sich die Zusammensetzungen mit jeder Bündnisneuverhandlung.

Der Grund, warum Allianzfragen in Graubünden so intensiv verhandelt wurden, liegt in der engen Verquickung von Fragen der Macht- und Ressourcenverteilung mit der außenpolitischen Orientierung. Parteikämpfe waren in erster Linie Nutzungs- und Verteilungskonflikte, flossen doch die strittigen Ressourcen (Solddienst, Pensionen, Jahrgelder, Handelsvorteile) zu einem wesentlichen Teil aus den Allianzen mit den auswärtigen Mächten. Als dominante Faktion etablierte sich im frühen 16. Jahrhundert die Franzosenpartei. Stetig fließende Zahlungen der französischen Krone an Gemeinden und Eliten sowie lukrative Angebote im Söldner- und Offizierswesen hatten zur Folge, dass die erstmals 1523 geschlossene Allianz von den Drei Bünden wieder erneuert wurde.³⁵² Die oppositionelle Spanierfaktion – sie besaß vor allem Anhänger in Gegenden, die vom Handel mit Spanisch-Mailand profitierten – kämpfte dabei weniger um eine grundlegende Änderung des politischen Regelsystems, als vielmehr um eine angemessene Beteiligung an den Erträgen der öffentlichen Ressourcen, an Pensionen, Jahrgeldern und Solddiensten. In bedeutenden außenpolitischen Entscheidungen war sie den

³⁵¹ Aufgrund ihres personalistischen Charakters waren Faktionen höchst heterogene politische Gruppierungen. Es bestanden weder eindeutige personale oder familiäre Zugehörigkeiten noch verliefen zwischen den politischen Faktionen stabile Konfliktlinien. Konfessionelle Motive spielten bei der Parteizugehörigkeit bis ins 17. Jahrhundert keine Rolle. Vgl. ebd., S. 168–186.

³⁵² Gute (Sold-) Beziehungen zwischen Frankreich und den Bündnern bestanden seit dem späten 15. Jahrhundert. Ein erstes, alle drei Bünde umfassendes Soldbündnis wurde 1523 geschlossen und seither stetig erneuert. Es diente der Sicherung der politischen Allianz und der Versorgung mit den beliebten Bündner Söldnern. Im Gegenzug sicherte es den Drei Bünden vertraglich geregelte Geldzahlungen des französischen Königs, Pensionen und Jahrgelder zu. Die Bündnisgelder wurden gleichmäßig auf die Gemeinden verteilt, wobei ein Großteil in die Taschen der führenden Männer der „Franzosenpartei“ floss. Vgl. Bundi, *Die Aussenbeziehungen der Drei Bünde*, S. 181–187.

„Franzosen“ bis ins frühe 17. Jahrhundert stets unterlegen. Erste Erfolge verzeichnete sie im Rahmen des „Fähnliupfs“ von 1607 und im Zusammenhang mit den Allianzgesprächen in den Jahren 1613 und 1616.

Es waren diese 1603 neuerlich aktivierten politischen Differenzen, die Herkules von Salis die Chance boten, sich als Anführer einer großen Patronage-Gruppierung zu beweisen.³⁵³ Herkules, der sich aufgrund der engen familiären (Wirtschafts-) Beziehungen zu Venedig und seiner guten Kontakte zu antikaiserlichen und protestantischen Kreisen in Italien und Deutschland schon länger für die Sache der Markusstadt in den Drei Bünden eingesetzt hatte, gelang ein politischer Coup.³⁵⁴ Zusammen mit seinen venezianischen Parteifreunden schaffte er es, innerhalb weniger Wochen eine Mehrheit der Ratsboten und Gemeinden, allen voran die führenden „Franzosen“ aus dem Zehngerichtenbund und dem Grauen Bund, für ein Bündnis mit Venedig – einem lockeren Verbündeten Frankreichs – zu gewinnen. Trotz der Drohungen der Gesandten Mailands und Österreichs, trotz der Bedenken des französischen Gesandten und trotz des Widerstands einzelner Gemeinden aus dem Grauen Bund und dem Gotteshausbund stimmte im August 1603 eine Mehrheit der Bundsboten in Davos für das von Herkules von Salis und Johannes Guler persönlich ausgehandelte Militärbündnis mit der Serenissima. Wenige Wochen später wurde die Allianz durch das Gemeindemehr bekräftigt.³⁵⁵ Mit dem Versprechen großer finanzieller Gewinne für die Gemeinden und deren Eliten hatten sie erfolgreich für die umstrittene Allianz geworben. Die Spanierfaktion hingegen ging einmal mehr leer aus, sie musste sich den von Salis und Guler angeführten „Venezianern“ geschlagen geben.³⁵⁶ Venedig sollte es fortan erlaubt sein,

³⁵³ Zur Parteitätigkeit Herkules' an der Spitze der sich im späten 16. Jahrhundert formierenden Venedigerfaktion in Graubünden vgl. ebd., S. 242–288.

³⁵⁴ Angehörige der Familie Salis aus dem Bergell besaßen seit jeher gute Kontakte ins nahegelegene Venedig, wo sie viele Handelsgeschäfte zu tätigen pflegten. Viele Angehörige der Salis dienten zudem in venezianischen Regimenten und warben Söldner für die Markusstadt, von der sie im Gegenzug Pensionen und Jahrgelder erhielten. Zudem waren die Salis mit diversen Häusern aus dem norditalienischen Raum verbunden, so auch Herkules' Mutter. Dank Contessa Hortensia Martinengo war Herkules mit einem der ältesten und berühmtesten Häuser in Brescia und Venedig verwandt. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 248. Siehe auch Bundi, Martin, *Frühe Beziehungen zwischen Graubünden und Venedig*, Chur 1988, S. 171 f. Zu den militärischen Verbindungen siehe Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 216 f.

³⁵⁵ Von den 28 Gemeinden im Grauen Bund stimmten 21 für ein Bündnis mit Venedig, von den 28 Gemeinden im Gotteshausbund deren 18. Die Gemeinden aus dem Zehngerichtenbund stimmten einstimmig für das Bündnis. Vgl. Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 183. Siehe auch Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 250.

³⁵⁶ Zu den Ereignissen rund um den Bündnisschluss vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 248–251.

Truppen über die Bündner Alpenpässe zu schleusen sowie größere Söldnerkontingente in den Gemeinden zu werben.³⁵⁷ Zudem sollte eine Alpenstraße von Morbegno über den Markuspass die wirtschaftlichen und militärischen Verbindungen zwischen Zürich und den Drei Bünden mit der Adria neu beleben. Im Gegenzug versprach Venedig Sicherheitsleistungen und umfangreiche Zahlungen, von denen ein Großteil als Pensionen an die maßgeblich beteiligten Männer um Herkules von Salis und deren Klientel floss.³⁵⁸ Für seine Vermittlungsbemühungen wurde Salis von der Serenissima 1603 zum Ritter von San Marco geschlagen, 1611 schließlich zum offiziellen Beauftragten Venedigs in den Drei Bünden ernannt.³⁵⁹

Dass es den drei Männern gelang, eine Entscheidung zugunsten Venedigs herbeizuführen, ausreichend Anhänger für ein Geschäft zu mobilisieren, das wenige Jahre zuvor noch auf heftige Ablehnung gestoßen war, scheint nicht nur aufgrund der politischen Ausgangslage, der engen Bindung Graubündens an Frankreich sowie der Bedeutung der Beziehung zu Spanisch-Mailand, erklärungsbedürftig. Bedenkt man die in den Drei Bünden vorherrschenden Bedingungen klientelistischer Mobilisierung – die geographischen Gegebenheiten, die weiträumige Streuung der Siedlungsverbände sowie die gemeindlichen Strukturen machten es selbst für den mächtigsten Bündner schwierig, direkte und persönliche Beziehungen zu einer großen, verstreuten Anhänger-gemeinde zu unterhalten –, dann scheint der Erfolg der Parteiführer um Herkules von Salis umso erstaunlicher. Wie konnten sie in so kurzer Zeit so viele Leute zur Parteinahme für ihr Anliegen bewegen? Wie schafften sie es, ihr Anliegen unter den Bedingungen gesellschaftlicher Zerstreuung zu popularisieren und Anhänger aus allen Regionen der Drei Bünde zu gewinnen? Der unerwartete Erfolg, so möchte ich argumentieren, ist eng mit dem Wirken von lokalen Mittlern verbunden, von Agenten, die in den verstreuten Dörfern und Talschaften Unterstützung für die drei Parteigänger Venedigs mobilisierten. Sie konnten sich mit ihrem umstrittenen Anliegen unter anderem deshalb durchsetzen, weil sie, so die These, vor Ort in den Gemeinden über kompetente Gewährsleute verfügten, über Mittelsmänner, die ihnen dabei halfen, ein Zustimmungsmilieu für ihre politischen Absichten zu erzeugen.

³⁵⁷ Die Bündnispunkte werden aufgelistet in Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 192–194.

³⁵⁸ 16 Männer aus dem inneren Kreis der rätischen Elite erhielten eine großzügige Pension, weitere 317 Männer steckten Gaben ein. Zudem erhielt jeder Bund eine öffentliche Pension von 1.200 Gulden zur Verteilung an die Gemeinden. Vgl. Bundi, *Frühe Beziehungen der Bündner zu Venedig*, S. 245 f.

³⁵⁹ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 165.

Lokale Mittelsmänner

Es waren besondere Mobilisierungsanstrengungen erforderlich, um im Bereich der Außenbeziehungen der Drei Bünde eine Umorientierung zu bewirken und herbeizuführen. So erforderten Allianzbeschlüsse nicht nur die Zustimmung einer Handvoll Ratsherren – deren Stimme ließ sich auch in Graubünden kaufen –,³⁶⁰ sondern zusätzlich auch die der Gemeinden.³⁶¹ Diese aber hatten sich bisher stets erfolgreich gegen alles gewehrt, was die lukrativen französischen Soldzahlungen gefährdete. Mit den herkömmlichen Mitteln klientelistischer Mobilmachung, der Mobilisierung von *fründen* aus Gemeinde und Bund, dessen waren sich auch die „Venezianer“ 1603 bewusst, ließ sich keine Mehrheit für das umstrittene Bündnis finden. Selbst wer wie Herkules von Salis den finanziellen und logistischen Rückhalt eines auswärtigen Gesandten genoss und über zahlreiche Parteigenossen im Zehngerichtenbund sowie über einige Anhänger in Bunds- und Beitag verfügte, konnte deshalb die Vormacht der herrschenden „Franzosen“ noch lange nicht brechen. Wer von den Abgesandten Spaniens, Österreichs oder Venedigs in den Drei Bünden im 16. Jahrhundert für seine Anliegen werben oder gegen Frankreich Stimmung machen wollte, hatte daher jeweils auf ein Verfahren sozialer Mobilisierung zurückgreifen müssen, das sich aufgrund seiner Raumbezogenheit nicht nur als äußerst zeitintensiv und umständlich erwies, sondern auch als gefährlich: das der persönlichen Visitation. Das Schicksal derjenigen, die sich in außenpolitischen Fragen um die Gunst des Wahlvolks bemühten, bestand im 16. Jahrhundert darin, im Land umherzuziehen, von Dorf zu Dorf, von Tal zu Tal zu reisen und mit den Mitteln der Überzeugung, des Prestiges und des Geldes um die Gunst der Landleute zu buhlen.³⁶² Sei es, um die dörflichen Eliten und Landleute mit Geschenken und Versprechungen zu ködern, um sie vor den Umtrieben fremder Gesandter und konkurrierender Faktionen zu warnen oder um sie im Falle eines negativen Entscheids im Bundstag gegen die Mehrheitsfaktion aufzubringen – mobilisieren ließ sich im zerstreuten Graubünden einzig über körperliche Präsenz, über persönliche Anwesenheit.³⁶³

³⁶⁰ Padavino hatte 1603 die Bundstagsabgeordneten, die zum großen Teil Parteigänger Frankreichs waren, erfolgreich mit Geschenken und großzügigen Pensionen geködert.

³⁶¹ Ein Umstand, den gerade auswärtige Gesandte immer wieder beklagten. Anstatt einige wenige Ratsherren mit Geschenken und Pensionenzahlungen zu kaufen, mussten sie sich mit den unberechenbaren Landleuten auseinandersetzen. Zugleich bot sich ihnen damit aber auch ein Macht- und Druckmittel gegenüber den Räten im Bundstag. Stand der Bundstag den Plänen der Gesandten ablehnend gegenüber, konnten sie immer noch die Gemeinden persönlich anrufen und Stimmung gegen die Räte im Bundstag machen.

³⁶² Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 163. Siehe auch Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 144f.

³⁶³ Die Ratsboten würden auf „iren eignen nutz meer achten“, anstatt des „Vater-

„Auf die Gemeinden fahren“, wie die Zeitgenossen die Praxis nannten, in eigener Person anzureisen, *vor* einer Gemeinde persönlich zu erscheinen und zu sprechen, war unter den Bedingungen gesellschaftlicher Zerstreuung dabei nicht nur äußerst zeit-, kraft- und kostenintensiv. Herrenständische Selbstdarstellung barg in einer alpin-bäuerlichen Gegend vor allem auch Gefahren. Nicht nur, weil jeder vom Bundstag bestraft werden konnte, der „eigens gwalts“, also ohne Erlaubnis der Bundeshäupter auf die Gemeinden ritt – die zentrale Versammlung hatte mit dem Statut von 1551, „dasz Niemand ohne Erlaubnisz auf die Gemeinden fahren solle“, versucht, sich als alleinige Mediations- und Appellationszentrale in den Drei Bünden zu etablieren³⁶⁴ –, sondern auch, weil körperliche Präsenz Eliten angreifbar machte. Sei es, dass sie auf Anhänger einer anderen Faktion trafen, dass sie mit den von ihnen verteilten Geschenken oder gemachten Versprechungen den Unmut und Widerstand unzufriedener Bauern weckten, oder dass sie einfach nur von ein paar Gesellen oder Banditen angegriffen und ausgeraubt wurden; in den Bündner Alpen zu reisen, bedeutete für die zur politischen Selbstdarstellung Fähigen, sich der Eigendynamik von Interaktion auszusetzen, die im frühneuzeitlichen Europa zu Gewalt neigte.

Dass sie sich auf solch aufwendige und gefährliche Visitationsreisen begeben mussten, hatte gerade bei den Gesandten Österreichs, Spanisch-Mailands und Venedigs immer wieder für Unmut gesorgt.³⁶⁵ Anstatt sich wie etwa in den eidgenössischen Städteorten mit einigen wenigen Ratsherren herumzuschlagen, mussten sie sich in Graubünden neben den Räten auch noch dem unberechenbaren alpinen Landvolk stellen, einem Volk, das nur allzu gerne Versprechungen machte und dafür Geschenke und Gelder kassierte, um dann letztlich doch anders zu handeln. Sowohl mit Ratsherren in zentralen Versammlungen wie auch mit zerstreuten Gemeinden zu verhandeln, sowohl den Rat wie auch das Landvolk adressieren zu müssen, konnte sich für unterlegene Gesandte und Parteiführer aber auch als Chance erweisen. So stellte die Visitation der Gemeinden ein wirksames Mittel dar, um Stim-

lands eer, nutz und fryheit“. Mit diesen Worten versuchte der spanische Gesandte, dessen Annäherungsversuche 1564 für ein Militärbündnis abgewiesen wurden – die Bündner bevorzugten eine Allianz mit Frankreich –, die Gemeinden gegen die eigennützigen Räte im Bundstag aufzubringen. In dem in den Gemeinden vorgelesenen Brief hatte er die Bundsboten als Usurpatoren der gemeindlichen Freiheiten und Gerechtigkeiten bezeichnet: „Dann ich halte üch [die Gemeinden] – und nitt sy [die Bundstagsabgeordneten] – für die herren.“ Nicht die Ratsherren sollten über das Bündnis entscheiden, sondern die Gemeinden. Der zündende Inhalt des Briefs trug, wie Fritz Jecklin gezeigt hat, wesentlich zu den Unruhen im Engadin bei. Der Brief findet sich in ders., *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, S. 349 f. Zum Aufruhr im Engadin ders., *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*, Chur 1904, S. 35.

³⁶⁴ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 107.

³⁶⁵ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 163, sowie Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 144 f.

mung gegen die Ratsherren im Bundstag zu machen. Vor oder nach wichtigen Entscheidungen im Bundstag gab es immer wieder „aufrur“, weil auswärtige Gesandte umherzogen und von den korrupten, heimlichen Machenschaften der Ratsherren in Chur, Davos oder Ilanz berichteten.³⁶⁶ Die dadurch verursachte „Empörung“ kulminierte in mehreren, von den „Fähnli“ der Gemeinden geführten Bestrafungsaktionen gegen die als bezahlte Handlanger auswärtiger Herrschaften beschimpften politischen Eliten Graubündens.

Gefahrlos hätte auch der in venezianischem Sold stehende Herkules von Salis im Sommer 1603 kaum durchs Land reisen können, um die Allianz zu propagieren. Schließlich hatte er zwei Jahre zuvor den Hass des Bündner Landvolks auf sich gezogen, weil er als vehementer Gegner der von einigen sich benachteiligt fühlenden Gemeinden angestrebten Neuorganisation des Ämterwesens – sie sollte die gleichmäßige Verteilung der Ämter und Amtseinnahmen unter den Gemeinden sicherstellen und die Dominanz einiger weniger Familien brechen – hervorgetreten war.³⁶⁷ Mit seiner Parteinahme für die „großen Herren“ hatte er zwar die Anerkennung des venezianischen Gesandten Padavino gewonnen, der ihn in Briefen als eifrigen und tüchtigen Fürsprecher der „nobilità“ lobte, nicht aber die der Landleute.³⁶⁸ In diesen Tagen zu den Gemeinden zu reisen, hätte ihm womöglich den Kopf gekostet. Um Unterstützung für das Bündnis zu mobilisieren, mussten Salis und seine engsten Parteifreunde 1603 nach Wegen suchen, die Vorzüge einer Allianz mit Venedig in den Drei Bünden zu propagieren, ohne selbst körperlich präsent zu sein. Dies war nur dank der Dienste von lokalen Mittelsmännern möglich, mit der Hilfe vertrauenswürdiger und loyaler Gefolgsleute, die ihnen Zugang zu einem breiten Kreis von potentiellen Unterstützern bahnen konnten.

Auf die zentrale Rolle von solchen lokalen Mittlern im Gefolge überregional agierender frühneuzeitlicher Machteliten hat der Sozialhistoriker Ulrich Pfister hingewiesen.³⁶⁹ Wie er in seinem einschlägigen Beitrag zum Klientelismus in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft dargelegt hat, bestand die Leistung dieser von ihm als „broker“ bezeichneten Vermittler darin, so-

³⁶⁶ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 144 f.

³⁶⁷ Vgl. ebd., S. 224–230, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 249 f.

³⁶⁸ Padavino entschied sich 1603 für Herkules als persönlichen Kontaktmann in den Drei Bünden. Johannes Salis-Samaden, der ebenfalls eifrig für die Sache Venedigs eintrat, hatte sich im Unterschied zu Herkules 1603 auf die Seite der reformwilligen Gemeinden geschlagen. Dieser genieße zwar, so schrieb der Gesandte Giovanni Padavino an seine Herren nach Venedig, großen Rückhalt im Volk, stünde aber „in poca gratia della nobilità“ (zit. nach Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 249).

³⁶⁹ Vgl. Pfister, *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, S. 35–40.

zial und geographisch distinkte Gruppierungen, also Patrone und potentielle Klienten, miteinander in Beziehung zu setzen.³⁷⁰ Die Rolle eines *brokers* war laut Pfister dabei eine doppelte: Einerseits ebnete er dem Patron Zugang zu bestehenden oder neuen Anhängern vor Ort und mobilisierte bei Bedarf deren politische oder militärische Unterstützung, andererseits regulierte und kontrollierte er gegenüber den Klienten den Zugang zum sozial höhergestellten Patron.³⁷¹ Diese Vermittlungsdienste seien aus Sicht der Patrone vor allem bei Konflikten innerhalb der Elite gefragt gewesen, wobei die durch die Parteikämpfe erhöhten Mobilisierungsanstrengungen wiederum dazu geführt hätten, dass die Stellung von Mittelsmännern gestärkt wurde.³⁷² Eine der wichtigsten sozialen Gruppierungen in der Eidgenossenschaft bildeten laut Pfister die Wirte großer Wirtshäuser.³⁷³ Die Bedeutung der Wirte erschließt sich über die Funktion von Gaststätten als Umschlagplätze von Informationen: Wer die Wirte zu seinen Klienten zählen konnte, der wusste Bescheid über die Ängste, Nöte und Bedürfnisse, über die politische Einstellung und die persönlichen Absichten von Dorf- oder Stadtbewohnern, ein Wissen, das für den Aufbau und Unterhalt von Klientelbeziehungen Gold wert sein konnte.

Die Gruppe der Wirte eignete sich trotz der verhältnismäßig hohen Dichte von Wirtshäusern an den Verkehrswegen aber nur bedingt für klientelistische Mittlerdienste. Illiterat und oft unzuverlässig, erweisen sich ihre Dienste vielleicht im städtischen Raum als hilfreich, nicht aber im sozial, politisch und kulturell zerstreuten Graubünden. Dort waren besondere Qualitäten und Kompetenzen erforderlich, um als lokaler Mittelsmann eines überregional agierenden Patrons tätig zu sein: Es war eine Figur gefragt, die sowohl Zugang zu der Welt der „großen Herren“ wie auch zu derjenigen des Dorfes hatte, die sowohl die Sprache der Mächtigen wie auch die der Dorfleute, der Bauern sprach. Es brauchte jemanden, der die unterschiedlichen gesellschaftlichen Codes, die der Aristokratie und die des Plebejers beherrschte, jemand, der sowohl über ein breites historisches und politisches Wissen verfügte als auch über Kenntnisse der lokalen sozialen und kulturellen Gegebenheiten, jemand, der verschiedener Sprachen mächtig war. Eine Gruppe erwies sich aufgrund ihrer Stellung im Dorf und ihrer kulturellen Expertise, ihrer Schrift-, Wort- und Sprachgewandtheit als besonders geeignet, um im zerstreuten Graubünden Mittlerdienste zu erfüllen – die reformierte Geist-

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Ebd., S. 38.

³⁷² Ebd., S. 39.

³⁷³ Aufgrund ihrer zentralen Stellung innerhalb der dörflichen Gesellschaft, dem Zugang zur politischen Flüssigkeit des Weins und des sozialen Status', den sie genossen, eigneten sie sich in besonderem Maße für Mittlerdienste zwischen der Elite und der dörflichen bzw. ländlichen Gesellschaft. Vgl. ebd., S. 37 f.

lichkeit.³⁷⁴ Wie kaum jemand in der Frühen Neuzeit verstand sie sich darauf, soziale Bindungen herzustellen und zu pflegen, zu vermitteln zwischen unterschiedlichen sozialen und institutionellen Bereichen – ideal, um für die „Venezianer“ Anhänger zu werben und zu mobilisieren.

Auf die Hilfe einzelner Vertreter der reformierten Predigerschaft konnten Herkules von Salis und seine Freunde zählen, als sie im Frühjahr 1603 für das Bündnis mit Venedig zu werben begannen.³⁷⁵ Führende Geistliche wie der Churer Stadtprediger Stefan Gabriel, aber auch angesehene Kirchendiener wie Georg Cazin oder Balthasar Toutsch hatten im Vorfeld des alles entscheidenden Davoser Bundstags in ihren Kirchgemeinden – Gabriel (Illanz) und Cazin (Tamins) im Grauen Bund, Toutsch (Zernez) im Gotteshausbund – vor der wachsenden Einflussnahme Spaniens in den Drei Bünden gewarnt und so mitgeholfen, einen Großteil der mit Frankreich sympathisierenden Gemeinden trotz der weitverbreiteten Skepsis, mit der Annäherung an die Markusstadt den Zorn Habsburg-Spaniens auf sich zu ziehen, von einem Bündnis mit der Serenissima zu überzeugen.³⁷⁶ Die Unterstützung beschränkte sich aber nicht nur auf die Stimmungsmache im Vorfeld des Beschlusses. Auch in den unruhigen Jahren nach dem Entscheid, als Gerüchte kursierten, Herkules und seine Mitstreiter hätten sich im Zuge der Verhandlungen mit Venedig bestechen lassen und die Drei Bünde an fremde Mächte verkauft, standen die drei Prediger den Anführern der „Venezianer“ unterstützend zur Seite. Sie versuchten die Wogen zu glätten, indem sie die aufgebrachten Dorfgenossen davor warnten, mit Wehr und Waffen gegen die Vertreter der Venezianerpartei loszuziehen und sie für den aus ihrer Sicht begangenen Verrat zu bestrafen.³⁷⁷

Dass im Europa der Frühen Neuzeit Reformatoren und evangelische Geistliche häufig mit Eliten und Obrigkeiten vor Ort paktierten und als Übersetzer nicht nur zwischen Gott und Gläubigen, sondern auch zwischen Kirchenoberen und Gemeinde, Obrigkeit und Untertanen wirkten, ist in der historischen Frühneuzeitforschung vielfach und ausführlich besprochen worden.³⁷⁸

³⁷⁴ Von den geistlichen Akteuren übernahmen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft laut Pfister vereinzelt auch Kapuziner Mittlerdienste für weltliche Autoritäten. Vgl. ebd., S. 36.

³⁷⁵ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 42 f. Wesentliches Bindeglied zwischen Herkules und den reformierten Geistlichen war der Pfarrer Stephan Gabriel, einer der wichtigsten Vertreter der Prädikanten Graubündens im frühen 17. Jahrhundert. Zur Mobilisierungsfunktion Gabriels für die Parteilichkeit Herkules' von Salis um 1600 siehe Bundi, Martin, *Stephan Gabriel – Ein markanter Bündner Prädikant in der Zeit der Gegenreformation. Ein Beitrag zur politischen und Geistesgeschichte Graubündens im 17. Jahrhundert*, Zürich 1964.

³⁷⁶ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 42.

³⁷⁷ Vgl. ebd., S. 43.

³⁷⁸ Siehe zur sozialen und politischen Mittlerrolle der evangelischen Geistlichkeit in der Frühen Neuzeit u.a. Gugerli, David, *Zwischen Pfrund und Predigt. Die protes-*

Interessant am Fall der drei Bündner Prediger erscheint denn auch nicht so sehr die Tatsache, *dass* Prediger als gesellschaftliche Vermittler wirkten und mit weltlichen Machtträgern gemeinsame Sache machten, sondern vielmehr die Frage, *weshalb* und *wie* sie dies taten. Was die Allianz zwischen Geistlichen wie Gabriel, Cazins oder Toutsch und Eliten wie Herkules von Salis von anderen Schulterschlüssen zwischen weltlichen und geistlichen Mächten im frühneuzeitlichen Europa unterscheidet, ist der persönliche Status der Prediger im Verhältnis zu den weltlichen Amtsmännern. Im Gegensatz zur protestantischen Geistlichkeit im übrigen Europa standen die Bündner Prediger um Gabriel nämlich in einem klientelistischen Abhängigkeitsverhältnis: Sie waren Klienten, Günstlinge der Patrone. Von abhängigen reformierten Pastoren und ihrer Funktion im Gefolge der Patrone soll im Folgenden die Rede sein.

Im Auftrag der „Herren“:

Reformierte Prediger als Agenten weltlicher Mächte

Die enge persönliche Verquickung von Predigerschaft und reformierter Machtelite innerhalb der Drei Bünde geht auf die Anfänge der reformatorischen Bewegung zurück. Sie hat mit der führenden Rolle zu tun, die evangelisch gesinnte Laieneliten bei der Propagierung des reformierten Glaubens im frühen 16. Jahrhundert in den Bündner Tälern spielten.³⁷⁹ So kam angesichts der fehlenden territorialen Kirchenorganisation und des weitverbreiteten Mangels an Geistlichen in den alpinen Talgemeinden dem Wirken von schrift- und notariatskundigen Eliten bei der Verbreitung und Festigung des reformatorischen Glaubens eine entscheidende Bedeutung zu.³⁸⁰ Es waren insbesondere Angehörige wohlhabender Familien aus dem zum Gotteshausbund gehörenden Engadin und dem Bergell, also aus Gegenden, in denen der Besuch auswärtiger Schulen und Universitäten seit jeher eine wichtige Rolle spielte, die der Reformation in ihren Anfängen zum Durchbruch ver-

tantische Pfarrfamilie auf der Zürcher Landschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert, Zürich 1988; Hagenmaier, Monika, *Predigt und Policy. Der gesellschaftskritische Diskurs zwischen Kirche und Obrigkeit in Ulm 1614–1639*, Baden-Baden 1989; Holtz, Sabine, *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750*, Tübingen 1993, sowie Schorn-Schütte, Luise, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig*, Heidelberg 1996. Zur Rolle der Prediger in den Drei Bünden siehe Pfister, *Pastors and Priests in the Early Modern Grisons*.

³⁷⁹ Vgl. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 215 f. Die Reformation in den Drei Bünden war eine „von unten“, wie Pfister betont.

³⁸⁰ Zum Verlauf der reformatorischen Bewegung in Bünden und der kirchlichen Organisation vgl. ebd., S. 213–219.

halfen.³⁸¹ Vergleichbar mit der Stellung von Stadtschreibern in vielen reichstädtischen Reformationen, erwiesen sich die aus dem Engadin und dem Bergell stammenden Notare, allen voran Angehörige der Planta (Oberengadin) und Salis (Bergell), als zentrale Stützen der Reformation. Diese gebildeten Laieneliten machten sich dabei in zweifacher Hinsicht bei der organisatorischen und institutionellen Festigung des reformierten Glaubens verdient: einerseits, indem sie in ihrer Funktion als weltliche Amtsträger gegen heterodoxe Strömungen innerhalb der Talschaften vorgingen und reformierte Prediger obrigkeitlichen Disziplinarmaßnahmen unterwarfen;³⁸² andererseits, indem sie Söhne weniger begüterter Bauernfamilien aus umliegenden Dörfern und Tälern unterstützten, an Theologenschulen im Ausland Aufnahme zu finden und sich in evangelischen Städten wie Zürich, Bern oder Genf zum Pfarrer ausbilden zu lassen.³⁸³ Wie Alexander Pfister bezüglich des Verhältnisses weltlicher Mächte zur reformierten Geistlichkeit im 16. Jahrhundert bemerkt hat, nahm sich gerade die reformierte Talschaftselite aus dem Engadin und dem Bergell öfters „des einfachen, begabten Bauernsohnes, des zukünftigen Theologen an, empfahl ihn den theologischen Lehrern in Zürich, Basel und Genf, vermittelte dem jungen Bündner die Unterstützung (Stipendien) dieser Städte, und dieser fühlte sich dann später dem Gönner gegenüber verpflichtet“.³⁸⁴ Die dadurch etablierten Klientelbeziehungen erwiesen sich als nachhaltig. So blieben die Pfarrer, die sich nahezu ausschließlich aus weniger begüterten Familien rekrutierten, aufgrund der bescheidenen Pfarrgehälter auch nach der Aufnahme in die rhätische Synode und der Übernahme einer Pfarrei in einer der vielen Kirchgemeinden Graubündens abhängig von ihren geistigen Vätern und Förderern aus der Elite.³⁸⁵

In solchen patronalen Abhängigkeitsverhältnissen standen auch die beiden Prediger Stefan Gabriel und Balthasar Toutsch, die sich für die „Venezianer“ um Salis und Guler 1603 verdient gemacht hatten. So gehörte etwa

³⁸¹ Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 280. Siehe auch Bonorand, Conradin, *Die Entwicklung des reformierten Bildungswesens in Graubünden zur Zeit der Reformation und Gegenreformation*, Chur 1949, hier v.a. S. 97, 152.

³⁸² Weltliche Eliten hatten die Pfarrer beider Glaubensbekenntnisse immer wieder dazu aufgefordert, regelmäßige Versammlungen abzuhalten und die Kontrolle und Schulung der einzelnen Minister zu verbessern. Vgl. Pfister, *Pastors and Priests in the Early Modern Grisons*, S. 47 f.

³⁸³ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 42.

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Niedrige Belohnung (kleine Pfründe) und fehlende Aufstiegsmöglichkeiten innerhalb der evangelischen Kirche sind zentrale Gründe dafür, dass sich nahezu ausschließlich Angehörige weniger begüterter Familien in reformierten Kirchenämtern finden. Der „Bündner Herrenstand“ stellte im 17. Jahrhundert keine Pfarrer. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 329–333. Zur Belohnung der reformierten Pfarrer in Graubünden siehe auch Camenisch, *Bündnerische Reformationsgeschichte*.

der seit 1599 in Ilanz im mehrheitlich katholischen Grauen Bund wirkende Stephan Gabriel, ausgebildet am Carolinum in Zürich, wo er unter anderem Kontakte zu Caspar Waser und Johann Jakob Breitingen knüpfte, zum nächsten Freundeskreis der reformierten Familien aus Ilanz, die wiederum gute Beziehungen zu den Guler in Davos und zu Herkules von Salis pflegten.³⁸⁶ Die enge Bindung zu Gabriel kam über eine Patenschaft zustande: Die führenden reformierten Familien aus Ilanz waren als Taufzeugen für Gabriels Söhne aufgetreten und hatten diese finanziell bei ihren theologischen Studien unterstützt.³⁸⁷ Ähnliches galt auch für Balthasar Toutsch, der aufgrund seiner Qualitäten als Prediger von Verwandten Herkules' empfohlen und von diesem schließlich finanziell unterstützt und protegiert wurde. So gab er unter anderem dem Sohn Balthasars, Bonaventura, ein Empfehlungsschreiben an die Gelehrten der Universität Basel mit, wo dieser im Anschluss Aufnahme fand.³⁸⁸ Bonaventura sollte sich Jahre später, nach seiner Rückkehr nach Graubünden, als einer der eifrigsten Verfechter der Anliegen Venedigs erweisen und zusammen mit einigen anderen jungen, in Zürich ausgebildeten Predigern, darunter auch Jörg Jenatsch, der ebenfalls Klient der reformierten Elite war, eine tragende Rolle während der turbulenten Jahre zwischen 1616 und 1621, der Hochphase der *Bündner Wirren* spielen.

Reformierte Geistliche waren dafür prädestiniert, Mobilisierungsaufgaben für eine überregional agierende Elite im zerstreuten Graubünden zu übernehmen. Nicht nur, weil sie aufgrund ihrer Stellung im Dorf und ihres sozialen Status' Zugang zu einem Großteil der lokalen Bevölkerung besaßen und daher wie kaum ein anderer die Nöte und Aspirationen der Menschen kannten,³⁸⁹ sondern auch, weil sie über die nötigen, an höheren Schulen vermittelten kulturellen Kompetenzen verfügten, weil sie der elementaren Kulturtechniken (Lesen/Schreiben) und der Volkssprache mächtig waren und deshalb zwischen den Dörfern und den Stuben der Mächtigen vermitteln und übersetzen konnten. Auf die Dienste von kulturellen Eliten wie Predigern zählen zu können, erwies sich unter den Bedingungen gesellschaftlicher Zerstreuung als entscheidender Machtfaktor. Geistliche verfügten in den Drei Bünden über Mobilisierungskompetenzen, die diejenigen eines *brokers*, wie ihn Pfister beschrieben hat, noch übersteigen. Als vermittelnde Dritte verstanden sich Prediger nicht nur darauf, die Patrone mit machtrelevantem sozialen Wissen aus den Dörfern zu versorgen und damit Anknüpfungspunkte

³⁸⁶ Der einflussreiche Gabriel gab unter anderem 1611 in Basel mit dem Katechismus „Ilg Vêr Sulaz da pievel giuvan“ eine der wichtigsten theologischen Schriften in rätoromanischer Sprache des 17. Jahrhunderts heraus. Vgl. Bundi, *Stephan Gabriel*, S. 16.

³⁸⁷ Vgl. ebd., S. 87.

³⁸⁸ Bonaventura Toutsch, der uns später als Gefährte Jörg Jenatschs noch beschäftigt wird, wurde 1609 in Basel immatrikuliert. Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 44 f.

³⁸⁹ Vgl. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 210.

für Klientelbeziehungen zu schaffen. Sie waren auch dazu in der Lage, die Parolen der Mächtigen über das Medium der Predigt in Umlauf zu bringen und dadurch potentielle Unterstützer zum Beisteuern von politischen oder militärischen Solidarleistungen zu bewegen. Reformierte Prediger konnten Patrone mit den nötigen *sozialen* und *kulturellen* Kapitalen versorgen, die es diesen gestatteten, in einer Gesellschaft in der Zerstreuung überregional Machtpolitik zu betreiben.

Zugang zu entfernten Klienten und Anhängern erhielten die „Patronen“ über die unzähligen Protektionsbittbriefe und Empfehlungsschreiben, die die schriftkundigen Dorfpfarrer für ihre lokalen, lese- und schreibunkundigen Dorfgenossen verfassten.³⁹⁰ Versuchte ein Dorfbewohner in Graubünden die Gunst eines sozial Höhergestellten zu erwerben, wandte er sich mit seinem Anliegen, etwa der Bitte um ein Darlehen oder einen Kredit, zunächst an den örtlichen Pfarrer. Dieser setzte nun anstelle des Dorfgenossen ein Bittschreiben an den jeweiligen Patron auf und leitete es weiter. Wie diese klientelistische Vermittlung durch die Pfarrer von statten ging, veranschaulicht der Fall des Dorfgenossen Men Vonmoos aus der abgelegenen Engadiner Gemeinde Ramosch. Er hatte sich im März 1709 an den Kirchendiener Jon Martin gewandt und diesen gebeten, dem in Zuoz wohnhaften Burgherren von Tschanüff sein Anliegen schriftlich vorzubringen.³⁹¹

Men Vonmoos, gewesener Landammann zu Ramosch, war an Pfarrer Martin herangetreten, weil er vom Burgherren, einem Planta, 250 Gulden leihen wollte, um sich eine zusätzliche Wiese im Dorf zu kaufen und damit seinem ungeliebten Nachbarn, der ebenfalls nach dem Stück Land trachtete, zuvorzukommen. Als Gegenleistung für das Darlehen bot Vonmoos dem Burgherrn an, sich in seinen Dienst zu stellen und ihm bei den nächsten Wahlen tatkräftig zur Seite zu stehen.³⁹² Nachdem Vonmoos dem Pfarrer sein Tauschgeschäft mündlich unterbreitet hatte, setzte der Pfarrer ein an den Burgherrn adressiertes Schreiben auf. Darin schildert er dem Adressaten das Tauschgeschäft und gibt gleichzeitig die Empfehlung ab, auf das Angebot des Klienten einzugehen.³⁹³ Im Bittschreiben spricht der Autor, Pfarrer Martin, zunächst vom Anliegen des Dorfgenossen, berichtet sodann von den unterschiedlichen politischen Sympathien und Einstellungen der um die Wiese konkurrierenden Nachbarn und wendet sich schließlich der Feindseligkeit und Gefährlichkeit des Nachbarn zu: Men Vonmoos, so schreibt er

³⁹⁰ Auszüge solcher Protektions- und Bittschriften finden sich u.a. in StAGR, D III Z/II.

³⁹¹ Das romanische Schreiben befindet sich in ebd., Abt. 42. Auszüge davon hat Mathieu ins Deutsche übersetzt. Vgl. ders., *Eine Region am Rand*, S. 476 f. Im Folgenden beziehe ich mich auf die von Mathieu übersetzten Passagen.

³⁹² Zit. nach Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 476.

³⁹³ Ebd.

dem Burgherrn, hätte schon vor Jahren einmal versucht, das Stück Boden zu kaufen. Da seine beiden Söhne im Ausland viel verdient hätten, sei er nun aber in der Lage, die nötigen 250 Gulden für den Kauf selber aufzubringen, dies allerdings frühestens im Herbst. Wenn der Herr Kastellan nun die Summe für den Klienten vorschießen könne, schrieb Martin, würde auch er als Schlossherr davon profitieren, und dies nicht nur bezüglich einer besseren Bewässerung seiner Wiesen, sondern auch in Bezug auf einen möglichen Landabtausch.³⁹⁴ Nachdem Martin das Anliegen des Dorfgenossen beschrieben hat, geht er sodann auf die politischen Sympathien Vonmoos' ein und stellt sie in Bezug zur Einstellung des Nachbarn. „Nicht erwähnen will ich“, so weist der Pfarrer auf die politische Einstellung der beiden Kaufinteressenten hin, „dass Mastral Men [der Klient; S.L.] Freund Eurer Illustren Herrschaft ist, und der andere samt seiner Sippe könnten nicht feindlicher sein, als sie tatsächlich sind“.³⁹⁵ Pfarrer Martin nimmt die Bitte des potentiellen Klienten in der Folge zum Anlass, um dem Patron von den bedrohlichen Machenschaften der „Sippe“ des Nachbarn zu erzählen. Er klagt über schändliche Umtriebe, Unwesen mit dem Holz, über Hochmut mit den Kirchenstühlen und zuletzt berichtet er von einer geplanten Verschwörung gegen den Schlossherrn. Die Freunde des Nachbarn von Men Vonmoos, so Martin, planten, dem Herrn den Eid zu verwehren und sich von der Burg loszusagen. Der Kastellan, so stellt Pfarrer Martin resümierend fest, habe deshalb allen Grund, den Dorfgenossen finanziell zu unterstützen und sich für ihn einzusetzen. Darüber hinaus sei Klient Vonmoos natürlich bereit, den Wunsch für die ausstehende Wahl des Bundsboten in Ramosch zu vernehmen.³⁹⁶

Das von Pfarrer Martin verfasste Bitt- und Empfehlungsschreiben für den Dorfgenossen Men Vonmoos macht deutlich, inwiefern die schrift- und sprachgewandten Pastoren zwischen Dorfleuten und Eliten als Vermittler im Sinne Pfisters auftraten.³⁹⁷ Sie stellten ihren Dorfgenossen Wörter, Wendungen und Sätze zur Verfügung, damit sich diese einem sozial Höhergestellten empfehlen konnten und ermöglichten so sozial, geographisch und sprachlich distinkten Individuen, miteinander in Beziehung zu treten. Sie setzten Patrone und Klienten über ihre schriftliche Übersetzungsarbeit zueinander ins Verhältnis: Auf der einen Seite gaben sie den Patronen die Chance, neue Klienten zu gewinnen; auf der anderen Seite halfen sie Leuten aus dem Dorf, einen mächtigen und großzügigen Patron für ihre Belange zu finden.³⁹⁸ Während sie Patrone dabei unterstützten, ihren herrschaftlichen Einfluss zu stärken und auf entfernte Dörfer auszudehnen, ermöglichten sie lokalen Dorfge-

³⁹⁴ Ebd.

³⁹⁵ Ebd.

³⁹⁶ Ebd., S. 477.

³⁹⁷ Vgl. Pfister, *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, S. 36.

³⁹⁸ Vgl. ebd.

nossen an der Macht, am Ruhm und Reichtum der „Herren“ zu partizipieren. So schaffte Pfarrer Martin allererst die Bedingungen für das Gelingen eines klientelistischen Tauschgeschäfts zwischen den beiden sozial ungleichen Akteuren: Während er dem Patron einen weiteren Anhänger in Ramosch vermittelte, unterstützte er Vonmoos, einen Patron zu finden, der ihm half, die gewünschte Wiese zu kaufen und den seit Längerem schwelenden Nachbarschaftszwist ein für allemal zu seinen Gunsten zu entscheiden.

Die Funktion der Prediger als Mittler beschränkte sich aber nicht nur darauf, den Mächtigen Zugang zu neuen Klienten und den Klienten Zugang zu einem Patron zu ebnen. Sie sorgten auch dafür, dass dem Patron machtrelevantes soziales (Alltags-) Wissen aus den Dörfern zufloss. So lieferte Martin seinem Patron mit dem Empfehlungsschreiben Informationen über die macht- und parteipolitischen Verhältnisse in Ramosch, über die Besitzverhältnisse im Dorf, über politische Gegnerschaften, über heimliche Umtriebe im Zusammenhang mit der Landammannswahl, über Komplotte, über mögliche Konkurrenten bei der anstehenden Wahl des Ratsboten, über widerständiges Verhalten – Informationen, die dem Burgherren bei der Festigung seiner Vormachtstellung in Ramosch behilflich sein konnten. Das von Kirchendienern allein im täglichen Miteinander (Gottesdienst, Taufe, Hochzeiten, Begräbnisse, Dorfversammlungen, Feste) in der Gemeinde angehäuften Sozialkapital münzte sich in jenes Wissen über alle möglichen Details um, das für die Machtpolitik ihrer Patrone Gold wert sein konnte: die Ängste und Nöte der Dorfbewohner, die Lebensgewohnheiten, persönlichen Bedürfnisse, Familienverhältnisse, Freundschaften, politischen Sympathien und heimlichen Kontakte.³⁹⁹ Zu den materiellen Kapitalien, die frühneuzeitliche Eliten in Graubünden ohne großen Aufwand zu mobilisieren imstande waren, um ihre Vormachtstellung zu festigen, kamen so die Erträge aus dem von den Predigern bereitgestellten Sozialkapital hinzu. Aus Sicht des Patrons ließ sich so in den Dörfern und Talschaften Machtpolitik betreiben, ohne *in corpore* zu erscheinen, ohne sich den Konflikten auszusetzen, die sich aus dem Kontakt zu den Dorfbewohnern, aus der alltäglichen Interaktion ergaben.

Eigenmächtige Mittler

Bei den Dorfpfarrern, die zwischen lokaler, illiterater Bevölkerung und den Patronen vermittelten, handelte es sich allerdings nicht um neutrale Vermittlungsinstanzen. Im Gegenteil, sie wussten sich vielmehr der von ihnen her-

³⁹⁹ Zum Begriff des „Sozialkapitals“ vgl. Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1982. Siehe auch ders., *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: Kreckel, Reinhard (Hg.), *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen 1983, S. 183–198.

gestellten Beziehungen parasitär zu bedienen.⁴⁰⁰ Dies hat mit ihrer Rolle als Schreiber zu tun: So sprachen in Empfehlungsschreiben eben nicht die Bittsteller selbst, die Anliegen der schreibunkundigen Petenten wurden den Patronen vielmehr von den Kirchendienern beschrieben.⁴⁰¹ Diese standen aber dem von ihnen Beschriebenen nicht neutral gegenüber, sie waren vielmehr selbst Teil jenes alltäglichen Geschehens, von dem sie in den Bittschriften berichteten. Als schreibende Dritte eröffneten sich den Pastoren-Klienten Spielräume, Möglichkeiten eigenmächtigen Handelns.

Von diesem Handlungsspielraum machte gerade auch Pfarrer Martin Gebrauch. So lässt seine Klage über das hochmütige Verhalten des Nachbarn im Zusammenhang mit den Kirchenstühlen erahnen, dass dieser nicht nur ein dörflicher Rivale Men Vonmoos' war, sondern ebenso einer Martins.⁴⁰² Wenn sich die Sippe des Nachbarn des Petenten weigerte, an der sonntäglichen Predigt auf den für sie vorgesehenen Bänken in der Kirche Platz zu nehmen und sich auf Plätze setzten, die anderen vorbehalten waren, dann konnte ihn dies als Dorfpfarrer kaum kalt lassen. Schließlich stellten sie damit die pastorale Macht des Pfarrers in Frage, der für die Ordnung in der Dorfkirche verantwortlich war. Warum aber brachte Martin die Episode mit den Kirchenstühlen in der Bittschrift Men Vonmoos' an den Burgherrn überhaupt ins Spiel? Den eine Tagesreise entfernten Burgherrn auf die Umtriebe mit den Kirchenbänken aufmerksam zu machen, war ein wirkungsvolles Mittel, um ihn zum Einschreiten, zur Parteinahme für den Klienten *und* für den Pfarrer zu bewegen. Denn schließlich tangierte das schändliche Verhalten

⁴⁰⁰ Zur Eigenmächtigkeit solcher „Figuren des Dritten“ siehe u.a. Eßlinger, Eva; Schlechtriemen, Tobias; Schweitzer, Doris und Zons, Alexander (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a.M. 2010.

⁴⁰¹ Wie schreibkundige Mittlerfiguren in der Frühen Neuzeit gewöhnlichen Leuten Wörter, Wendungen und Sprachrituale zur Verfügung stellen, damit diese von sich selber sprechen können, beschreibt Bernhard Siegert im Zusammenhang mit der Bürokratisierung der königlichen Herrschaft im Spanien unter Philipp II. und der Auswanderung nach Amerika im 16. Jahrhundert. Vgl. ders., *Passagiere und Papiere. Schreibakte auf der Schwelle zwischen Spanien und Amerika*, München 2006.

⁴⁰² An sonntäglichen Gottesdiensten trafen regelmäßig alle Gesellschaftsschichten zusammen. In der Kirche galt es, die verschiedenen Gruppen so zu platzieren, dass sie die ihrem gesellschaftlichen Status entsprechenden „Kirchenstände“ (=stühle) erhielten. Jede Einzelperson bekam einen festen Platz zugewiesen, den sie auch beibehalten musste. Wie wichtig den Menschen ihre Plätze waren, beweisen die endlosen Streitigkeiten um bestimmte Kirchenstühle, die mit allen rechtlichen Mitteln und bisweilen auch handgreiflich ausgetragen wurden. Über die Sitzordnung verwirklichte sich performativ die Hierarchie der ländlich-dörflichen Gesellschaft: Wer vorne saß, war sozial höher gestellt als derjenige, der hinten saß. Oft besaßen die mächtigen Familien des Dorfes gar einen eigenen Kircheingang, eine eigene Pforte. Vgl. Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 511–513. Den Zusammenhang von zeremoniellem Rang und gesellschaftlicher Ordnung erörtert Weller, *Theatrum Praecedentiae*. Siehe auch Schlögl, *Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden*.

der nachbarlichen Sippe nicht nur die Kirchenordnung, sondern, insofern die Anordnung von Kirchenbänken in der Frühen Neuzeit unmittelbar die dörflich-gesellschaftliche Hierarchie verwirklicht, auch die soziale. Martin gab dem Burgherrn zu erkennen, dass seine privilegierte Stellung im Dorf bedroht war, dass an der herrschenden Ordnung in Ramosch gerüttelt werden würde. Geschickt nutzte er das Anliegen des Dorfgenossen, um seine eigenen dörflichen Rivalen zu denunzieren. In seiner Rolle als klientelistischer Mittelsmann war es ihm gelungen, seinen Patron, den Burgherrn, zur Gewährung eines Darlehens für den Petenten *und* zur aktiven Parteinahme gegen seine eigenen Widersacher im Dorf, gegen die den Gottesdienst störenden Kirchgenossen zu bewegen. Dies, weil er auf geschickte Art und Weise den an sich banalen Interessenkonflikt zwischen zwei Nachbarn mit der parteipolitischen Situation im Dorf und der drohenden Gefahr des Status- und Machtverlusts des Burgherrn in Ramosch verband. Es waren die von Martin mit der Emphase des seltenen Ereignisses erzählten dörflichen Alltäglichkeiten – Holzdiebstahl, Nachbarszwist, Absprachen vor Wahlen, Streitigkeit um die Sitzordnung in der Kirche –, die den Kastellan ultimativ zum Handeln aufforderten: Für diesen gab es angesichts der Lage, wie Martin sie ihm schilderte, gar keine andere Wahl, als in Ramosch aktiv zu werden und seine herrschaftliche Macht gegen die umtriebige „Sippe“ einzusetzen, gegen die auführerischen Geister im Dorf vorzugehen. Schließlich ging es für ihn mit dem Darlehen um mehr als nur um eine bessere Bewässerung der Wiesen oder um einen möglichen künftigen Landabtausch; mit den 250 Gulden standen vielmehr sein Ansehen und seine Macht im Dorf auf dem Spiel. Würde er nicht eingreifen, so gab ihm Martin im Brief zu verstehen, sei sein Einfluss im Dorf bedroht, würden möglicherweise sowohl die Wahl für den Landammann als auch die für den Bundsboten zugunsten der gegnerischen Partei ausgehen.⁴⁰³

Indem Martin den Wunsch eines Dorfgenossen nach einem Darlehen für den Kauf einer zusätzlichen Wiese mit den politischen Verhältnissen im Dorf, dem Verhalten des Rivalen des Petenten und den bevorstehenden Wahlen verknüpfte, verhalf er nicht nur dem Patron zu einem Klienten und dem Klienten zu einem Darlehen, er sicherte und stärkte dadurch auch seine eigene Position im Dorf. Er gab dem Burgherrn zu verstehen, wer sein wichtigster Gewährsmann vor Ort war und wer ihm bei den anstehenden Ratsbotenwahlen behilflich sein würde. Martin verstand es, seine Rolle als Mittelsmann im Gefolge des Patrons für sich nutzbar zu machen. Genau diese Möglichkeit der Kirchendiener, die Macht der Patrone für eigene Zwecke, gegen eigene Feinde und Rivalen im Dorf zu verwenden, machte sie zu politisch einfluss-

⁴⁰³ StAGR, D III Z/II Abt. 42. Die übersetzten Stellen, auf die ich mich beziehe, finden sich in Mathieu, *Eine Region am Rand*, S. 477.

reichen Akteuren im frühneuzeitlichen Graubünden.⁴⁰⁴ Für die in Burgen und Palazzi residierenden, meist ebenfalls illiteraten Patronen, die oft nur wissen konnten, was ihnen ihre lokalen Gewährsmänner und Günstlinge aus der Peripherie, aus den Dörfern und Tälern zutrug, die sich mit dem auseinander setzen mussten, was ihnen die Kirchendiener empfahlen, bedeutete dies, dem eigenmächtigen Verhalten ihrer pastoralen Mittelsmänner ausgeliefert zu sein.

Deutungsexperten

Wer als Patron vor Ort in den Dörfern und Tälern auf die Dienste von Predigern zählen konnte, besaß gegenüber seinen Konkurrenten noch einen weiteren, machtrelevanten Vorteil. So verfügten Pfarrer über eine Expertise, die sich aus Sicht der Patrone besonders in Konfliktzeiten bezahlt machte: pastorale Deutungskompetenz. Prediger funktionierten einerseits als Multiplikatoren von Erzählungen. Wie das Beispiel der drei Pastoren im Gefolge der „Venezianer“ verdeutlicht, die in ihren sonn- und feiertäglichen Predigten vor der Gefahr einer wachsenden Einflussnahme Spaniens in den Drei Bünden warnten, stand den Predigern mit der Kanzel ein medialer Vermittlungskanal zur Verfügung, über den sich die Parolen und Botschaften der Patrone lokal verbreiten ließen. Indem sie in ihren drei großen Gemeinden für die Sache Venedigs predigten, waren Toutsch, Gabriel und Cazin maßgeblich daran beteiligt, ein Zustimmungsmilieu für das von ihren Patronen angestrebte Bündnis zu erzeugen und Unterstützer, die in keinem personalen Verhältnis zum Patron standen, zur Anteilnahme und/oder zum aktiven Eingreifen zu bewegen. Dass sich über die reformierten Kirchendiener aufgrund der hohen Streuung von Kirchgemeinden – in den Drei Bünden gab es fast in jedem Dorf eine Pfarrei, im frühen 17. Jahrhundert weit über Hundert – ein Großteil der Landleute adressieren ließen, lässt erahnen, wie mächtig derjenige werden konnte, der eine Mehrheit der reformierten Pfarrer der Bündner Synode um sich zu scharen verstand.⁴⁰⁵

Neben der Kenntnis der Adressen (Kirchgenossen) und der lokalen medialen Kanäle (Predigt), über die die Parolen der Mächtigen verbreitet werden konnten, verfügten die reformierten Pastoren zudem über das nötige kulturelle Wissen, um das aktuelle Geschehen zu *deuten*, um das, was ihre Patrone taten, zu *kultivieren*.⁴⁰⁶ So hatte etwa Balthasar Toutsch, ein Prediger „di honoratissima qualità“, wie Salis in einem Brief die Redekünste seines

⁴⁰⁴ Zum „schelmischen“ Charakter solcher „Figuren des Dritten“ vgl. Eßlinger, Schlechtriemen, Schweitzer, Zons, *Die Figur des Dritten*.

⁴⁰⁵ Vgl. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 210.

⁴⁰⁶ Über die Rolle von kulturellen Eliten in Konfliktzeiten wird weiter unten noch zu sprechen sein.

gelehrten Klienten rühmte, sich während der stürmischen Jahre nach dem Bündnisschluss unter anderem dadurch um ihn verdient gemacht, dass er seine Kirchgenossen zum Gehorsam gegenüber den politischen Eliten aufrief.⁴⁰⁷ Ein guter Christ, predigte Toutsch in Zernez im Engadin zugunsten seines Patrons, dürfe sich nicht gegen die weltlichen Obrigkeiten erheben, sonst sei sein Seelenheil in Gefahr.⁴⁰⁸ Obrigkeit, so Toutsch, müsse von wahren Christen vielmehr auch in ihren Verfallsformen erlitten werden.⁴⁰⁹ Mit der Predigt, einem Medium, das reformierten Kirchendienern bekanntlich die Möglichkeit eröffnete, sich über die Gegenstände und Ziele des weltlichen Regiments zu äußern und tagespolitische Ereignisse sowie konkrete Fragen politischen Handelns und Verhaltens im Horizont bibelexegetischer Erkenntnisse zu reflektieren,⁴¹⁰ verfügten die Pastoren über ein Mittel, um die Taten und das Verhalten ihrer Patrone, um das Geschehene in bekannte (heilsgeschichtliche) Narrative zu transformieren und *ex post* für die Adressaten zu legitimieren. Mit seiner Erzählung von der grundsätzlichen Fehlbarkeit irdischer Machthaber und dem Gebot, dieses weltliche Unrecht als wahrer Christ zu erdulden, lieferte er seinen Kirchgenossen in Zernez gute Gründe, *nicht* gegen Herkules von Salis vorzugehen und sich *nicht* gegen die angeblich korrupten „Herren“ zu erheben – ein Aufruf, der, wie noch deutlich wird, nur begrenzt Wirkung zeigte.⁴¹¹ Pfarrer, so das Resümee, konn-

⁴⁰⁷ Zit. nach Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 44.

⁴⁰⁸ Ebd.

⁴⁰⁹ Ebd. Im reformatorischen Denken diene nicht nur das geistliche, sondern auch das weltliche Regiment dem Zweck, den drohenden Untergang der Welt aufzuhalten. Diese Argumentation hat v.a. Luise Schorn-Schütte entwickelt. Vgl. dies., *Obrigkeitskritik im Luthertum? Anlässe und Rechtfertigungsmuster im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert*, in: Erbe, Michael; Wecker, Regina und Windler, Christian (Hg.), *Querdenken – Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift für H.R. Guggisberg*, Mannheim 1995, S. 253–270, hier v.a. S. 265. Siehe auch dies., *Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 32 (2006), S. 273–314, hier v.a. S. 307.

⁴¹⁰ Vgl. Schorn-Schütte, Luise, *Politikberatung im 16. Jahrhundert*, in: Kohnle, Armin und Engehausen, Frank (Hg.), *Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte, Festschrift für Eike Wolgast zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2001, S. 49–66. Siehe auch dies., *Zwischen „Amt“ und „Beruf“. Der Prediger als Wächter, „Seelenhirt“ oder Volkslehrer. Evangelische Geistlichkeit im Alten Reich und in der schweizerischen Eidgenossenschaft im 18. Jahrhundert*, in: Dies. und Sparn, Walter (Hg.), *Protestantische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1997, S. 1–35, sowie dies., *Kommunikation über Herrschaft. Obrigkeitskritik im 16. Jahrhundert*, in: Raphael, Lutz und Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, München 2006, S. 71–108.

⁴¹¹ Das zunächst gegen die venezianischen Parteigänger gerichtete Volkstribunal verlief für Herkules letztlich verhältnismäßig glimpflich. Die Stimmung kippte im Verlauf des Aufstands, sodass nicht so sehr allein die Anhänger Venedigs, sondern grundsätzlich alle „Herren“ mit einer Strafe der „Fähnli“ rechnen mussten.

ten ihren Patrons semantischen Kredit liefern: Sie verstanden sich dank des in ihren Studien sowie im Alltag erworbenen historischen, politischen und theologischen Wissens darauf, ein Netz von kulturellen Bindungen zu knüpfen, um das Verhalten ihrer Patrone unter Verweis auf höhere, besondere Verbindlichkeiten zu rechtfertigen. Reformierte Pastoren machten sich als Beziehungs- und Deutungsexperten ihrer „Patronen“ verdient. Sie waren deren Chefsemantiker vor Ort, dazu in der Lage, Herrenlob zu äußern und Herrschaftskritik zu üben, dazu fähig, das Verhalten der Patrone zu legitimieren und dasjenige politischer Widersacher zu kritisieren.

Nach dem Allianzenscheid: Neue politische Gegnerschaften

Das überraschende Votum zugunsten Venedigs blieb nicht folgenlos.⁴¹² Nur wenige Wochen nach dem Entscheid verhängte der Statthalter Spanisch-Mailands, Graf Fuentes, erzürnt über den Schulterchluss der Bündner mit Venedig, eine Handelssperre und begann unweit der Grenze zum Veltlin und zu Chiavenna eine Festung zu errichten. Hart getroffen von den Handelseinschränkungen, regte sich gerade von Seiten der Gemeinden und Familien, die vom Transitverkehr lebten, Widerstand gegen die Politik der „Venezianer“.⁴¹³ Unter der Leitung von Alfonso Casati, spanischer Gesandter in Luzern, begann sich die oppositionelle Spanierpartei in den Drei Bünden neu zu formieren. Casati gelang es neben den Wortführern der Passgemeinden aus dem Grauen Bund und dem Gotteshausbund auch etliche andere angesehene „Signori“ mit reichen Geldspenden für die Sache Spaniens zurück zu gewinnen. Die Faktion wuchs nach 1603 ständig an und konnte mit den ehemaligen französischen bzw. venezianischen Parteigängern Gallus von Mont, Caspar Molina, Anton Sonvico, Johann Baptista Prevost und, allen voran, Rudolf von Planta auf einflussreiche Vertrauensleute im Land zählen.⁴¹⁴ Befördert durch die Politik Spanisch-Mailands, das zwischen 1603 und 1607 immer wieder Bündner Politiker nach Mailand einlud, um über eine Allianz zu verhandeln, erstarkte die vom reformierten, auf Schloss Wildenberg in Zernez residierenden Rudolf von Planta angeführte Spanierpartei.⁴¹⁵

⁴¹² Vgl. Pfister, Jörg *Jenatsch*, S. 45–52.

⁴¹³ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 289–324.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., S. 294–299.

⁴¹⁵ Rudolf von Planta hatte noch um die Jahrhundertwende den venezianischen Ritterorden von San Marco erhalten und war im Sold Venedigs gestanden, 1603 wurde er vom venezianischen Gesandten zum Hauptmann ernannt. Planta trat diesen Dienst indessen nicht an, sondern schlug sich immer mehr auf die Seite Spaniens. Der einflussreiche Planta hatte zwischen 1603 und 1604 an drei Gesandtschaften nach Mailand teilgenommen und unterstützte seither die Anliegen Spaniens. Zusammen mit seinem um ein Jahr älteren Bruder Pompejus trat Rudolf in den folgenden Jahren als Wortführer

Aufgrund der ständigen Werbungsversuche der um die Pässe und Söldner der Bündner kämpfenden europäischen Großmächte kam es nach 1603 immer wieder zu Konflikten zwischen den drei rivalisierenden großen Faktionen und ihren von den Mächten alimentierten Anführern. Die Auseinandersetzungen verliefen nach 1610 aber unter anderen Vorzeichen. So hatte die Ermordung Heinrichs IV. von Frankreich eine Verschiebung im europäischen Bündnissystem herbeigeführt. Unter Marie von Medici, der Königin-Mutter von Frankreich, begannen sich die Beziehungen zwischen den verfeindeten Großmächten Frankreich und Spanien zu entspannen.⁴¹⁶ Durch die Annäherung an Spanien fand nicht nur die Unterstützung Frankreichs für die Protestantische Union ein Ende, sondern auch die bisher lockere Freundschaft der französischen Krone zu Venedig.⁴¹⁷ Für das politische Gefüge innerhalb der Drei Bünde hatte die Wende in der Bündnispolitik der beiden Großmächte spürbare Folgen. So setzte nach 1610 ein Polarisierungsprozess zwischen „Venezianern“ und „Spaniern“ ein: Während sich auf der einen Seite ein Großteil der Bündner „Franzosen“ vom französischen Gesandten davon überzeugen ließ, mit der Spanierpartei gemeinsame Sache zu machen, führte die Annäherung Frankreichs an Spanien auf der anderen Seite dazu, dass sich die bisher ebenfalls mit Frankreich sympathisierende reformierte Predigerschaft geeint für die Sache Venedigs einzusetzen begann.⁴¹⁸

Als Venedig 1613 um die Erneuerung des 1603 geschlossenen Militärbündnisses warb, traten die neu entstandenen Gräben erstmals deutlich zutage. Neu formiert, vermochte sich die spanisch-französische Faktion 1613 gegen die „Venezianer“ um Herkules von Salis, der erfolglos seine Anhänger zu mobilisieren versuchte, durchzusetzen: Eine Mehrheit der Ratsherren und Gemeinden stimmte gegen eine Erneuerung der Allianz, mehr noch, sie wurde vorzeitig gekündigt.⁴¹⁹ Zudem sollten jegliche Werbungsversuche von Bündner Söldnern durch Venedig verboten sein. Die befürchtete wachsende Einflussnahme Spaniens in Graubünden und die gleichzeitige Zurückhaltung Frankreichs führten zu einer Radikalisierung eines Teils der evan-

der Spanierpartei in Erscheinung. Zur Rolle Rudolf von Plantas als Haupt der Spanierpartei Graubündens nach 1600 vgl. ebd., S. 297.

⁴¹⁶ Zu den diplomatischen Folgen für das europäische Bündnissystem vgl. Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*; Arndt, *Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648*, sowie Schorn-Schütte, *Konfessionskriege und europäische Expansion. Europa 1500–1648*. Von den Folgen für die Drei Bünde schreibt Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 45–47, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 216–218.

⁴¹⁷ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 216 f. Siehe auch ders., *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*.

⁴¹⁸ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 45–47. Siehe auch Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 263 f., sowie Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 236–243.

⁴¹⁹ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 263.

gelisch-rätischen Synode. Immer mehr reformierte Kirchendiener begannen offen Stellung gegen Spanien zu beziehen. In den Predigten, die sie in ihren Kirchgemeinden in ganz Graubünden hielten, warnten sie vor den Folgen einer Hegemonie der katholischen Könige für die reformatorische Bewegung in Graubünden und für ganz Europa.⁴²⁰ Ihr religiös-politischer Aktivismus sollte alsbald erste Früchte tragen. Dank der Mobilisierungsleistung einer Gruppe in Zürich ausgebildeter junger, militanter Prediger, die sich, zum Teil in klientelären Abhängigkeitsverhältnissen stehend, bedingungslos für die Sache Venedigs einsetzten, sollten die „Venezianer“ um Herkules von Salis in der Zeit nach 1616 innerhalb der Drei Bünde langsam wieder die Oberhand gewinnen.⁴²¹ Eine neue politisch-religiöse Bewegung gegen die „Spanier“ war entstanden.

Anders als 1603 beschränkte sich die Rolle der Prediger allerdings nicht mehr nur auf jene eines *brokers*, eines abhängigen Vermittlers im Gefolge eines sozial Höherstehenden. Die reformierten Geistlichen traten vielmehr aus dem Schatten ihrer weltlichen Patrone hervor. Sie bahnten sich ihre eigenen Wege an die Macht: Bewaffnet mit dem Logos und dem Schwert bewirkte die kleine Gruppe militanter Prediger während der turbulenten Jahre zwischen 1616 und 1621 in den Drei Bünden eine *politisch-religiöse* Mobilisierung, die alle bestehenden gesellschaftlichen Differenzierungen unterlaufen sollte. Angetreten, um den Heiligen Krieg gegen den Erzfeind Spanien zu führen, errichteten die fanatischen Prediger nach 1618 ein geistliches Regime, das ihnen, zumindest kurzzeitig, mehr Macht verlieh, als je einer der „großen Herren“ in Graubünden besitzen sollte. Wie ich im V. und letzten Kapitel darlegen werde, zettelten die Prediger im Frühjahr 1618 im Engadin einen Aufstand, einen „Fähnliupf“ an, der in einem Strafgericht gipfelte, bei dem unter ihrer Obhut etliche führende Köpfe der Spanierpartei brutal hingerichtet wurden. Mit ihrem biblisch gerechtfertigten Terror, den sie im Anschluss an das berühmt-berüchtigte *Thusner Strafgericht* als Kampfmittel gegen ihre Widersacher aus der Spanierpartei einsetzten, trugen sie dabei maßgeblich zur Eskalation der innenpolitischen Konflikte in den Drei Bünden sowie zu ihrer religiösen Aufladung bei.

⁴²⁰ Zur Radikalisierung der Prediger vgl. ebd., S. 263 f. Siehe auch Liniger, *Heiliger Krieg*.

⁴²¹ Zur Gruppe der militanten Prediger zählten u.a. Stefan Gabriel, Antonius Vulpus, Caspar Alessio, Johann à Porta, Conrad Buol, Gaspard Bonorand, Hartmann Schwarz, Jörg Jenatsch, Bonaventura Toutsch und Blasius Alexander. „Freunde“ Herkules' waren, soweit bekannt, Gabriel, Toutsch, Jenatsch und Alexander.

IV. Kollektive Abwehrmechanismen: „Fähnliupf“ und „Strafgericht“ 1550–1620

In einer Gesellschaft in der Zerstreuung fehlt es nicht an Machtformationen, an Kräften, die zum Staat hinführen, die die Entstehung stabiler Machtverhältnisse begünstigen und antizipieren; sie hat sogar sehr viele. So gab es, wie bereits angedeutet, auch in den Drei Bünden mächtige soziale Gruppen, die das politische *decision-making* an sich zogen; die sich in zentralen politischen Institutionen in exklusiver Runde versammelten und dort ohne Zutun Dritter Entscheidungen trafen; die in Eigenregie mit Königen und Fürsten über lukrative Allianzen verhandelten; ja die, nach dem Vorbild europäischer Höfe, 1604 gar einen „Geheimen Staatsrat“ gründeten, um permanent und von den Gemeinden ungestört regieren zu können.¹ Dass die in den Drei Bünden vorhandenen gesellschaftlichen Zentralisierungs- und Konzentrationsvorgänge nicht überhand nehmen, wird nicht zuletzt von ganz spezifischen kollektiven *Abwehrmechanismen* verhindert.² Sie unterbinden erfolgreich die Stabilisierung von Machtverhältnissen und stellen sicher, dass im Laufe der Frühen Neuzeit in Graubünden aus mächtigen „Herren unter Bauern“ nicht doch „Herrscher über Untertanen“ werden. Als einer der sichersten Mechanismen gegen die Verfestigung von Herrschaft lassen sich im frühneuzeitlichen Graubünden die so genannten „Fähnliupf“ und „Strafgerichte“ begreifen, denen sich das folgende Kapitel widmet.

¹ Von der Gründung des „Geheimen Staatsrats“ im Jahr 1604 berichtet der zeitgenössische Chronist und Politiker Fortunat Juvalta in seinen Memoiren. Er war selber Teil jenes kleinen Kreises führender Männer, die sich zu geheimen Treffen versammelt hatten, um in den krisenhaften Tagen um 1600 die politischen Geschäfte schnell zu erledigen. Vgl. ders., *Denkwürdigkeiten, 1567–1649*, hg. von Conradin von Moor (Archiv für die Geschichte der Republik Graubünden Bd. 1), Chur 1848, hier S. 31–33. So sei, wie Juvalta (ebd., S. 32) berichtet, 1604 der Beschluss gefasst worden, dass man „von wegen der Kriegsläufe und des Baues der Fortezza vom Conte de Fuentes [...] einen geheimen Rat ordne; dass derselbe allhier in der Stadt [Chur; S.L.] residieren solle, alle Brief zu empfangen, und mit vollmächtigem Gwalt zu antworten und Anordnung zu thun, und alles das zu handeln, was er dem Vaterland dienstlich zu sein vermeint.“

² Es gibt in den Drei Bünden gleichzeitig zwei Potentiale: eines, das die Entstehung stabiler politischer Machtverhältnisse begünstigt und eines, das sie hemmt und verhindert. Die Geschichte der Drei Bünde ließe sich von beiden Richtungen, von beiden Potentialen her schreiben.

Der in der Bestrafung der Eliten gipfelnde *Fähnli*lupf ist eine Signatur des frühneuzeitlichen Graubündens.³ Zwischen 1550 und 1620 finden in den Drei Bünden alle 10 bis 15 Jahre in der Karnevalssaison zwischen Februar und Mai solche gegen die Herrschenden gerichteten gewaltsamen Erhebungen der Gemeinden und Landleute statt.⁴ Dabei erheben („lupfen“) die Gemeinden der Drei Bünde jeweils ihre Kriegsfahnen („Fähnli“)⁵, um sich Tage später auf offenem Feld zu versammeln und unter Ausschluss der Eliten gemeinsam aktuelle politische Fragen für sich zu entscheiden. Die tumultartigen Versammlungen der Kriegerverbände der Gemeinden gipfeln in großen, mehrmonatigen Strafgerichten, bei denen ausgewählte „Herren“, die nach Meinung der Anwesenden zu viel Einfluss gewonnen haben, hart abgestraft werden. Vom „Bündner Fähnli“ und der politischen Funktion, die er in einer Gesellschaft in der Zerstreuung erfüllt, soll im Folgenden die Rede sein.

Um sich der Thematik zu nähern, wirft das Kapitel zunächst einen Blick auf ein konkretes historisches Fallbeispiel. Eine dichte Beschreibung des so genannten „Bündner Aufruhrs“ von 1607 vermittelt einen ersten Eindruck von der eigendynamischen Ausprägung eines Fähnli-lupfs.⁶ In einem zweiten Schritt werden in einer vergleichenden Betrachtung der Fähnli-lupfe und Strafgerichte von 1550 bis 1620 deren Hauptcharakteristika herauspräpariert. Indem es sich am Ablauf einer solchen Erhebung – Mobilisierung, Versammlung der „Fähnli“, Bestrafung der „Herren“ – orientiert, untersucht es neben den Entstehungsbedingungen der Fähnli-lupfe sowie ihren maßgeblichen Trägern vor allem die unmittelbaren Auswirkungen der Zusammenkünfte.⁷

³ Rund 18 mal kommt es in der Zeit zwischen 1450 und 1800 zu Versammlungen bewaffneter Gemeindeleute, die in der Bestrafung der Elite gipfeln. Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der III Bünde*. Siehe auch Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 192–202, sowie Färber, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 124–127. Ein ähnliches kollektives Bestrafungsritual gibt es im frühneuzeitlichen Wallis. Vgl. Werlen, Iwar, *Die Walliser Mazze – ein Rebellionsritual*, in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 74 (1979), S. 167–197. „Fähnli“ und „Mazze“ sind in ihrer Form und Häufigkeit einzigartig.

⁴ Die Geschichte des frühneuzeitlichen Graubündens liest sich in diesem Sinn als eine der Konjunkturen sozialer Konflikte. Größere Fähnli-lupfe fanden 1450, 1517, 1529, 1542, 1549, 1565, 1567, 1571, 1572, 1573, 1603, 1607, 1607, 1616, 1617, 1618, 1619, 1620, 1648, 1794 statt.

⁵ „Fähnli“ bezeichnet nicht nur das Kriegsbanner einer Gemeinde bzw. die Fahne eines Hochgerichts, sondern auch den Verband der Krieger selbst, der sich unter der Fahne vereinigt.

⁶ Die Bezeichnung geht auf den zeitgenössischen Chronisten Bartholomäus Anhorn zurück. Ders., *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, hg. von Conradin von Moor (Bündnerische Geschichtsschreiber und Chronisten), Chur 1862. Anhorns Beschreibung des Fähnli-lupfs von 1607 ist eines der genauesten Zeugnisse der bewaffneten Erhebungen des „gemeinen Manns“.

⁷ Bei den Fähnli-lupfen können grob vier verschiedene Verlaufsphasen unterschieden

Ein erstes Unterkapitel befasst sich mit der Entstehung von Fähnliilüpfen und den Versuchen der regierenden Eliten, diese aus ihrer Sicht illegitimen Erhebungen, den „aufrur“, zu unterbinden. Dabei zeigt sich, dass auswärtige Gesandte, die durch die Täler der Drei Bünde reisen und Gerüchte über die Vorgänge in den politischen Zentren verbreiten, eine wichtige Rolle beim Fähnliilüpf spielen. Die Bündner Gemeinden weigern sich jedoch standhaft, die von Bunds- und Beitag dagegen erlassenen Verbote, ohne Erlaubnis des Rats in die Gemeinden zu fahren und vor diesen zu sprechen, anzuwenden. Dies hat einen guten Grund: Die Praxis, von anderen politischen Autoritäten als den Ratsherren empfangen zu werden, erweist sich aus Sicht der Gemeinden als ein wirksames Mittel, um die Macht des Rats zu begrenzen, der im Laufe des 16. Jahrhunderts immer mehr Kompetenzen an sich zieht. Die Gemeinden unterbinden dadurch jeglichen Versuch der in den zentralen Institutionen versammelten Räte, dauerhaft und exklusiv an ihrer Stelle zu agieren. In Graubünden, so die These, kann sich eine Gesellschaft gerade deshalb in der Zerstreuung erhalten, weil es den zerstreuten Talgemeinden gelingt, sich durch keine zentrale politische Machtinstanz vollständig absorbieren zu lassen.

Ein zweites Unterkapitel fragt, was es für eine Gesellschaft in der Zerstreuung bedeutet, wenn die „Gemeinen“ alle 10 bis 15 Jahre die Macht übernehmen, ihre „Herren“ in die Flucht schlagen, sie anklagen und verurteilen, kurz: die politische Ordnung suspendieren und anstelle der etablierten Machtinstanzen politische Entscheidungen fällen. Erstaunlicherweise lässt sich aber feststellen, dass die „Fähnli“ bei ihren Versammlungen bereits getroffene Entscheidungen bestätigen und dass die oftmals drakonischen Urteile der Strafgerichte in den seltensten Fällen vollstreckt werden. Mehr noch, gar der Großteil der geflohenen, als „Vaterlandsverräter“ verurteilten und bestraften „großen Herren“ kann im Anschluss nach Graubünden zurückkehren und seine vormaligen Funktionen wieder aufnehmen. Der Umstand, dass sich an den sozio-politischen Verhältnissen trotz Fähnliilüpf nichts oder kaum etwas ändert, hat oftmals dazu verleitet, das Tun der „Fähnli“ als gescheitert

den werden: die der Mobilisierung 1), die der Versammlung, Beratschlagung und Beschlussfassung der Fähnli 2), die des Strafgerichts 3) und schließlich die der De-Mobilisierung 4). Diese vier Phasen sollen im Folgenden ausgehend von einzelnen, für sie charakteristischen Merkmalen in den Blick genommen werden. Einen Überblick über den Verlauf und den politischen Kontext der einzelnen Fähnliilüpf bietet Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 140–211. Valèr deutet die Fähnliilüpf als Erweiterungen und Umformungen der mittelalterlichen Fehde: Sie seien ein Kampf ums Recht außerhalb bundsgenössischer Strukturen, aber zugleich in der äußeren Form des Gerichts, also in einem rechtlichen Verfahren. Im Folgenden soll es dabei weniger um die rechtliche Bestimmung von Fähnliilüpfen gehen, als vielmehr um die soziale und politische Funktion, die sie innerhalb einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung erfüllen.

zu bewerten. Im Unterschied dazu gilt es zu zeigen, dass es sich beim Fähnli-lupf um eine für eine Gesellschaft ohne Zentralinstanz und ohne Staat konstitutive Praxis handelt. Fähnli-lupfe, so die These, sind *Machtdemonstrationen* derer, die vom Zugang zu den politischen Privilegien ausgeschlossen sind. Sie lassen sich als politische Tätigkeit in der Weise einer Kundgebung verstehen, die das Machtspiel der „großen Herren“ temporär durch die Inszenierung der Potenz der „Gemeinen“ ersetzt. Fähnli-lupfe, so die These, funktionieren daher zuverlässig als Abwehrmechanismen von Herrschaft, weil sie das prekäre Gleichgewicht zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Regierenden und Regierten, zwischen „großen Herren“ und „Gemeinen“ immer wieder neu justieren.

Ein letztes Unterkapitel widmet sich dem ritualisierten Bestrafen der „großen Herren“, welches sich jeweils im Anschluss an die politischen Versammlungen der „Fähnli“ ereignet. Während ein Großteil der Bündner Führungsschichten angesichts der herannahenden Kriegerverbände in benachbarte Herrschaftsgebiete flüchtete, verurteilten gewählte Richter, die sich aus sozial und politisch marginalen Familien rekrutieren, jeweils Dutzende der Geflüchteten zu Tode und/oder belegen sie mit anderen harten Strafen. Trotz der teils drakonischen Urteile, die gegen die abwesenden „Herren“ bei den mehrmonatigen Strafgerichten gesprochen wurden, kamen die meisten der Verurteilten glimpflich davon. Die gegen sie gesprochenen Urteile wurden nicht nur von den „Fähnli“ nicht konsequent vollstreckt, den „Herren“ wurde auch gestattet, nach ihrem mehrmonatigen Aufenthalt in der Fremde wieder in die Drei Bünde zurückzukehren und dort wieder jene Funktion zu übernehmen, die ihnen vor dem Fähnli-lupf zugekommen ist. Dieser versöhnliche Umgang der „Fähnli“ mit den Eliten, so möchte ich argumentieren, zeugt von einer gut funktionierenden Gesellschaft in der Zerstreuung. So zielen die kollektiven Bestrafungsrituale der Fähnli nicht darauf, die „großen Herren“ aus der Gesellschaft auszuschließen, sie physisch zu vernichten, sondern vielmehr darauf, sie zu *befrieden*. Strafgerichte, so die These, haben nicht den Ausschluss, sondern die *Eingemeindung* der „Herrschenden“ zum Ziel.

1. Verlassene „Herren“, Bauern, die „herrschen“: Der „Bündner Aufruhr“ von 1607

Fähnli „lupfen“ ...

Die Freude Herkules' von Salis und seiner venezianischen Parteifreunde über den Bündnisschluss mit Venedig sollte nicht ewig währen. Bereits wenige Wochen nach der feierlichen Beschwörung des umstrittenen Bündnisses

durch Salis und Guler in Venedig begann der spanische Statthalter Mailands, Graf Fuentes, im Mündungsdelta der beiden Flüsse Adda und Mera bei Colico am nordöstlichen Ufer des Comersees mit dem Errichten einer Festung.⁸ Spanisch-Mailand hatte seine Drohung damit wahr gemacht und die Bündner für ihre Parteinahme zugunsten Venedigs bestraft. Die als Schutz- und Trutzburg konzipierte „Fortezza Fuentes“ traf die Bündner Gemeinden hart, vor allem diejenigen, die vom Handel mit der Herzogsstadt abhängig waren. Am Schnitt- und Knotenpunkt alpiner Verkehrs- und Handelswege errichtet, stellte die Burg eine unmittelbare Bedrohung für die südlichen Gemeinden der Drei Bünde und deren Handelsinteressen dar.⁹ Sie drohten, von den großen Korn- und Viehmärkten Mailands abgeschnitten zu werden und mit Mailand einen wichtigen Handelspartner zu verlieren.¹⁰ Bedrohlich erschien der Burgenbau aus Sicht der Bündner aber nicht nur aufgrund des lebenswichtigen Handels, sondern nicht zuletzt auch aufgrund der Nähe zum Veltlin. Die Festung würde, so die Befürchtung, einen optimalen Ausgangspunkt für militärische Unternehmungen in die nahe gelegenen Untertanengebiete abgeben.

Dass Spanien mit den Bündnern ernst machte, ist nicht weiter erstaunlich. Der Zugang zu den Alpenpässen war aus Sicht Spaniens von existentieller Bedeutung.¹¹ Da der wichtigste Verkehrsweg zwischen Nord und Süd, der „Camino del Imperio“ über den savoyischen Mont Cenis, aufgrund eines Abkommens zwischen dem französischen König, Heinrich IV. und dem Herzog von Savoyen, Karl Emanuel, 1601 für Spanien gesperrt wurde, suchte es nach neuen Wegen für die in den Niederländischen Kriegen benötigten Güter und Soldaten aus ihren italienischen Besitzungen. Spanien sah sich gezwungen, auf die einzige noch verbleibende Landverbindung zwischen den

⁸ Vgl. Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*, S. 79–85.

⁹ Die Gegend um Colico war ein natürlicher Flaschenhals zwischen den engen Tälern der Berge und der weiten Ebene Norditaliens, deren Bedeutung sich im Zusammenhang mit dem transalpinen Handelsgut erschließt, das die korridorförmige Schleuse am Fuße der Ostalpen auf den Transitrouten zwischen Nord und Süd zu durchqueren hatte. Colico war Aus- und Eingangstor einer alpinen Migration von Menschen, Tieren und Dingen. So kreuzten sich am nördlichen Ufer des Comersees verschiedene große frühneuzeitliche alpine Verkehrswege, die den norditalienischen Raum mit Süddeutschland (Nürnberg, Augsburg, Ulm) und der Oberrheinischen Tiefebene (Straßburg, Frankfurt) verbanden.

¹⁰ Nur wenige Stunden von der Burg entfernt befand sich die lombardische Markt- und Bischofsstadt Como, wo sich die Straßen in Richtung der großen Handelsplätze in Mailand, Lugano, Tirano, Bergamo, Venedig und Genau gabelten. Mailand lag nur eine Tagesreise von der Südspitze des Sees entfernt. Vgl. Mathieu, *Geschichte der Alpen 1500–1900*, S. 72–97.

¹¹ Vgl. Parker, Geoffrey, *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567–1659. The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars*, Cambridge 1972, S. 59–74.

italienischen und niederländischen Gebieten auszuweichen.¹² Diese führte von Colico aus entlang der Adda durch das Veltlin über den Reschenpass nach Innsbruck und von da aus im Norden der Eidgenossenschaft an den Hochrhein.¹³ Mit dem Allianzentscheid der Bündner zugunsten Venedigs, der jegliche Passage spanischer Truppen und Güter ausdrücklich verbot, schien nun auch dieser Durchgang versperrt.¹⁴ Ein unmittelbares militärisches Eingreifen Spanisch-Mailands gegen die Drei Bünde kam aus Sicht des spanischen Königs aufgrund der europäischen Bündniskonstellation allerdings nicht in Frage. Graf Fuentes fand ein anderes Mittel: Er versuchte die bereits angespannte Situation innerhalb Graubündens für seine Zwecke auszunutzen, indem er mit dem Bau der Festung den politischen Druck auf die vom Passverkehr abhängigen Gemeinden und Familien erhöhte.¹⁵ Zusätzlich verhängte er eine Handelssperre, was zur Folge hatte, dass notwendige Kornladungen fortan ebenso wenig ins bündnerische Gebiet gelangen konnten, wie die landwirtschaftlichen Erzeugnisse der Bündner in die lombardischen Städte Mailand, Como oder Tirano. Letzteres wog aus Sicht der Bündner umso schwerer, da sie in Mailand Zollfreiheit genossen und aufgrund der guten Beziehungen vor Ort all ihre wichtigen Geschäfte in der Herzogsstadt zu tätigen pflegten.¹⁶ Am empfindlichsten getroffen von der mailändischen

¹² Mit dem Vertrag von Lyon war es der französischen Krone erstmals gelungen, eine der zentralen Nachschublinien Spaniens für die Kriege in den Niederlanden zu unterbrechen. Spanien war von seinen südlichen Besitzungen abgeschnitten, zumal auch die zweite wichtige Verbindung über den Gotthard aufgrund des Widerstrebens der Eidgenossen unterbunden wurde. Vgl. Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567–1659*, S. 59–74, sowie Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*, S. 82 f.

¹³ Als kürzeste Verbindung zwischen den habsburgischen Besitzungen in Mailand und im Tirol spielte sie eine immer gewichtigere Rolle im imperialen Wegenetz der beiden Habsburgermächte Spanien und Österreich. Vgl. hierzu Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567–1659*, S. 59–74.

¹⁴ Frankreich und Venedig arbeiteten deshalb den auf Sicherung der Passage gerichteten spanischen Bestrebungen entgegen. Die Absichten der beiden Mächte gingen dahin, den zwischen den österreichischen und spanischen Territorien eingeschobenen Keil zu erhalten und die Drei Bünde möglichst für eine antihabsburgische Politik zu gewinnen. Alexander Pfister (ders., *Jörg Jenatsch*, S. 36) hat in Bezug auf das Veltlin einmal von einem „festländischen Gibraltar“ gesprochen. Alessandro Visconti (ders., *L'Italia nell'Epoca della Controriforma dal 1516 al 1713*, Bd. 6, *Storia di'Italia*, o.O. 1958, S. 431) sprach gar vom „chiave della pace o della guerra in Europa“. Siehe auch Céréssole, Victor, *La République de Venise et les Suisses. Premier relevé des principaux manuscrits inédits des archives de Venise se rapportant à la Suisse*, Venedig 1864.

¹⁵ Der Chronist Ardüser (ders., *Rätische Chronik*, S. 184) berichtet wie folgt von der verhängten Handelssperre: „Indem hat Conte de Fuentes noch wyter ali Meilandische handlung, so durch die Grauwspündtern land nach Flandern und Tütschland pasiert, gesperet und impediert, das man angfangen, die kouffmansgüeter zuo den Schwyzeren zuo füere.“

¹⁶ Enge Kontakte zu Mailand-Spanien pflegten vor allem die einflussreichen Fami-

Sperre waren die Gemeinden und Familien an den alpinen Handelswegen aus dem Gotteshausbund und dem Grauen Bund. Insbesondere die Bergeller und Oberengadiner begannen in der Folge, wie etwa der zeitgenössische Geschichtsschreiber und Chronist Hans Ardüser bemerkt, gegen das venezianische Bündnis und die „Venezianer“ um Salis und Guler aufzubegehren.¹⁷

Der Bau der Festung löste in den Drei Bünden einen Sturm der Entrüstung aus. Im Herbst 1603 machten Gerüchte eines bevorstehenden Einfalls der Spanier von Süden her die Runde.¹⁸ Während die Anhänger Venedigs sich zum militärischen Auszug gegen die Festung zusammenrotteten und drohten, bewaffnet gegen Mailand zu ziehen, sandten die Eidgenossen auf Bitten des Beitags eine Abordnung nach Mailand, um die Sache mit politischen Mitteln zu klären.¹⁹ Fuentes offerierte den anwesenden Gesandten in der Folge ein Bündnis mit dem spanischen König, das angesichts der verfahrenen Situation und dem drohenden Krieg mit Mailand-Spanien von einzelnen Gemeinden des Gotteshausbunds sogleich akzeptiert wurde.²⁰ Um die drohende Spaltung des Landes zu verhindern, trafen sich daraufhin die Ratsherren zu einem außerordentlichen Bundstag in Ilanz. Vergeblich, die Streitparteien schienen unversöhnlich, der Streit um den Bündnisschluss mit Venedig eskalierte.²¹

Zum großen Knall kam es dreieinhalb Jahre später. Im März 1607 hatten sich die bereits bestehenden Konflikte und Verwerfungen im Zusammenhang mit der Passfrage zwischen den „Venezianern“ und „Spaniern“ verschärft. Nachdem Venedig vom Papst 1606 mit dem Interdikt belegt worden war, begann es Anfang 1607 in den Drei Bünden Söldner zu werben, wobei es den Bundstag bat, ein Regiment an Soldaten bestehend aus sechs „Fennkli kriegslütt“ zu stellen, die unter der Führung kriegsdiensterprobter Bündner Hauptleute dem neuen Allianzpartner zu Hilfe eilen sollten.²² Zudem forderte Venedig seine nördlichen Verbündeten auf, ein Kontingent von mehreren Tausend Söldnern aus Lothringen und Süddeutschland durch ihr Gebiet ziehen zu lassen. Sechs Tausend marodierende deutsche und lothringische Landsknechte, die, schlecht versorgt und schwer bewaffnet, durch die engen Alpentäler der Drei Bünde streifen, die, in den Dörfern Quartier nehmend, bewirtet werden müssten; und dies in den versorgungsrelevanten sommerlichen Erntemonaten, in einer Zeit, in der die Bewirtschaftung der Alpen und

lien der an der strategisch wichtigen Verbindungsstrasse nach Mailand gelegenen Landschaft Bergell. Vgl. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 35–43.

¹⁷ Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 183.

¹⁸ Ebd., S. 186.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. Bundi, *Die Aussenbeziehungen der Drei Bünde*, S. 185–187.

²¹ Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 192.

²² Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 232 f.

der Felder ein Großteil der Gemeindeleute beanspruchte und Dörfer dadurch partiell entvölkert, den Landsknechten schutzlos ausgeliefert waren.

Die Durchzugsfrage brachte das Fass zum Überlaufen: „Als der gemein Mann erfur, dass man ein sölich groß volk durch diese Lande wurde füren“, schreibt der zeitgenössische Geschichtsschreiber Bartholomäus Anhorn, „war er gar unwillig und besorget den großen Schaden, den sy in Heusern und uff dem Veld thun werdend.“²³ Nur wenige Gemeinden und Landleute, lässt Anhorn die Gegner des venezianischen Bündnisses sprechen, hätten sich je willentlich gezeigt, mit Venedig eine Allianz zu schließen. In der Hitze des Gefechts seien sie damals überstimmt und von den „Venezianern“ getäuscht worden. Aller obrigkeitlicher Mahn- und Drohworte der in Chur versammelten Ratsherren zum Trotz, erhoben Ende März die südlich von Chur gelegenen Gemeinden, die besonders vom Durchzug der venezianischen Söldner betroffen gewesen wären, ihr Fähnli und marschierten bewaffnet Richtung Chur, „sich lassen merken, sy wellend den Pass uff Italien zubeschließen“.²⁴ Sie waren nach Chur gekommen, um den Allianzzentscheid von 1603 zu kippen und den Durchzug der Söldner zu verhindern.

Die Dinge nahmen nun ihren Lauf: Innerhalb weniger Tage begaben sich auch die übrigen mit Spanien sympathisierenden Gemeinden mit ihrem Kriegsbanner vor die Tore Churs.²⁵ Die Pässe, so argumentierten sie, müssten angesichts des drohenden Schadens durchziehender Regimente sowie der drohenden Handelseinbußen verschlossen bleiben.²⁶ Die ersten „Fähnli“ lagen bereits zwei Wochen in Chur, als sich auch die Kriegerverbände aus Davos, Maienfeld, „Kriegslüt“ aus Thusis, Cazis, Heizenberg, Safien und Tschappina, die von Schams, Rheinwald, Rhäzüns, Gruob, Laax, Obersaxen, Waltenzburg, schließlich die aus dem Ober- und Unterengadin, aus dem Münsertal, aus Bergün und dem Puschlav in Bewegung setzten. Nach und nach trafen sie in Chur ein. Die, die noch nicht losmarschiert waren, wurden entweder von durchziehenden Kriegern aufgefordert oder von Boten mobilisiert. Einmal in Chur angelangt, trafen sich die bewaffneten Krieger aller anwesenden Gemeinden Anfang April zu einer ersten großen Versammlung.²⁷ Sie versammelten sich nicht in der Stadt, sondern auf dem „Rossboden“, einer riesigen Grünfläche in der Nähe einer großen Straßenkreuzung bei Chur. Die gemeinsamen Beratungen konnten nun beginnen: „In summa“, beschrieb der

²³ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 7.

²⁴ Ebd., S. 10 f.

²⁵ Dazu gehörten die vom Handel abhängigen Gemeinden Churwalden, Obervaz, Rhäzüns, Castels, Schiers, Disentis, Lugnez, Bergell und Ortenstein.

²⁶ Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 220.

²⁷ Die Verhandlungen begannen erst, nachdem auch diejenigen Gemeinden mit ihren Mannschaften eingetroffen waren, die noch „uff der Strass warend“. Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 13.

zeitgenössische Chronist Hans Ardüser das Geschehen im April, „al 3 Pünt, usgenommen Misaxer [Misox; S.L.] sind staatlich wol gerüst und schön volc mit weer und waaffen zuo fäld glägen.“²⁸ Die Drei Bünde waren, mit Ausnahme von Misox, deren Krieger aufgrund des weiten Weges und der schneebedeckten Pässe zuhause bleiben mussten, vollständig versammelt. Auch ein bewaffneter Bauernhaufen aus Chur stieß nun mit dem Churer Kriegsbanner zur Menge: „Die Zahl der Fähnlein mehrte sich von Tag zu Tag“, schrieb der mit seinem „Fähnli“ präsenste Politiker Fortunat Juvalta in seinen Memoiren, „und der Pöbel von Chur setzte es durch ungestümes Drängen durch, dass die Stadtfahne den übrigen beigestellt wurden. Ich fand in Chur alles in Verwirrung, mitunter auch trunken. Dem Stadtrat war der Zepter aus der Hand gesunken, der Pöbel herrschte fast allein.“²⁹

Durch das „Lupfen“ der beiden „Fähnli“ Ende März wurde in Graubünden also ein Prozess in Gang gesetzt, der in der Mobilisierung aller Kriegerverbände der Bündner Gemeinden resultierte. Aus allen Winkeln der Drei Bünde her kommend, Täler und Pässe querend, mitunter Tage unterwegs, waren vor den Toren der Stadt Chur im Frühjahr 1607 mehrere Tausend mit Wehr und Waffen ausgerüstete Männer „zusammengeruckt“, um auf offenem Feld „zu gmeinden“, wie Anhorn schrieb, um gemeinsam zu beraten und zu entscheiden, „ob man den Venedigern den Pass wollte geben oder nit“.³⁰ Die Bauernhaufen hatten den weiten Weg auf sich genommen, um, unter Ausschluss der Ratsherren, dem das „Zepter aus der Hand gesunken“ war, die Auseinandersetzung zwischen „Venezianern“ und „Spaniern“ zu entscheiden.

Zunächst wurden in offenen Verhandlungen die Beschwerden jener erörtert, die den Fähnli-lupf verursacht hatten. Die von zwei führenden Köpfen der Spanierpartei, von Caspar Baselgia und Georg Beeli, angeführten Gemeinden gaben an, sie besäßen Beweise, dass Herkules von Salis und Johannes Guler sich von Venedig hätten bestechen lassen: Sie hätten bei der Ausarbeitung der Vertragspunkte heimlich „Gelt genommen“ und „bewilliget“, „was die Venediger begert“.³¹ Es sei nie die Rede davon gewesen, fremde Truppen durch die Drei Bünde ziehen zu lassen. Dieser Artikel sei ohne Wissen der Gemeinden dem Bündnis hinzugefügt worden. Daher sei man nicht schuldig, das Bündnis zu halten. „Die großen Herren“, so der allgemeine Tenor, „habend gemein 3 Pünt verrathen und den Pass den Venedigern verkauft“.³² Dafür müssten sie hart bestraft werden. Die Befürworter der Allianz entgegneten, es sei alles mit Recht und Ordnung geschehen. Man dürfe

²⁸ Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 221.

²⁹ Juvalta, *Denkwürdigkeiten*, S. 32.

³⁰ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 12.

³¹ Ebd.

³² Ebd., S. 11.

nicht an einem einmal gefällten Entscheid rütteln, sonst sei das Ansehen der Drei Bünde in Gefahr.

Nach tagelangen Verhandlungen kamen die anwesenden „Fähnli“ schließlich zum Schluss, erneut über die Allianz abzustimmen.³³ Ein neuerlicher Mehrheitsentscheid sollte die Lage beruhigen; abgestimmt wurde nach Anzahl präsenter Kriegsbanner, nicht nach Anzahl der Köpfe. Nachdem „die Stimmen von einem Fähnli zum anderen aufgenommen, und gegen einander gehalten“ wurden, so fasst Anhorn die Ereignisse zusammen, sei man zum Ergebnis gekommen, dass „man den Franzosen und Venedigern wolle halten laut der Versigleten und verleßnen Briefen der Pundsgenossen“.³⁴ Die besiegelten Bündnisse mit dem französischen König und Venedig sollten bestehen bleiben. Die Anhänger Venedigs unter den Gemeinden behielten die Oberhand.

Der Vergleich der einzelnen Stimmen der jeweiligen „Fähnli“, das so genannte „Mehren“, vermochte die Wogen allerdings nicht zu glätten. Ein Fähnliupf beschränkte sich nicht auf politische Versammlungen. Nachdem sie bereits mehrere Wochen auf dem Feld vor den Toren Churs gelagert hatten, begannen die bewaffneten Bauernhaufen der Gemeinden ein großes Strafgericht gegen die führenden Politiker der Drei Bünde aufzurichten, die sich in der Allianzfrage besonders hervorgetan hatten.³⁵ „Als nun die großen Herren gemeiner 3 Pünten gar höchlich in Verdacht kommen, als die von Franzosen, Venedigern und Gobernatoren solten Gelt genommen haben und das Vaterland wie sie sagten verrathen und verkaufft“, schreibt Anhorn über den weiteren Verlauf des Fähnliupfs, „ward von allen Fendlinen mit mehrer Hand ein Straffgericht aufgericht“.³⁶ Die Versammlung der Fähnli ging in ein öffentliches Strafgericht über, die Örtlichkeit der gemeinsamen Versammlung der Gemeinden wurde zum Richtplatz.³⁷ Aus den Reihen der anwesenden „Fähnli“ gewählte Richter und Aufseher machten sich in den nächsten Wochen und Monaten „an das straaften“ der fehlbaren „großen Herren“.

... und „große Herren“ bestrafen

Die „großen Herren“ wurden beschuldigt, sich heimlich bereichert und dadurch das Land verraten zu haben. Anstatt für das Wohl der Drei Bünde zu sorgen, hätten sie nur nach sich selbst geschaut. Der Vorwurf des Verrats,

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., S. 23.

³⁵ Bei der Mobilisierung spielten durchaus auch persönliche Faktoren eine Rolle. Ein persönlicher Feind Georg Beelis führte die Gemeinde Ramosch nach Chur. Vgl. Juvalta, *Denkwürdigkeiten*, S. 16, 37.

³⁶ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 31.

³⁷ Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 226.

der Bestechung und heimlichen Bereicherung wog schwer.³⁸ Um die gegen die führenden Politiker erhobenen Anschuldigungen zu prüfen, wählten die anwesenden „Fähnli“ zunächst gemeinsam und einvernehmlich Rechtspreecher und Gerichtsaufseher, so genannte „Gäumer“, und zwar, wie Anhorn schreibt, „von einem jeden hohen Gericht zween“, zwei von jedem Hochgericht.³⁹ Daraufhin wurde ein Artikelbrief aufgesetzt, der mehrere Bestimmungen enthielt, um künftige Verfehlungen der führenden Politiker zu unterbinden. Das bereits bestehende Pensionenverbot wurde bekräftigt, vom künftigen Amtmann verlangt, einen Eid zu schwören, nie mehr Pensionen anzunehmen und bereits erhaltene Gelder und Geschenke in die gemeinsame Kasse der Drei Bünde einzuzahlen. Als der Artikelbrief verabschiedet war, nahmen die über hundert Richter und Aufseher ihre Arbeit auf.⁴⁰

Mehrere Monate lang tagte das Strafgericht, bis weit in den Winter hinein. Trotz aller Vermittlungsversuche eidgenössischer Gesandter und trotz der Drohung der Ratsherren in Chur, den „aufrur“ notfalls mit Truppengewalt „zu stillen“, ließen sich die Richter nicht davon abhalten, Zeugen vorzuladen, sie zu verhören und Urteile über die Beschuldigten zu fällen. Sie verurteilten über 60 der mächtigsten und reichsten Männer der Drei Bünde zu harten Strafen. Die aus sozial und politisch marginalen Familien stammenden jungen Richter wandten sich dabei, wie Anhorn in seiner Chronik berichtet, in erster Linie gegen die „Allerrichsten“.⁴¹ Die anwesenden Vertreter der Gemeinden nahmen sich laut Anhorn die Besten vor, die „großen Herren“. Diese hätten sich wie Fürsten benommen, „denn“,

das war ein allgemeines Argument, das man brauchte, diese große Herren leben in großem Pracht, Kostlichkeit in Kleidern, Kleinoten, Häusseren, Gebäuden, kommen daher mit ihren Reitknechten, Laggeyen, Hunden, ziehen die schönsten Güter an sich, lihen grosse Summen Gelt aus [...].⁴²

Dieser Reichtum, so das Argument der Richter, habe nur „von frömden Fürsten und Herren“ kommen können.⁴³ Sie hätten versucht, „den gemeinen Mann in ihre Klauen [zu] bringen, wie die alten Halssherren auch gehtan haben“.⁴⁴ Für ihr angebliches Machtgebaren, den Versuch, Herrschaft auszu-

³⁸ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 31.

³⁹ Ebd. Hochgerichte waren die nächst größeren Organisationseinheiten über den Gemeinden. Sie erfüllten keine politisch-rechtlichen Funktionen wie die Gemeinden, sondern dienten vor allem als organisatorische Einheit bei militärischen Auszügen. Zur Bedeutung der Hochgerichte vgl. Head, *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert*, S. 88.

⁴⁰ Anhorn (ders., *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 31 f.) spricht von rund 48 Richtern sowie von über 100 Aufsehern.

⁴¹ Ebd., S. 67.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., S. 68.

⁴⁴ Ebd.

üben, sei ihnen, so nimmt Anhorn Partei, „der Lohn“ gegeben worden.⁴⁵ Das Strafgericht verhängte zum Teil drakonische Urteile: Johannes Guler von Wyneck, dem vorgeworfen wurde, sowohl von Mailand wie von Venedig Bestechungsgelder empfangen, das Bündnis mit Venedig den Leuten schließlich „aufgeschwatzt“ zu haben, wurde für seine Vergehen zum Tode verurteilt. Er sollte, einmal aufgegriffen, enthauptet werden. Herkules von Salis, der wie Guler nach Bad Ragaz geflohen war, wurde zu einer Geldstrafe in Höhe von 40.000 Gulden verurteilt, seiner Ehre verlustig erklärt und von allen Ämtern und Würden ausgeschlossen.⁴⁶ Neben den beiden Anführern der „Venezianer“ verurteilte das Gericht eine Reihe weiterer angesehener Politiker. Zu den Verurteilten gehörten unter anderem Hans Bavier, Bürgermeister von Chur, der Maienfelder Stadtvogt Hans Luci Gugelberg von Moos, Hauptmann Joachim von Jochberg sowie Ammann Hans von Capol.⁴⁷ Die meisten Urteile wurden allerdings in Abwesenheit der Angeklagten gefällt. Wie Guler und Salis waren auch die anderen „Herren“ angesichts der heranrückenden „Fähnli“ vorsorglich in andere Herrschaftsgebiete geflüchtet.⁴⁸

Nicht allen „großen Herren“ gelang die Flucht. Die beiden Männer, die zu Beginn Stimmung gegen die venezianischen Parteigänger gemacht und ihre Heimatgemeinden zum „Lupfen“ des „Fähnli“ bewegt hatten, Baselgia und Beeli, gerieten in die Fänge der Richter.⁴⁹ Die „Fähnli“ waren längst wieder heimgekehrt, als die Unterengadiner erneut ihr „fendli lupften“, bewaffnet vor die Tore Churs zogen und ein zweites Strafgericht aufsetzten – den „dritten ufrbuch by disem iar“, wie Ardüser klagt.⁵⁰ Erzürnt über das aus ihrer Sicht „parteiisch Gricht“, wollten sie auch die „Spannischen“ „mit ordnung und nach gebür“ abstrafen.⁵¹ Die beiden Anführer der „Spanier“ wurden gefangen genommen und nach Chur gebracht, um ihnen den Prozess zu machen.⁵² Sie wurden beschuldigt, den Fähnli-lupf durch das Verbreiten falscher Gerüchte absichtlich befördert, den Aufstand „erwekt“ zu haben.⁵³ Sie seien im Auftrag des spanischen Königs von Tal zu Tal geritten und hätten gegen

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 226. Weder seine engsten Parteifreunde noch seine Klienten konnten seine Verurteilung letztlich verhindern. Selbst die mahnenden Worte der Prediger Toutsch und Gabriel blieben wirkungslos. Die Zernezer und Ilanzer hatten sich nicht nur am Strafgericht beteiligt, sondern auch die Urteile gegen Salis mitgetragen.

⁴⁷ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 260 f.

⁴⁸ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 68.

⁴⁹ Caspar Baselgia war Hauptmann in Oberhalbstein, Georg Beeli Landvogt in Castels.

⁵⁰ Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 227.

⁵¹ Ebd.

⁵² Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 69.

⁵³ Die Anklagepunkte gegen Beeli und Baselgia werden aufgeführt in ebd., S. 106–132, hier S. 106 f. sowie 125 f.

die „Venezianer“ Stimmung gemacht. Dafür seien sie vom spanischen König reich beschenkt worden.⁵⁴ „Mit grosser Marter“, so Anhorn, hätten die Beschuldigten gestanden, Geld angenommen und den Fähnliupf absichtlich befördert zu haben. Verlassen von ihren Anhängern, wurden die beiden vom Strafgericht zum Tode verurteilt und noch an Ort und Stelle enthauptet.

Die Richter des zweiten, von Anhängern Venedigs dominierten Strafgerichts revidierten die Urteile gegen die „Venezianer“ allerdings nicht. Vielmehr beschlossen sie, „die beschwerlichen Urtheil über die Französischen und Venedischen nicht [zu] moderieren“.⁵⁵ Guler drohte weiterhin die Todesstrafe, Herkules von Salis der Verlust seines Ansehens. Selbst die Unterengadiner, federführend an der Verurteilung Beelis und Baselgias beteiligt, unterstützten den Entscheid. Schließlich, so argumentierten sie, müsse man „zu den unkosten wider kommen“.⁵⁶ Im Dezember 1607 schließlich kamen auf Druck eidgenössischer Vermittler in Ilanz erneut Richter aus allen Gemeinden der Drei Bünde zu einem „unparteiisch“ Strafgericht zusammen, dem dritten in Folge. Die Richter hatten die Aufgabe, die Urteile der beiden vorgegangenen Strafgerichte zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren. Dabei wurden 21 Männer aus der französischen und venezianischen Partei zu Bußen im Wert von 12.000 Kronen verurteilt, 21 Männer aus der mailändischen Partei zu mehr als 30.000 Kronen, während 12 Neutrale an die 2.000 Kronen zu zahlen hatten.⁵⁷ Die vom Revisionsgericht eingezogenen Bußen dienten in erster Linie dazu, die horrenden Kosten der ersten beiden Strafgerichte zu decken.⁵⁸ Das Todesurteil gegen Johannes Guler wurde aufgehoben, die Verträge mit Venedig und Frankreich sollten beibehalten werden. Mit dem von den Eidgenossen protegierten „unpartheiisch“ Gericht kehrten auch die im Frühjahr vertriebenen „großen Herren“ wieder nach Graubünden zurück. Während viele wieder in ihre Gemeinden zurückkehrten und wieder wichtige politische Führungsfunktionen übernahmen, zog Herkules von Salis Anfang 1608 nach Chiavenna auf den Landsitz seiner Familie. Er kehrte erst zehn Jahre später, an der Seite einiger radikaler Prediger, die sich, wie er, bedingungslos für die Sache Venedigs einsetzen würden, wieder auf die politische Bühne der Drei Bünde zurück.

⁵⁴ Ebd., S. 106–132.

⁵⁵ Ebd., S. 163.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Die Urteile führt Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 235 auf.

⁵⁸ Vgl. ebd. Die große Last der Kosten, die durch die mehrmonatige Bewirtung und Unterbringung mehrerer Hundert Richter und Gäumer entstanden waren, hatten die mit Spanien sympathisierenden Bündner „Herren“ und Gemeinden zu tragen.

2. Herrschaft abwehren: „Fähnliilupf“ und „Strafgericht“ 1550–1620

2.1 Mobilisierung⁵⁹

Im Folgenden ersten Unterkapitel soll es um die Entstehungsbedingungen von Fähnliilupfen gehen. Zunächst wird nach den gesellschaftlichen Spannungslagen im Vorfeld der Erhebungen gefragt. In einem zweiten Schritt wird die Frage erörtert, welche Rolle die von unzufriedenen Gesandten fremder Mächte und ihrer Bündner Vertrauensmänner verbreiteten Gerüchte bei der Mobilisierung der „Fähnli“ spielen. In einem dritten Schritt geht es um die Bemühungen der Ratsherren, die Praxis fremder Gesandter, in die Gemeinden zu reisen und vor diesen zu sprechen, die sie für die Unruhen verantwortlich machen, zu unterbinden. Danach werden die Gründe erörtert, warum die Gemeinden trotz aller Versuche des Rats, dies zu verhindern, sich weiterhin von anderen Autoritäten als den Ratsherren besuchen zu lassen. Schließlich werden die Protagonisten des Fähnliilupfs in den Blick genommen: die Junggesellenbünde.

Soziales Unbehagen

Wie der Ereignisverlauf von 1607 anschaulich macht, handelte es sich beim „Bündner Fähnliilupf“ weder um einen spontanen Zornausbruch des Volkes, wie er etwa gerade von der älteren sozialhistorischen Forschung in Anlehnung an Max Gluckmans Theorie der Rebellionsrituale gedeutet wurde, noch um ein zwangsläufiges Ergebnis eines langsam eskalierenden sozialen Konflikts zwischen zwei eindeutig identifizierbaren, klar voneinander abgrenzbaren gesellschaftlichen Gruppen.⁶⁰ Hintergrund der Fähnliilupfe bildete vielmehr ein diffuses soziales Unbehagen gegenüber der Politik und dem

⁵⁹ Der genaue Verlauf der ersten Phase eines Fähnliilupfs ist nur schwer zu untersuchen, da er auf lokaler Ebene und zumeist ohne schriftliche Aufzeichnung stattfand. Viel von dem, was über die erste Phase bekannt ist, stammt von den wechselseitigen Anschuldigungen der Streitparteien *nach* den Ereignissen. Die ersten Einzelheiten über die sich in der Frühphase eines Fähnliilupfs entfaltenden Dynamiken stammen von 1565.

⁶⁰ So deutet etwa Färber die Fähnliilupfe als mehr oder weniger spontane Zornausbrüche des Volkes. Vgl. ders., *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 166. Diese Deutung verkennt den konstitutiven Charakter von Fähnliilupfen für die Bündner Gesellschaftsformation. Als Abwehrmechanismus von politischer Herrschaft erfüllen sie wichtige soziale Funktionen in einer Gesellschaft in der Zerstreuung. Zur konservativen Deutung von Revolten und Unruhen siehe Schulze, Winfried, *Europäische und deutsche Bauernrevolten der frühen Neuzeit. Probleme der vergleichenden Betrachtung*, in: Ders. (Hg.), *Europäische Bauernrevolten der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1982, S. 10–60, S. 11 f.

Auftreten der regierenden Eliten, der „großen Herren“. Dieses Unbehagen konnte dabei lokal höchst unterschiedliche Gründe und Ursachen haben: Bauern, die sich vor Übergriffen auf ihre politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Privilegien fürchteten; Dorfleute, die im Zwist mit alten lokalen Herrschaftsträgern standen;⁶¹ Gemeinden, die aufgrund der Politik der Ratsherren um ihre wirtschaftlichen Einnahmen und um ihre politischen Selbstbestimmungsrechte bangten;⁶² andere, konkurrierende Eliten, die aufgrund des dominanten Auftretens einzelner Magnaten Angst um ihre Pfründe hatten;⁶³ jüngere, aufstrebende Söhne angesehener Familien, die ihren gesellschaftlichen Aufstieg durch die etablierten „Herren“ gefährdet sahen.⁶⁴

Dass bestehende Spannungen letztlich in einen Fähnliupf umschlugen, dafür waren noch weitere Faktoren erforderlich. Um angesichts der lokal unterschiedlichen und voneinander weitgehend unabhängigen Spannungslagen ein alle Gemeinden einendes Ressentiment zu erzeugen, brauchte es erstens ein polarisierendes Ereignis. Dies konnte ein publik gemachtes belastendes Dokument sein, das das korrupte Verhalten einzelner Magnaten zu beweisen vorgab. Dies waren vor allem allianzpolitische Entscheide.⁶⁵ Fragen nach der außenpolitischen Orientierung setzten, wie bereits angedeutet, in den Drei Bünden hohe Polarisierungsenergien frei: Alle 10 bis 20 Jahre wurden die bestehenden Bündnisse mit den europäischen Großmächten neu verhandelt, wobei die Frage nach der außenpolitischen Bindung das Land jeweils in mehrere politische Faktionen spaltete. Die umstrittenen Entscheide schufen sowohl Verlierer auf Seiten der Elite wie auch auf Seiten der Gemeinden, wodurch sich das bereits bestehende soziale Unbehagen in einzelnen Gegenden der Drei Bünde punktuell verstärkte.⁶⁶ So ließ der Bündnisentscheid zugunsten Venedigs von 1603 sowohl die mit Spanien sympathisierenden Bündner

⁶¹ Die Versuche Johann von Plantas in den frühen 1570er Jahren, in Rhäzüns alte feudale Privilegien wieder herzustellen, weckte den Widerstand der lokalen Dorfbewohner, die sich um ihre rechtlichen Privilegien fürchteten. Am Fähnliupf von 1572 waren die Rhäzünser führend beteiligt. 1556 fanden die ersten Ausschreitungen im Engadin statt. Unmittelbar nach den Karnevalsfeierlichkeiten zog eine Gruppe von Junggesellen in die nahegelegene Burg und brannte sie ab. Ramosch war die letzte Gemeinde im Unterengadin, die dem Bischof noch Zehnten schuldete. Der lokale bischöfliche Verwalter war das Feindbild der Leute aus Ramosch schlechthin.

⁶² Politisch-ökonomische Spannungen zwischen Gemeinden waren sowohl 1565 wie auch 1607 für den Fähnliupf ausschlaggebend.

⁶³ Eliten aus weniger begüterten und einflussreichen Familien spielten bei der Mobilisierung der Fähnli im Vorfeld eines Fähnliupfs eine wichtige Rolle.

⁶⁴ Junge, aufstrebende Söhne großer Familien waren die wesentlichen Triebkräfte der Fähnliupfe. Mit der Bestrafung und Verbannung der „großen Herren“ schufen sie sich die Bedingungen der Möglichkeit ihres eigenen gesellschaftlichen Aufstiegs.

⁶⁵ So in den Jahren 1565, 1573, 1582, 1603, 1607, 1616 und 1618.

⁶⁶ Zur Unzufriedenheit konnten auch nicht von den Ratsherren umgesetzte Beschlüsse beitragen, so etwa 1573. Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 161 f.

Magnaten als auch die durch den Burgenbau bedrohten und handelstechnisch eng mit Mailand verflochtenen Passgemeinden als Verlierer erscheinen. Des Weiteren handelt es sich bei Fragen der außenpolitischen Orientierung um eine Konstellation, in der unterschiedliche Elitegruppierungen offen um begrenzt verfügbare Güter (Prestige, Ämter, Pensionen) kämpften, wodurch sie in eine exponierte, angreifbare Position gerieten.⁶⁷ In Zeiten von Bündnisverhandlungen war es ein Leichtes, Schuldige ausfindig zu machen und zu benennen. Anders gesagt: Bündnisentscheidungen boten sich aufgrund der Sichtbarkeit einzelner Eliteangehöriger geradezu an, auf den verbreiteten Machtmissbrauch der führenden Politiker hinzuweisen und gegen sie zu mobilisieren. Angefeindet wurden die Potentaten dabei nicht nur von den reformierten Bündner Pfarrern, die, ganz ihren Amtsbrüdern in Zürich folgend, im 16. Jahrhundert immer wieder Stellung gegen das Sold- und Pensionwesen bezogen. Zur Zielscheibe wurden sie gerade auch für die Verlierer, diejenigen, denen die Entscheidungen missfielen, fremde Gesandte, Elitenangehörige und Gemeinden, die um ihre wirtschaftlichen Einnahmen oder um ihre diplomatischen (Geschäfts-) Beziehungen gebracht wurden.

Damit bestehende Spannungen und lokale Konflikte in einen Fähnliuuf umschlugen, war so zweitens die Bereitschaft von agitatorischen Dritten erforderlich, von unzufriedenen Gesandten, unterlegenen Rivalen oder kritischen Predigern, gegen einzelne Eliten oder Elitefactionen öffentlich zu polemisieren. Dass der im Buhlen um ein Bündnis mit den Drei Bünden im Bundstag unterlegene spanische Gesandte auf dem Heimweg von Davos nach Mailand die Gemeinden in den Südtälern, die schon seit Langem gegen die Allianzerneuerung mit Frankreich opponiert hatten, besuchte, Geld austeilte und eine Liste französischer Pensionäre verlesen ließ, trug entscheidend dazu bei, dass die Stimmung in den südlichen Gegenden kippte und zunehmend franzosenfeindlich wurde.⁶⁸ Schließlich erhoben wenige Wochen nach der Bündniserneuerung die vom Vieh- und Käseexport nach Mailand lebenden Unterengadiner ihr Banner, mit dem Ziel, die Verbindung mit Frankreich rückgängig zu machen und die „Franzosen“ im Land zu bestrafen.⁶⁹ Sich in

⁶⁷ Außenpolitische Entscheidungen standen oft am Anfang von Fähnliuufen. Sie führten nicht nur zu Spannungen zwischen unterschiedlichen politischen Faktionen. Sie brachten auch jene „Herren“ in eine zwielichtige Situation, die Funktionen als Boten und Abgesandte wahrnahmen. Sie wurden verdächtigt, ihre privilegierte Stellung als Kontrolleure und Verteiler von politischen Informationen und Ressourcen zum eigenen Vorteil ausgenutzt zu haben.

⁶⁸ Eine Mehrheit der Räte und Gemeinden stimmte im Januar am Bundstag in Davos für eine Erneuerung der Soldallianz mit Frankreich. Die südlichen Gemeinden hatten aus Angst vor finanziellen Einbußen während der langwierigen Verhandlungen mit Frankreich kontinuierlich gegen eine Bündniserneuerung votiert.

⁶⁹ Vgl. Jecklin, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*. Die Engadiner fürchteten sich angesichts der Vertragserneuerung mit Frankreich vor den spanischen Sanktionen.

Zuoz versammelnd, richteten die „Fähnli“ aus dem Ober- und Unterengadin und dem Bergell ein Strafgericht auf, bei dem sie etliche „Herren“ abstrafte, die angeblich von Frankreich her Pensionen bezogen. 1572 waren es die beiden wortgewandten Churer Stadtpfarrer Tobias Egli und Ulrich Campell, die zu einer Verschärfung der Spannungen im Land beitrugen. Über Wochen hinaus hatten sie von der Kanzel herab gegen Johann von Planta, damals mächtigster und einflussreichster Mann in den Drei Bünden, polemisiert.⁷⁰ Dieser hatte vom Papst eine Bulle erhalten, die es ihm gestattete, reformierten Kirchenbesitz in ganz Graubünden zurückzufordern. Die Pfarrer, die in Planta eine Gefahr für die reformatorische Bewegung in Graubünden sahen, erfuhren von der päpstlichen Bulle und machten sie publik. Die dadurch verursachte Empörung bei den Gemeinden trug maßgeblich zum Fähnliupf bei.⁷¹ Neben den beiden Pfarrern beteiligte sich auch Dietegen von Salis, einer der persönlichen Hauptfeinde Plantas, am Geschrei gegen den Magnaten aus Zernez. Planta hatte Jahre zuvor die Wahl Bartholomäus' von Salis, eines Vetters Dietegens, zum Bischof hintertrieben und dadurch den Hass Dietegens auf sich gezogen.⁷² Er kritisierte lautstark Planta und forderte dessen öffentliche Bestrafung. Trotz mahnender Worte des Bunds- und Beitags kam es Ende Februar 1572 zu einem Fähnliupf, der in der Hinrichtung Plantas sowie in der Bestrafung etlicher anderer führender Politiker, die in die Sache verwickelt waren, gipfelte. 1607 waren es die beiden in der Bündnisfrage unterlegenen spanischen Parteifreunde Beeli und Baselgia, die ihre Widersacher aus der Venezianerpartei Salis und Guler in Verruf brachten, indem sie diese als bezahlte Handlanger Venedigs bezeichneten. Mit dem von ihnen verbreiteten Gerücht des kurz bevorstehenden Durchzugs venezianischer Söldner kippte die Stimmung im Frühjahr 1607 zu Ungunsten Venedigs. Die um ihre wirtschaftlichen Privilegien bangenden Passgemeinden erhoben ihre Banner.

Zirkulierende Gerüchte

Das „ungründlich Reden“, wie das freie Flottieren von Gerüchten, Mutmaßungen und Spekulationen zeitgenössisch hieß, spielte im Vorfeld von Fähnliupfen eine herausragende Rolle.⁷³ Zirkulierende Gerüchte über das korrupte Verhalten einzelner politischer Magnaten, über geheime Abspra-

Die Engadiner, die vom Zugang zu den mailändischen Korn- und Viehmärkten lebten, sahen ihre wichtigste Einkommensquelle gefährdet. Siehe zum Fähnliupf von 1556 vorerst Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 164–167.

⁷⁰ Vgl. zu den Ereignissen von 1571/72 Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 168–175.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 169.

⁷² Vgl. ebd., S. 169 f.

⁷³ Das „Geschrey“ hatte dabei eine ganze Reihe von Bedeutungen: Der Leumund einer Person wurde so genannt, ebenso die öffentliche Verkündigung oder Meinung so-

chen im Bundstag, über heimliche Geldzahlungen und private Handel trugen maßgeblich zum „Lupfen“ der „Fähnli“ bei. So erhob das Dorf Ardez im Februar 1565 die Fahne, weil etwa davon die Rede war, die Ratsherren würden, ohne Rücksprache zu halten, einen Vertrag mit Frankreich schließen;⁷⁴ im Dezember 1571, wenige Wochen vor dem Fähnli-lupf der Gemeinde Castels, ging das Gerücht um, Planta wolle sich mit Hilfe Österreichs „selbst zum Herrn über Bünden machen“;⁷⁵ 1573 war zu hören, gemeine Güter seien zugunsten privater Gewinne durch die „großen Herren“ veräußert worden; im Frühjahr 1607 zirkulierte das Gerücht, dass es den Landsknechten ohne Wissen der Gemeinden erlaubt worden sei, durch die Drei Bünde nach Venedig zu ziehen⁷⁶ – die unkontrollierte Verbreitung von Gerüchten und Spekulationen, das „gemein geschrey“, so sah es auch der Chronist Anhorn, war eine der Hauptursachen für die häufigen Fähnli-lupfe im frühneuzeitlichen Graubünden.⁷⁷

Um zu verstehen, welch explosive Wirkung das frei flottierende Gerede, das nicht auf konkrete, namentlich genannte Personen zurückgeführt werden konnte, im Vorfeld von Fähnli-lupfen entfalten konnte, muss man die Rolle berücksichtigen, die dem Medium des Gerüchts im kommunikativen Gesamtzusammenhang einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung zukam. In einer Gegend, in der man wie in den Drei Bünden die Welt vor allem vom Hörensagen kannte, waren Gerüchte eine wichtige, manchmal sogar *die* einzige Nachrichtenquelle.⁷⁸ So erhielt man in den Drei Bünden Informationen, etwa über die Vorgänge in den Bunds- und Beitagen, über Kriegsvorbereitungen, Bündnisverhandlungen oder über Ereignisse aus entfernten Gegenden, nur mündlich, also in Situationen, in welchen man sich von Angesicht zu Angesicht begegnete und austauschte. Als wichtige Nachrichtenträger tra-

wie das Gerücht. Siehe zur semantischen Bandbreite von „Geschrey“ Sandl, *Zwischen Anwesenheitskommunikation und Druckmedium*, S. 15.

⁷⁴ Vgl. Pfister, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*, S. 42f.

⁷⁵ Das Gerücht bildete die Grundlage für die Anklage Plantas. Vgl. Mayer, Johann Georg, *Hinrichtung des Dr. Johann Planta, Herrn von Rhäzüns*, in: Anzeiger für schweizerische Geschichte, Neue Reihe 5 (1886–1889), S. 195–199, hier S. 198.

⁷⁶ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 7.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Zur Bedeutung des Gerüchts in Frühneuzeitgesellschaften vgl. Mierau, Heike Johanna, *Über Gerüchte schreiben. Quellen zur Gerüchtforschung vom Konstanzer Konzil (1414–1418)*, in: Brokoff, Jürgen; Fohrmann, Jürgen; Pompe, Hedwig und Weingart, Brigitte (Hg.), *Die Kommunikation der Gerüchte*, Göttingen 2008, S. 44–67; Sandl, *Zwischen Anwesenheitskommunikation und Druckmedien*, sowie Würgeler, Andreas, *Fama und Rumor. Gerücht, Aufruhr und Presse im Ancien Régime*, in: WerkstattGeschichte 15 (1996), S. 20–32. Siehe auch ders., *Unruhen und Öffentlichkeit. Städtische und ländliche Protestbewegungen im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1995. Zu den kommunikativen Bedingungen einer Anwesenheitsgesellschaft vgl. Schlögl, *Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden*.

ten abgesehen von den Bundsboten, die nach den mehrwöchigen Treffen in ihre Heimatgemeinden zurückkehrten, vor allem durchziehende Fuhrleute, reisende Gesandte anderer Herrschaften, Söldner und Soldaten, visitierende Bischöfe und Jesuiten sowie fahrende Handwerksgesellen und Kaufleute in Erscheinung. In Herbergen, Wirtshäusern oder auf dörflichen Markt- und Kirchplätzen gaben sie weiter, was sie selbst gehört hatten oder glaubten, gehört zu haben. Für die in geographisch verstreuten Dörfern lebenden Menschen in Graubünden hatte dies zur Folge, dass sie solchen Nachrichtenträgern in hohem Maß ausgeliefert waren.

Diese nachrichtentechnische Konstellation machten sich Abgesandte auswärtiger Mächte immer wieder zunutze: Auf ihren Reisen durchs Land streuten sie bzw. ihre mitreisenden Bündner Gewährsmänner gezielt Gerüchte über die Machenschaften der Ratsherren, über die angeblichen kriegerischen Absichten ihrer Obrigkeit, über bevorstehende Truppenwerbungen in Italien und im Tirol oder über bedrohliche Kriegsverläufe in Europa, um für ihre Anliegen Unterstützung zu mobilisieren.⁷⁹ Aufgrund ihres politischen Status genossen sie einen guten Ruf, ihre mündlich kommunizierten Informationen erschienen glaubwürdig. Sie waren also imstande, die Gemeinden nach ihren Zwecken zu manipulieren. Sie taten dies, indem sie potentielle Gefahren überzeichneten – der Durchzug fremder Truppen stehe kurz bevor, eine Handelssperre werde im Falle eines Bündnisschlusses errichtet – und dadurch eine Drohkulisse schufen, die die Gemeinden zum Handeln gegen die dafür Verantwortlichen aufforderte. So gelang es 1565 dem vom Bundstag zunächst abgewiesenen spanischen Gesandten, im Engadin einen Fähnzilupf zu provozieren, weil er mit seinen Reden über die geheimen Pläne des Bundstags die Leute im Unterengadin, einer Gegend, die stark vom Getreideimport sowie vom Vieh- und Käsehandel mit Mailand abhängig war, gegen die Ratsherren aufhetzte.⁸⁰ „One üweren Willen“, so adressierte der spanische Botschafter die Gemeinden in einem Brief, den er verlesen ließ, hätten sich die „Herren Rhatsbotten“ „wellen verpinden“.⁸¹ Die Ratsherren, so gab der Botschafter zu verstehen, würden sich nicht um ihre Meinung, um die Stimme der „ehrsamen Gemeinden“ scheren, sondern sich gegen sie verschwören. „Ich“ hingegen, sprach der Botschafter die Engadiner an, „halte üch und nitt sy [die Ratsherren; S.L.] für die Herren“⁸² – ein starkes Argument, um Unterstützung gegen die regierenden Eliten zu mobilisieren. Wie

⁷⁹ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 163, sowie Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 165 f.

⁸⁰ Von den Ereignissen berichtet Jecklin, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*. Siehe auch Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 165–168.

⁸¹ Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, S. 349 f.

⁸² Ebd., S. 350.

Fritz Jecklin in seiner Studie über den Engadiner Aufruhr von 1565 dargelegt hat, trug die vom spanischen Botschafter gezeichnete Drohkulisse maßgeblich zum Fähnliupf im Engadin bei.⁸³

Dass es für sie gefährlich wurde, wenn „ungründliche“ Reden zirkulierten, „umherluffen“, wie es zeitgenössisch hieß, hatten auch die „Herren Häupter und Rhatsbotten“ der Drei Bünde registriert.⁸⁴ Gingen zum Zeitpunkt von Allianzgesprächen oder im Vorfeld von wichtigen Wahlen Gerüchte über umfangreiche geheime Zahlungen oder über heimlich getätigte Absprachen um, setzten die Bundshäupter oft gleich selbst ein Strafgericht auf, in der Hoffnung, eine Intervention der „Fähnli“ zu verhindern.⁸⁵ Um dem für die Anwesenheitskommunikation so fundamentalen Hörensagen zu begegnen, streuten die Ratsgesandten zudem oftmals selbst Gerüchte. Die reaktiven Maßnahmen der regierenden Ratsherren zum Erhalt von „Ruow, Fryd und Einigkeit“ zeigten indes nur selten die erhoffte deeskalierende Wirkung. Hatte sich das „gemein geschrey“ einmal erhoben, ließen sich Ruhe und Ordnung nur mehr schwerlich aufrechterhalten. Bereits in den 1550er Jahren, nachdem es zu mehreren Bestrafungsaktionen gegen angebliche französische Pensionäre gekommen war, hatte der Bundstag daher eine Reihe von (Vorsichts-) Maßnahmen ergriffen, um ein Ausbreiten von „falschen Reden“ und Gerüchten zu verhindern, das er als Ursache für „Unruow, Uneinigkeit, Zwytracht und Empörung“ verantwortlich machte.⁸⁶

⁸³ Jecklin, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*, S. 46–51.

⁸⁴ Über den engen zeitgenössischen Konnex von Gerücht und Aufruhr, Fama und Rumor vgl. u.a. Würgler, *Fama und Rumor*. Siehe auch Mierau, *Über Gerüchte schreiben*, sowie Sandl, *Zwischen Anwesenheitskommunikation und Druckmedium*.

⁸⁵ So etwa 1542 und 1585. Die „Fähnli“ hatten sich 1585 in die Untertanenlande begeben, um die dortigen korrupten Amtsmänner zu bestrafen, die sich aus ihrer Sicht an den Gemeingütern bereichert hatten, die den Gemeinden zustanden. Der Bundstag setzte daraufhin auf der anderen Seite der Alpen ein Gegengericht auf, um die aufrührerischen Gemeinden zur Heimkehr zu bewegen. Gleiches geschah 1542, als bei den ersten Anzeichen des Fähnliupfs ein Gegengericht organisiert wurde, um die betreffenden französischen Pensionäre zu bestrafen. Auch 1572 versuchten die regierenden „Herren“ einen Fähnliupf durch ein von ihnen geleitetes Strafgericht zu verhindern. In anderen Fällen versuchten die Räte den zirkulierenden Gerüchten entgegenzutreten, indem sie öffentlich einen Eid ablegten, nie Pensionen und andere Gaben ohne Wissen und Willen der Gemeinden angenommen zu haben. Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 197 f.

⁸⁶ Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, S. 349 f. Vgl. zum Geschehen dieser Jahre Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 161–163.

„Sonderbare Personen“, die auf die Gemeinden „fahren“

Angesichts der frühneuzeitlichen Relevanz körpergebundener Nachrichtenübertragung lag es aus Sicht des Rats nahe, sich derjenigen Akteure anzunehmen, die als Kolporteure von Nachrichten und Gerüchten von sich reden machten: Vertreter anderer Herrschaften auf ihren diplomatischen Visitationen, fahrende Handwerksgesellen, reisende Kauf- und Fuhrleute, Läufer, Adlige, Bischöfe, Jesuiten, Kapuziner oder Söldner, kurz: Leute, die auf den Straßen und Wegen der Drei Bünde unterwegs waren und in Dörfern, Wirtshäusern und Herbergen, den Umschlagplätzen von Informationen, Halt machten. Um den Rumor, den die Reisenden weitertrugen, einzudämmen, hatten die Ratsboten 1551 ein Verbot erlassen, „daz Niemand ohne Erlaubnis auf die Gemeinden fahren solle“.⁸⁷ Da „leider ein zythär vil unruoh entstanden“ sei, weil Leute unerlaubt vor den Gemeinden gesprochen hätten, dürfe fortan niemand mehr ohne Zustimmung der drei Bundshäupter „auf die Gemeinden fahren“.⁸⁸ Wer sich an die Gemeinden wenden wolle, müsse zuerst bei den Bundshäuptern vorstellig werden.

Mit dem Verbot hatte der Rate weniger „Fahrende“ im Auge, die wie Händler, Handwerksgesellen, Kauf- oder Fuhrleute auf ihren Geschäftsreisen durchs Land Halt machten. Das Verbot von 1551 zielte vielmehr auf solche Akteure, die sich gezielt an die Gemeinden wandten und diese mit ihren Anliegen adressierten, ohne vom Bunds- oder Beitag dazu ermächtigt worden zu sein, kurz: auf mit den Ratsherren konkurrierende politische Autoritäten.⁸⁹ Vertreter anderer Herrschaften, die zusammen mit ihren Bündner Gewährsmännern ohne Genehmigung in die Gemeinden reisten, erwiesen sich aus Sicht der „Herren Rhatsbotten“ in verschiedener Hinsicht als problematisch. Da gab es zunächst einmal die bereits angesprochene Gefahr

⁸⁷ Jeder, der in den Drei Bünden ohne Erlaubnis des Rates zu den Gemeinden reiste, sollte „an sinem Lyb, Leben, Eer und Guot, und on alle gnad gestrafft“ werden. Das Verbot ist abgedruckt in Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, S. 349 f.

⁸⁸ Ebd., S. 350.

⁸⁹ Die Verbote richteten sich vor allem gegen politische und kirchliche Autoritäten. So wurden immer wieder scharfe Verbote gegen das Herumziehen von Predigern, Jesuiten und Kapuzinern erhoben. Für Unmut sorgten nicht nur reformierte Prediger, die in der Tradition der Wanderprediger des frühen 16. Jahrhunderts durch die Täler zogen, sondern auch die vor allem in den Südtälern, im Misox und im Veltlin, missionierenden Kapuziner. Auch die päpstlichen Visitatoren lösten Verdross aus. Besonders aktiv wirkte in den 1570er und 80er Jahren der päpstliche Visitator für die Eidgenossenschaft, der Erzbischof von Mailand, Carlo Borromeo. Er gründete u.a. das Collegium Helveticum, ein Seminar in Mailand zur Ausbildung katholischer Geistlicher für die Eidgenossenschaft. In den frühen 1580er besuchte er zudem das Misox, schleuste Kapuziner und Jesuiten ein und klagte Reformierte der Hexerei an, die er verbrennen ließ. Vgl. Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition*, S. 140–145.

der Anstiftung:⁹⁰ Die Maßnahmen gegen das Visitieren der Gemeinden sollten verhindern, dass sich diese mit anderen Autoritäten gegen die Ratsherren verbündeten.

Das Problem, das sich für die Ratsherren durch die Praxis der Gesandten, vor den Gemeinden zu sprechen, stellte, war aber ein noch viel fundamentaleres. Abgesandte bzw. deren Bündner Vertraute, die ihre Reden direkt an die Gemeinden richteten, erwiesen sich aus Sicht der Ratsherren deshalb als bedenklich, weil sie repräsentationsfähig waren. Sie waren dazu in der Lage, den Gemeinden eigene politische Angebote zu machen, Wein, Gelder und Geschenke anzubieten und dafür Gegenleistungen zu verlangen. „Auf die Gemeinden fahren“ stand für ein von auswärtigen Gesandten und anderen Autoritäten im frühneuzeitlichen Graubünden immer wieder praktiziertes Verfahren, in eigener Sache mit den Gemeinden zu verhandeln, sich unmittelbar an die Gemeinden zu wenden und ihnen unter der Hand Vorschläge zu unterbreiten.⁹¹ Anstatt in Chur das übliche diplomatische Empfangszeremoniell zu durchlaufen, den Bundshäuptern in einem offiziellen feierlichen Akt die Ehre zu erweisen und sich mit allen Würden empfangen und beschenken zu lassen – ein Ritual, das für die Selbstdarstellung des Rats von zentraler Bedeutung war⁹² – richteten sich Gesandte mit ihren Angeboten immer wieder direkt an die Gemeinden, handelten mit ihnen separate Allianzen und Vertragskonditionen aus oder machten ihnen lukrative Angebote für den Fall, dass sie für oder gegen dieses oder jenes Bündnis votierten.⁹³ Sie unterliefen die Entscheidungskompetenz und Verhandlungsmacht der Ratsherren und stellten damit den Anspruch von Bunds- und Beitag in Frage, alleinige politische Mediations- und Repräsentationsinstanz der Drei Bünde zu sein. Denn wenn ein angesehener Vertreter einer auswärtigen Herrschaft oder einer ihrer Gewährsmänner persönlich an die Gemeinden herantrat, um über die Konditionen einer möglichen Allianz zu verhandeln, wenn er lokalen Gemeindeeliten Angebote über Pensionen und Geschenke unterbreitete, anstatt den „Herren Rhatsbotten“, dann hielt er eben die Gemeinden „und nit sy

⁹⁰ Spanische Parteigänger waren 1565 federführend am Fähnliupf im Engadin und dem anschließenden Strafgericht in Zuoz beteiligt. Letztlich konnten aber auch sie nicht verhindern, selber Ziel der strafenden Gewalt der „Fähnli“ zu werden.

⁹¹ Nicht nur die Räte in Bunds- und Beitag schrieben die Gemeinden an, sondern auch andere politische und kirchliche Autoritäten, die nicht im Rat saßen. So hatte etwa der spanische Botschafter 1565 allen Gemeinden einen Brief geschickt, in dem er ihnen von den allgemeinen Missständen in Bunds- und Beitag berichtete. Um seine Stellung als alleinige politische Mediationszentrale zu sichern, hatte der Rat sowohl kirchlichen wie auch weltlichen Autoritäten verboten, sich an die Gemeinden zu wenden.

⁹² Zur zentralen Rolle des Empfangszeremoniells bei diplomatischen Besuchen und dem Stellenwert der dabei überreichten Geschenke und Gaben vgl. Groebner, *Gefährliche Geschenke*, S. 51–128.

⁹³ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 163 sowie 202.

[die Räte; S.L.] für Herren“, wie es der spanische Botschafter 1565 provokativ formuliert hatte.⁹⁴ Für die Ratsherren in Bunds- und Beitag, die den Anspruch hatten, mit „vollmechtigem gewalt und bevelch“ der Gemeinden zu agieren, bedeutete dies letztlich, nur eine unter vielen Autoritäten in den Drei Bünden zu sein.

Dadurch, dass sie an die Gemeinden herantraten, ohne zuvor die Bundshäupter um Erlaubnis gefragt zu haben, gaben Vertreter anderer Herrschaften all denjenigen, die nicht in Bunds- und Beitag saßen, die Gelegenheit, als ihr eigenes Oberhaupt zu handeln. Mit den Mandaten gegen das nicht-obrigkeitlich sanktionierte Reisen versuchten die Ratsherren in Bunds- und Beitag letztlich nichts anderes, als ihren Status als alleinige Mediationszentrale zu wahren, ihr Monopol zu verteidigen, die Gemeinden zu vertreten, in ihrem Namen über die Belange der Drei Bünde beraten und beschließen zu dürfen. Es ist denn auch kein Zufall, dass das erste Verbot vom Bundstag gerade Mitte des 16. Jahrhunderts erlassen wurde, also in einer Zeit, in der die Bunds- und Beitage sich noch nicht als zentrale politische Institutionen der Drei Bünde etabliert hatten.⁹⁵ Um sich als politische Mediationsinstanz der Drei Bünde zu profilieren, musste der Rat die mit ihm konkurrierenden Träger von Autorität von ihrem Versuch abhalten, die Gemeinden unmittelbar zu adressieren.

Dass politische Repräsentanten, die nicht in Bunds- und Beitag vertreten waren, ihre Angebote direkt an die Gemeinden richteten, war aus Sicht der Ratsherren aber noch mit einem weiteren machtrelevanten Problem verbunden. Mit ihrem Verhalten stellten sie nicht nur deren Verhandlungs- und Entscheidungsmacht in Frage, sondern auch ihre Monopolstellung als Makler, Multiplikatoren und Distributoren von politischen Informationen und Geldern. Gesandte boten lokalen Eliten sowie anderen Dorfbewohnern, die nicht zum Kreis der regierenden Magnaten gehörten, Zugang zu machtrelevanten Informationen und herrschaftlichen Reichtümern (Weingaben, Pensionen, Geschenken, Offizierstellen, Titeln), ohne dass diese den Umweg über die Ratsherren, die sonst die Verteilung von Informationen sowie von materiellen und symbolischen Gütern in den Drei Bünden kontrollierten, nehmen mussten. Dadurch kamen Leute in den Genuss von Privilegien, die ihnen aus Sicht des Rats nicht zustanden. Mit dem strikten Verbot von 1551, das mehrmals bekräftigt wurde, versuchten die Bundshäupter und -boten genau dieses für ihre Machtstellung so fundamentale Monopol auf die Kontrolle und

⁹⁴ Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, S. 349.

⁹⁵ Zur Institutionenbildung in den Drei Bünden in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vgl. Head, *Die Bündner Staatbildung im 16. Jahrhundert*. Siehe auch ders., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 126–142.

Verteilung politischer Informationen und Güter zu sichern.⁹⁶ Der Versuch von Bunds- und Beitag, sich als alleinige politische Mediations- und Repräsentationszentrale zu etablieren, war daher immer auch mit dem Verlangen der darin versammelten Ratsherren verbunden, andere, die keinen Zugang zu den zentralen politischen Institutionen besaßen, die kaum je eine Chance auf ein hohes politisches Amt hatten, von der Möglichkeit auszuschließen, mit auswärtigen politischen Herrschafts- und Funktionsträgern Geschäfte zu machen.

Widerspenstige Gemeinden

Im Februar 1574 mussten die „Rhatsbotten“ erneut Maßnahmen gegen die „ufruoren“ ergreifen.⁹⁷ Durch die Unsitte, mit „fendlinnen, wer und waffen zuosammen zu laufen“,⁹⁸ so argumentierte der Rat vor dem Hintergrund zweier turbulenter Jahre, seien nicht nur „gmeine unsre land wit und breit gegen frömbden und heimbschen Nationen in gros geschrey und nachred“ gebracht, sondern auch etliche vornehme und ehrenvolle Personen „umb wenig verschuldung an ehren und umb grosses guot uff das höchst gestrafft“ worden.⁹⁹ Damit es nie wieder zu solch „erbärmlichen Irrungen“ kommen würde, verfassten die Ratsboten daraufhin den so genannten „Dreysigler Brieff“. ¹⁰⁰ Dieser verlangte von den Bundsgenossen, dass sie öffentlich einen Eid ablegten, künftig nie mehr „prattick, uffruor noch empörung fürnemmen, deszgleichen zusammenlouffen üben noch gebruchen“. ¹⁰¹ Wer die Fahne ohne Wissen und Willen der Bundshäupter lupfe, eine Handlung, die, wie die von der politischen Führungsriege gebrauchte Terminologie anschaulich macht, mit der Fehde assoziiert wurde, werde hart bestraft. Nur der Bunds- und Beitag dürfe über einen militärischen Auszug, das Erheben der Kriegsfahnen, befinden. Mit dem Dreisiegelbrief, der „vor der gantzen Gemeindt öffentlich verlesen“ werden sollte, machten die Ratsherren einen neuerlichen Anlauf, den Fähnliupf, der ihren Machtanspruch gefährdete, einzudämmen.¹⁰² Wer beständig durch Parteien aus dem Innern angegriffen wurde, war schließlich eine schwache Machtinstanz.

⁹⁶ Die immer wieder erlassenen und bestärkten Verbote waren eines der zentralen Mittel des Rats, seinen Einfluss gegenüber den Gemeinden zu vergrößern.

⁹⁷ Die Maßnahmen wurden im so genannten „Dreisiegelbrief“ von 1574 formuliert. Der Brief findet sich in Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 107–112.

⁹⁸ Ebd., S. 108.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd., S. 109.

¹⁰² Ebd., S. 112.

Die Macht und das Ansehen der führenden Politiker hatten in diesen Jahren beträchtlichen Schaden genommen.¹⁰³ Dreimal waren die Gemeinden zwischen 1552 und 1573 mit ihren „fendlinen, weer und waafen“ zusammengelaufen. Über 40 „Herren“ wurden verurteilt und bestraft – Johann von Planta büßte sein Leben ein. Zudem hatten die „Fähnli“ bei ihrer dritten und letzten Zusammenkunft auch noch einen Artikelbrief aufgesetzt, um die Macht des Rats einzuschränken.¹⁰⁴ Dass sie diese von „ufrüerisch lüt“ verfassten Artikel hatten besiegeln und öffentlich beschwören müssen, hatte den Bundshäuptern zugesetzt. Zwar hatten sie mit dem feierlichen Akt der Beschwörung der Artikel 1573 ihre Handlungsfähigkeit wieder zurückgewonnen, der Preis allerdings war beträchtlich. Sie hatten schwören müssen, nie mehr fremde Pensionen anzunehmen und nur einmal in ihrem Leben ein hohes politisches Amt zu bekleiden. Zudem sollten sie künftig nicht mehr zu Beitagen zusammenkommen.¹⁰⁵ Um die als „Thusner Artikel“ bekannt gewordenen Maßnahmen der „Fähnli“ wieder „zuo cassiren“, hatten die Ratsboten im Februar 1574, nachdem sich die Wogen einigermaßen geglättet hatten, den Dreisiegelbrief erlassen. Dieser sollte die Gemeinden nicht nur daran erinnern, dass sie als Bundsgenossen verpflichtet waren, Frieden zu halten, sondern ihnen auch klar machen, dass der „Artickelsbrieff, welcher zuo Tussis uffgericht, gantz und gar krafftlosz und zuo nüten“ sei.¹⁰⁶ Die Ratsboten versuchten mit dem Dreisiegelbrief die Auswirkungen des Fähnliupfs einzudämmen. Zugleich hofften sie, ein neuerliches Aufflammen der Unruhen zu verhindern. Dass sie den Dreisiegelbrief gerade Ende Februar, also in der Karnevalssaison, verlesen und beschwören ließen, geschah nicht zufällig. Die Fasnachtszeit war die Hochphase des plebejischen Tumults in den Drei Bünden, geprägt vom wilden (Masken-) Treiben der Knabenschaften, der Vermummung und Verkleidung, der Prügeleien der Burschen und Junggesellen – ein allgemeines feierliches Durcheinander, das, wie im Engadin 1565, direkt

¹⁰³ Die Vorgänge dieser unruhigen Jahre schildert Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 168–175.

¹⁰⁴ Die während des Fähnliupfs verfassten „Thusner Artikel“ wurden 1573 nach der Rückkehr der „Fähnli“ von allen Häuptern der Drei Bünde besiegelt und beschworen. Die Artikel finden sich abgedruckt in Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, S. 430–432 (Nr. 422).

¹⁰⁵ Die *Thusner Artikel* finden sich in ebd. Artikel 1 legt fest, dass alle französischen Pensionen unter den Gemeinden verteilt werden sollten; Artikel 2 untersagt jedermann das Verlassen des Dreistaates, um einer anderen Herrschaft zu dienen oder von dieser Geld und Gaben zu nehmen; Artikel 3 schließt alle Pensionenempfänger von öffentlichen Ämtern aus; Artikel 4 bis 8 richten sich gegen das verwaltungsherrliche Auftreten der Bündner Amtsmänner im Veltlin; Artikel 9 und 10 wenden sich an die zentralen Versammlungen: Der Beitag wird abgeschafft, den Boten an den Bundstagen aufgetragen, schriftliche Instruktionen mitzubringen und mit einem schriftlichen Bericht in ihre Gemeinden zurückzukehren, damit die Gemeinden die Beschlüsse gutheißen können.

¹⁰⁶ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 109.

in einen Föhnwind umschlagen konnte.¹⁰⁷ Weil sie sich davor fürchteten, die Gemeinden könnten ihre Fahnen in den Februars- und Märzwochen erneut erheben, erließen die Bundsboten Anfang Februar 1574 vorsorglich den Dreisiegelbrief samt dazugehörigem Föhnwind-Verbot.

Wie das Mandat von 1551 enthielt auch der Dreisiegelbrief von 1574 einen Passus, dass niemand „ohne vergunst, wüssen und willen, ouch zuogeben gmeiner dryen Pündten Rhäten uff die Gmeinden ryten, reysen“ dürfe.¹⁰⁸ Einmal mehr hatte der Rat „auffführerisch Lüt“, die von Gemeinde zu Gemeinde zogen und ohne Erlaubnis ihre „falschen Reden“ an die Gemeinden richteten, für den Ausbruch von Unruhen verantwortlich gemacht. Wer solche „sonderbare personen“ antreffe oder von ihnen höre, sei verpflichtet, einzuschreiten und diese Leute hart zu bestrafen, noch bevor „das füwr zuo grosz anzündt wirt“.¹⁰⁹ Föhnwind entstanden aus Sicht der Ratsherren dann, wenn bereits bestehende Spannungen im Land durch falsche Gerüchte zur Eskalation getrieben wurden. Unter diesen Voraussetzungen blieb den Ratsherren nichts anderes übrig, als die Chancen einer Übertragung dieser „falschen Reden“ durch Verbote so weit wie möglich zu minimieren, Maßnahmen zu ergreifen, die das fatale Zusammentreffen von unzufriedenen Gemeinden und „sonderbaren Personen“ erschwerten. War der Funke einmal übergesprungen, ließ sich das Ausbreiten des Feuers kaum mehr aufhalten. Wie die durch offene Feuerstellen verursachten, immer wieder auftretenden Wald- und Dorfbrände, die sich mit den im Frühjahr und im Herbst auftretenden trockenen Bergwinde über Funkenflug in Windeseile von Hof zu Hof, von Weiler zu Weiler, von Dorf zu Dorf und von Tal zu Tal ausbreiteten,¹¹⁰ sei auch aus dem Föhnwind einer einzelnen Gemeinde, einmal durch „falsche Reden“ „anzündt“, in kurzer Zeit jener Flächenbrand entstanden, der die Macht und das Leben der Mächtigen bedrohe. Das von den Ratsboten in der Feuermetaphorik beschriebene explosive Entstehen und sprunghafte Ausbreiten von Föhnwinden lässt erahnen, wie allgegenwärtig die Gefahr gemeindlicher Erhebungen und Bestrafaktionen in den Drei Bünden war. Und es veranschaulicht, wie hilf- und wehrlos sie den Föhnwinden gegenüberstanden, wie wenig Mittel sie besaßen, einen Föhnwind präventiv zu

¹⁰⁷ So geschehen 1565. Der Burgenbruch von Ramosch Ende Februar 1565 war der Auslöser des Föhnwindes im Engadin. Er ging unmittelbar aus den dörflichen Fasnachtsfeiern hervor. Zum engen Zusammenhang von Fasnacht und dörflicher Kriegsbereitschaft, von feierlichem Treiben und Unruhen bzw. Kriegszügen vgl. Padrutt, *Staat und Krieg im alten Bünden*, 156–158.

¹⁰⁸ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 110.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ursache für die häufig im Herbst auftretenden Feuer waren die in der Frühen Neuzeit weitverbreiteten offenen Feuerstellen. Zur schnellen Ausbreitung der Feuer trug der gerade in den Bündner Südtälern im Sommer und Herbst auftretende Föhn, ein warmer, trockener Bergwind, bei.

bekämpfen, geschweige denn einen einmal ausgelösten Fähnliupf, ein einmal ausgebrochenes Feuer aufzuhalten.¹¹¹

Die Mandate zur Eindämmung der Fähnliupfe blieben insgesamt wirkungslos. Zwar hatten die Bundshäupter die Bundsossen nach 1574 immer wieder an die im Dreisiegelbrief festgeschriebenen Pflichten gemahnt, sie aufgefordert, Maßnahmen gegen herumreitende „sonderbare personen“ zu ergreifen, ihre Appelle zeigten aber letztlich kaum Wirkung. Die Gemeinden empfingen weiterhin fleißig politische Repräsentanten, die nicht in Bunds- und Beitag saßen, hörten an, was sie zu sagen und anzubieten hatten, verhandelten eigenhändig über Vertragspunkte, ließen sich Wein und andere Geschenke anbieten und sich für die von ihnen geleisteten Zusagen entschuldigen. Weder der Bunds- noch der Beitag besaß die notwendigen Zwangsmittel, um gegen fehlbare Gemeinden einzuschreiten. Der Dreisiegelbrief, „uffgericht“, um den Fähnliupf „abzuostellen“, wurde rund 30 Jahre nach seiner Beschwörung von den „Fähnli“ widerrufen.¹¹² Die bei Chur 1607 versammelnden „Fähnli“, so schreibt Ardüser in seiner rätischen Chronik, hätten den Brief nicht nur „cassiert“, sondern ihn „in stücken gehouwen und mit füssen druf trätten“.¹¹³ Die Gemeinden wollten es sich nicht nehmen lassen, von politischen Autoritäten besucht zu werden, die „eigens gewalts“, also ohne Erlaubnis der Häupter, unterwegs waren.

Dass sich die Gemeinden nicht davon abhalten ließen, hatte einen guten Grund: Sich von politischen Autoritäten besuchen zu lassen, stellte für die Gemeinden ein probates Mittel dar, die obrigkeitliche Macht der „Herren Häupter und Rhatsbotten“ in Schach zu halten. Bei der Visitationsfrage ging es schließlich nicht nur darum, an Informationen aus Chur, Davos, Ilanz, Mailand, Venedig, Innsbruck oder Paris zu gelangen, die nicht von den Bundsboten kontrolliert wurden, nicht nur darum, selber mit Königen und Fürsten ins Geschäft zu kommen. Es ging auch darum, die eigenen politischen Selbstbestimmungs- und Mitspracherechte gegenüber den zentralen politischen Versammlungen zu behaupten, darum, nicht vollständig durch die Ratsherren, die immer mehr Entscheidungskompetenzen an sich zogen, absorbiert zu werden. Eine Gesellschaft in der Zerstreuung lebt von der Unrepräsentierbarkeit des „gemeinen“ Willens. Mit ihrem Unwillen, sich einzig und allein von den Ratsherren in Bunds- und Beitag adressieren und vertreten zu lassen, stellten die Gemeinden diese Unrepräsentierbarkeit sicher.¹¹⁴

¹¹¹ Die Maßnahmen der Ratsherren gegen den Aufruhr zielten immer nur auf die Mächtigen, auf solche, die repräsentationsfähig waren, nie aber auf die Gemeinden bzw. den „gemeinen Mann“ selbst.

¹¹² Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 126 f.

¹¹³ Ebd., S. 127.

¹¹⁴ Wie umfassend eine politische Versammlung auch immer sein mochte, welche Entscheidung sie auch immer treffen mochte: In einer anderen Versammlung – etwa

Sie unterbanden jeglichen Versuch einer zentralen Machtinstanz und der darin versammelten Machtträger, dauerhaft und exklusiv an ihrer Stelle zu agieren. *Viele* sollten die Gemeinden anrufen und in ihrem Namen sprechen können.

Da die Ratsherren in Bunds- und Beitag im Laufe des 16. und frühen 17. Jahrhunderts immer mehr Geschäfte an sich zogen und diese eigenmächtig, also ohne wie vorgesehen Rücksprache mit den Gemeinden zu halten, erledigten, ja 1604 gar versuchten, nach dem Vorbild europäischer Höfe einen „Geheimen Staatsrat“ zu gründen, der die wichtigsten Staatsgeschäfte im Geheimen erledigen sollte, stellte die Praxis, sich besuchen zu lassen, einen sicheren Mechanismus dar, die regierenden Eliten daran zu hindern, zu Staatsmännern zu werden.¹¹⁵ Eine kontinuierliche Regierungstätigkeit schien aus Sicht des Rats unter diesen Umständen undenkbar: So mussten die Ratsherren nicht nur damit rechnen, von den Gemeinden nicht (mehr) als Entscheidungs- und Beratungsträger anerkannt zu werden, etwa dadurch, dass das in Bunds- und Beitag Entschiedene und Beschlossene von den Gemeinden einfach ignoriert, wieder umgestoßen oder rückgängig gemacht wurde, sondern auch jederzeit damit, von den Gemeinden bestraft zu werden.¹¹⁶ In Graubünden, so das vorläufige Resümee, kann sich eine Gesellschaft gerade deshalb in der Zerstreuung erhalten, weil es den verstreuten Talgemeinden gelingt, sich durch keine zentrale politische Machtinstanz, die an ihrer Stelle zu regieren versucht, vollständig absorbieren zu lassen.

bei Fähnliilüpfen – konnte jederzeit der Versuch unternommen werden, einen einmal gefassten Beschluss umzustößen, sofern sich der Eindruck erhärtete, dass der Beschluss von den Gemeinden bzw. den Landleuten abgelehnt wurde.

¹¹⁵ Vgl. zur Tätigkeit der Ratsherren in Bunds- und Beitag und der Tendenz, immer mehr Beschlüsse ohne Zutun der Gemeinden zu treffen, Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 137–142. Die politische Praxis sah es eigentlich vor, dass alle wichtigen, die Drei Bünde betreffenden Entscheidungen jeweils den Gemeinden unterbreitet werden mussten. Wie Head zeigen konnte, wurden aber nur wenige Geschäfte nach dem sehr komplizierten und langwierigen Referendumsverfahren, das mehrere Stellungnahmen von den 52 Gemeinden erforderte, erledigt. Das Meiste wurde von den Räten in Bunds- und Beitag entschieden. Vgl. zu dem als „altbündnerisches Referendum“ bezeichneten Verfahren auch Pieth, *Bündnengeschichte*, S. 111–115. Besonders dominant trat der Beitag politisch in Erscheinung. Der aus einem kleinen Kreis erfahrener und angesehener Politiker bestehende, mehrmals im Jahr zusammenkommende kleine Rat bestimmte wesentlich das politische Geschehen der Drei Bünde im 16. und 17. Jahrhundert. Von den Räten im Beitag ging 1604 auch der Versuch aus, einen „Geheimen Staatsrat“ zu gründen.

¹¹⁶ Durch diese Praxis wurde jegliche weitere Institutionen- und Staatsbildung vermöglicht.

Unkontrollierbare Kriegerhaufen

Waren die Gemeinden einmal mit Wehr und Waffen „uff der Strass“, gab es kein Zurück mehr. Innerhalb weniger Tage nach dem „Lupfen“ der ersten Fahne setzte eine Mobilisierung ein, die einen Großteil der „Fähnli“ an einem zentralen Versammlungsort zusammentreten ließ.¹¹⁷ Um andere Gemeinden zu mobilisieren, sandten die Initiatoren des Fähnliupfs Boten oder Briefe in alle Gegenden der Drei Bünde.¹¹⁸ Wer bereits unterwegs war, mahnte die am Weg gelegenen Dörfer und Gemeinden „under ougen“ dazu auf, sich ebenfalls dem Fähnliupf anzuschließen und loszumarschieren.¹¹⁹ Der Entschluss einer einzelnen Gemeinde, das Banner zu erheben, war dabei nur in den wenigsten Fällen Ergebnis eines Entscheids lokaler Obrigkeiten.¹²⁰ Die Initiative zum Fähnliupf ging weniger von politischen Funktionsträgern aus, sondern vielmehr von solchen Akteuren, die *nicht* institutionell gebunden waren. Sie ging von Leuten aus, die, wie Christian Padrutt in seiner Studie zum Kriegswesen in Graubünden gezeigt hat, ein Interesse an Krieg und Unruhen hatten: von dörflichen Jungesellenbanden, den Knabenschaften.¹²¹ Dabei handelte es sich um gut organisierte Gruppen unverheirateter Männer eines Dorfs, die zwar über politische Rechte verfügten, die (ab)stimmen durften, also an der Besetzung von Ämtern beteiligt waren, selber aber (noch) keinen Zugang zu hohen Ämtern und einträglichen Pfründen besaßen: Männer, die Privilegien genossen, aber nicht viel damit anfangen konnten.¹²² Zusammen mit den po-

¹¹⁷ Beim Fähnliupf von 1572 ist von 6.000 Mann die Rede, 1607 sollen es ebenfalls mehrere Tausend gewesen sein. Eine solche Menge an Leuten trat im frühneuzeitlichen Graubünden nur bei einem Fähnliupf oder im Kriegsfall zusammen.

¹¹⁸ Hinweise über die Mobilisierung finden sich u.a. in Ardüser, *Rätische Chronik*; Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, sowie Jecklin, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*. Siehe auch Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 140–211.

¹¹⁹ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 12.

¹²⁰ Zur Mobilisierung im Kriegsfall vgl. Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 25–46. Im obrigkeitlich angeordneten militärischen Auszug holte der Fähnrich oder Bannerherr das „fendli“ der Gemeinde aus der Truhe und forderte die waffenfähigen Männer aus den verschiedenen Dörfern per Glockenschlag zum Auszug auf.

¹²¹ Zur Knabenschaft kam, wer das 14. Lebensjahr erreicht hatte, aus ihr schied aus, wer in den Stand der Ehe eintrat und zum Mann wurde. Vgl. ders., *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 62–66. Zu den Knabenschaften siehe auch die mit spärlichen Quellenangaben versehene und vom wehrhaften Geist der 1930er Jahren geprägte Arbeit von Caduff, Gian, *Die Knabenschaften Graubündens. Eine volkskundlich-kulturhistorische Studie*, Chur 1932. Wichtig in diesem Zusammenhang auch Schaufelberger, *Der alte Schweizer und sein Krieg*.

¹²² Es waren Leute, die „dem land mehren“ durften und „gricht und raht hölfen besetzen“. Die Formulierung ist dem Landbuch von Langwies von 1657 entnommen, zit. nach Wagner, Rudolf und Salis, Ludwig Rudolf von, *Rechtsquellen des Cantons Graubünden. Separat-Abdruck aus der Zeitschrift für Schweizerisches Recht*, 26/4 (1887), S. 283.

litisch rechtlosen Bauernknechten, den „frech gsellen“, die sich keine Gelegenheit entgehen ließen, Beute zu machen und zu rauben, waren diese kriegstüchtigen Burschen, die, wie Padrutt betont hat, nicht von Ämtern, sondern von ihrem Ansehen lebten, für die meisten Fähnli-lüpfen im frühneuzeitlichen Graubünden verantwortlich.¹²³ Jungmänner gelangten über den Fähnli-lüpf zu dem für ihren Status unverzichtbaren kriegserischen Prestige.¹²⁴ Zugleich bot er ihnen die Gelegenheit, die politisch etablierten „Herren“ zu schwächen und damit an der Schaffung jenes Machtvakuum mitzuwirken, das ihren eigenen gesellschaftlichen Aufstieg in die politische Elite des Landes allererst ermöglichte.¹²⁵ Gemeinsam mit den Knechten, den plebejischen Kriegern der Vormoderne schlechthin, sowie anderen im Kriegshandwerk geübten „un-erbar Lüt“, beherrschten und bestimmten diese obrigkeitlich schwer kontrollierbaren, weder durch Disziplin noch durch Hierarchie charakterisierten knabenschaftlichen Vereinigungen bis weit ins 19. Jahrhundert den Krieg in den Drei Bünden.¹²⁶ Sie waren federführend an allen Fehden, an Nachbarschafts-, Gemeinde-, Grenz- und Alpstreitigkeiten, an allen gegen den Willen der Obrigkeiten geführten Beute-, (Vieh-) Raub- und Rachefeldzügen, die sie vor allem ins grenznahe Italien und nach Österreich führten, sowie an allen obrigkeitlich sanktionierten Kriegszügen der Drei Bünde beteiligt.¹²⁷ Diese „unstaatliche[n] Kräfte“ waren, so Padrutt, „treibendes und auslösendes

¹²³ Vgl. Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 62–74. Zur Rolle des Ansehens der Burschen vgl. ebd., S. 65. Die Drei Bünde kannten kein stehendes Heer und keine obrigkeitlich disziplinierten Truppenverbände. Vielmehr wurden bei jedem militärischem Auszug die Verbände neu zusammengestellt. Jede Gemeinde hatte selber für die Bewaffnung (Harnisch, Seitenwehr, Degen, Büchsen) zu sorgen. Hinweise auf obrigkeitliche Anordnungen zu Kriegsübungen fehlen ebenso wie eine gemeinsame Kriegsordnung oder -verfassung. Geschütze lagen nicht in der Obhut einer Zentralinstanz, sondern waren im Besitz der lokalen Familien. Noch im späten 18. Jahrhundert finden sich Aufforderungen der zentralen Versammlungen, die sich in Privatbesitz befindenden Geschütze gegen eine kleine Entschädigung dem Rat abzuliefern. Der Krieg blieb in den Drei Bünden „volkstümlich“. Zum Begriff des „volkstümlichen“ Kriegs vgl. Liedl, Gottfried, *Krieg als Intrige. Kulturelle Aspekte der Grenze und die militärische Revolution der frühen Neuzeit*, Wien 1999, hier v.a. S. 7–31. Siehe auch Parker, Geoffrey, *Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500–1800*, Frankfurt a.M. 1990.

¹²⁴ Zur zentralen Rolle des Prestiges für diese Jungmännerverbünde vgl. Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 64 f. sowie S. 244 f.

¹²⁵ Siehe hierzu weiter unten Kapitel V.2.3.

¹²⁶ Die in der Gemeinde bestehenden sozialen, politischen und kulturellen Differenzen waren in den Burschenschaften aufgehoben. So spielten etwa die in paritätischen Gemeinden vorherrschenden religiösen Differenzen innerhalb der Knabenschaft keine Rolle. Vgl. Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 64 f.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 75–106 sowie S. 244 f. Siehe auch zur zentralen Rolle, die den Junggesellen und Jugendlichen im Fähnli-lüpf und im Aufruhr in den Drei Bünden zukam Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 205–207.

Moment für die Kriege“ in Graubünden;¹²⁸ eine Kriegsmaschine, die überall dort, wo sie aktiv wurde, die „Obrigkeit in Bedrängnis und Gefahr“ brachte.¹²⁹ Die Unfähigkeit der Bündner Obrigkeiten, diese für sie militärisch unverzichtbaren, aber zugleich politisch ruinösen Kräfte im Laufe der Frühen Neuzeit zu verstaatlichen, so müsste man an anderer Stelle genauer darlegen, ließe sich womöglich als einer der Faktoren bestimmen, die das Entstehen des Staates verhinderten.

Angesichts der zentralen Rolle dieser kriegslustigen, unberechenbaren Meute scheint es wenig überraschend, dass der Fähnliupf in den meisten Fällen tumultartig verlief. Ohne letztlich im Sinne oder im Auftrag einer höheren politischen Autorität zu handeln, bemächtigten sich die bewaffneten Gruppen oder einzelne „frech gsellen“ der Gerichtsfahne.¹³⁰ Damit wird insgesamt deutlich, wie wenig Fähnliupfe den in den Drei Bünden üblichen Verfahren politischer Mobilisierung gehorchten. Die Mobilmachung anlässlich eines Fähnliupfs erfolgte jenseits etablierter Machtstrukturen, klientelärer Beziehungen und Rituale. Anstatt gemeinsam Wein zu trinken, um Freundschaftsbeziehungen zu knüpfen und zu stärken, wurden Kriegsbanner erhoben. Statt dass sich „Fründe“ unter der personalen Führung des Patrons zusammentaten, formierten sich unter einem Banner Banden von Junggesellen, die eher von ihrem Ansehen lebten, als dass sie sich, wie Patrone und ihre Klienten, auf Machtzentren bezogen. Statt dass etablierte Männer aus Rat und Gericht mit ihren Patronagereichtümern Klienten und Günstlinge mobilisierten, bildete sich ein Kriegerhaufen, tat sich ein rebellisches alpines Kriegertum zusammen, das ein persönliches Interesse am Krieg hatte und sich weder durch den Bunds- und Beitag noch durch andere lokale Autoritäten bändigen ließ.

Einsame Wortführer

Gerade weil die Mobilisierung bei einem Fähnliupf jenseits etablierter Machtstrukturen verlief, bot er Angehörigen aus der Elite die Möglichkeit, sich gegenüber ihren politischen Rivalen zu profilieren. So spielten Angehörige aus der Führungsriege in der Frühphase der gemeindlichen Erhebungen eine zentrale Rolle.¹³¹ Wie der Fähnliupf von 1607 anschaulich macht,

¹²⁸ Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 245.

¹²⁹ Ebd., S. 249. Diese Kräfte, die den Krieg trugen, prägten auch entscheidend die Fähnliupfe. Sie sind in diesem Sinn eminent politische Kräfte.

¹³⁰ Von der Mobilisierung der „Fähnli“ berichten exemplarisch Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, sowie Jecklin, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*.

¹³¹ Die Führungsrolle von Eliten ist ein Kennzeichen sozialer Bewegungen in der Frühen Neuzeit. Angehörige aus der Elite traten nicht nur als Anstifter, sondern auch als Fürsprecher und Anführer revoltierender Bauern, Untertanen und Landleute in Erscheinung. Vgl. Würgler, *Unruhen und Öffentlichkeit*.

beschränkte sich die Funktion von Eliteangehörigen in dieser frühen Phase nicht nur auf die Stimmungsmache, auf das Streuen von Gerüchten, die Anstiftung. Beeli und Baselgia traten 1607 während der Versammlungen als Fürsprecher der Passgemeinden hervor und halfen mit, die für die Misere verantwortlich gemachten „Venezianer“ vor Gericht zu bringen. Dank des Fähnliulps konnten sie es mit den mächtigsten Männern im Land, mit Salis und Guler aufnehmen. Selbst wer, wie die beiden Köpfe der Venezianerfaktion, so viele Freunde in Bunds- und Beitag hatte und über ein so breites persönliches Gefolge verfügte, konnte einem Fähnliulp mit den gängigen politischen Machtmitteln nicht beikommen. Einzig die Flucht rettete die beiden „Venezianer“ im Frühjahr 1607 vor den Kriegerverbänden.

Auch in anderen Fällen versuchten Angehörige aus der Elite die im Land herrschende Missstimmung für ihre Zwecke zu nutzen. Im Februar 1572 etwa mobilisierte Dietegen von Salis im Umkreis seines Vogteisitzes in Castels Krieger gegen seinen langjährigen Widersacher Johann von Planta und führte sie nach Chur, um diesen zu Fall zu bringen.¹³² Ein Fähnliulp hatte dabei schon länger in der Luft gelegen. Ende Januar hatten die reformierten Pfarrer, die päpstliche Bulle, mit der Planta versuchte, an eine Propstei in Teglio im Veltlin zu gelangen, publik gemacht. Nachdem mehrere Verhandlungen zwischen dem Beitag, den Pfarrern und Planta gescheitert waren, sollte dadurch Druck auf den Beitag und Planta ausgeübt werden.¹³³ Die Veröffentlichung der Bulle zwang den Beitag schließlich dazu, ein Spezialstrafgericht gegen Planta sowie etliche andere in den Streitfall verwickelte Männer, darunter auch Dietegen von Salis, aufzurichten.¹³⁴ Die obrigkeitliche Intervention kam indes zu spät; Dietegen von Salis war dem Beitag zu-

¹³² Planta hatte sich in den 1560er Jahren als mächtigster Mann Graubündens behauptet. Der Doktor des kanonischen und zivilen Rechts in Bologna hatte sich im Grauen Bund niedergelassen, wo er die österreichische Herrschaft Rhäzüns zum Lehen erhielt. Als regelmäßiger Teilnehmer an den Bunds- und Beitaen, als Gesandter, Amtmann im Veltlin und Schiedsrichter in den benachbarten eidgenössischen Orten gehörte er zu den einflussreichsten Politikern seiner Zeit.

¹³³ Die Vorgänge schildert detailliert Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 170–175.

¹³⁴ Der Sturm brach 1571 wegen einer Propstei in Teglio im Veltlin aus. Der dortige Mönchsorden war vom Papst zwar aufgehoben, die Güter jedoch von den Drei Bünden beschlagnahmt worden. Das Stiftungsgut wurde von der wohlhabenden lokalen Familie der Guicciardi verwaltet, welche einen Teil der Erträge zum Unterhalt reformierter Geistlicher im Veltlin verwendete. 1570 versuchte der Papst diesem Umstand abzuhelfen, indem er Planta ermächtigte, seinen Sohn Conradin, damaliger Dekan des Domkapitels zu Chur, zum Verwalter der Stiftung zu ernennen. Eine päpstliche Bulle von 1571 erteilte Johann von Planta schließlich die Vollmacht, Kirchenbesitz zurückzufordern, welcher irgendwo in den Drei Bünden in reformierte Hände gefallen war. Die reformierten Pfarrer im Veltlin erlangten Kopien der belastenden Dokumente und sandten sie unverzüglich an ihre Amtsbrüder in Chur, an Tobias Egli und Ulrich Campell.

vorkommen. Nachdem einige Jungmänner aus Castels unter seiner Ägide das Banner erhoben, traten in den folgenden Wochen alle „Fähnli“ bei Chur zusammen. Bei dem fast zwei Jahre dauernden Fähnliupf wurden neben Johann von Planta und dessen Bruder Balthasar 40 der mächtigsten Bündner verurteilt.¹³⁵ Nicht die Planta wohl gesonnenen Richter aus dem Beitag, sondern die den „großen Herren“ gegenüber feindlich gesinnten Bauern nahmen sich des Magnaten an. Diese hatten, wie die Rhäzünser, seit Langem auf eine Gelegenheit gewartet, sich Planta einmal vorzunehmen.¹³⁶

Parteistreitigkeiten zwischen unterschiedlichen Elitefraktionen spielten auch beim Fähnliupf von 1565 eine wichtige Rolle. Führende Familienmitglieder der Planta aus Zuoz und Zernez, die sich auf die Seite Spaniens geschlagen hatten, traten nach der Entscheidung des Bundstags, die Allianz mit Frankreich zu erneuern, für die Sache der Engadiner ein. Im Engadin war die Unzufriedenheit ob der Dominanz der Franzosenfraktion besonders groß. Vergeblich hatten die Engadiner in den Jahren zuvor ihre wirtschaftlichen Interessen im Bundstag geltend zu machen versucht.¹³⁷ Die Franzosenpartei, deren Köpfe Angehörige der Salis aus dem Bergell und Oberengadin waren, blieb stets siegreich. Die Unzufriedenheit der Engadiner machten sich die „Spanier“ zu nutze: Dank der zusammen mit dem spanischen Botschafter im Engadin geführten Kampagne gegen die „Franzosen“ gelang es ihnen, einen Fähnliupf zu provozieren. Das Dorf Ardez löste eine Versammlung der „Fähnli“ aus dem Engadin und Bergell aus. An der Seite der Unterengadiner Gemeinden zogen auch die Stimmungsmacher aus der Spanierpartei nach Zuoz und wirkten an der Bestrafung ihrer politischen Rivalen mit.¹³⁸ Begleitet von einem Haufen wütender, um ihre Existenz besorgter Bauern ließen sich eigene politische Ziele und Absichten verwirklichen und persönliche Machtkämpfe für sich entscheiden.

Dennoch, obschon sich einzelne Eliteangehörige im Rahmen eines Fähnliupfs immer wieder in Szene zu setzen vermochten, blieb ihre Stellung labil und gefährdet. Hatten die Gemeinden einmal ihre „Fähnli“ gelupft, entstand eine Dynamik, die sich weder von einem Einzelnen noch von einer einzelnen politischen Faktion kontrollieren ließ. Wie ein Blick über die Fähnliupfe zwischen 1550 und 1620 deutlich macht, wurden gerade diejenigen am härtesten

¹³⁵ Siehe zur Rolle Dietegens von Salis Valèr, Michael, *Johann von Planta. Ein Beitrag zur politischen Geschichte Rhätens im XVI. Jahrhundert*, Zürich 1888, hier S. 62 sowie S. 76.

¹³⁶ Planta zog den Hass der lokalen Bewohner aus Rhäzüns auf sich, weil er alte feudale Privilegien wiederherzustellen versuchte. So hatte er nach langem Bemühen 1558 von Österreich die Herrschaft Rhäzüns als Lehen erhalten. 1668 kaufte er schließlich die Vorrechte der Herrschaft Hohentrins.

¹³⁷ Vgl. Jecklin, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*, S. 76.

¹³⁸ Vgl. ebd.

bestraft, die sich am meisten hervorgetan hatten. So war es Beeli und Baselgia zwar gelungen, eine Verurteilung und Verbannung ihrer persönlichen Widersacher zu bewirken, schlussendlich wurden aber auch sie Opfer der sozialen Bewegung gegen die „großen Herren“, die sie selbst mit verursacht hatten.¹³⁹ Im Stich gelassen von ihren Leuten, für die sie sich zu Beginn lautstark eingesetzt hatten, büßten sie im Sommer 1607 mit ihrem Leben. Beeli und Baselgia, so ließe sich resümierend festhalten, schufen die Bedingungen ihrer eigenen Bestrafung, indem sie gegen jene hetzten, die sich, so ihr Vorwurf, über die anderen erheben wollten. Die Richter des zweiten Strafgerichts deuteten ihre Führungsrolle beim ersten Fähnliupf wiederum als Versuch, sich auf Kosten ihrer Rivalen zu profilieren.¹⁴⁰ Sie warfen ihnen vor, bestehende soziale Konflikte aus Eigeninteresse zur Eskalation getrieben, die Gemeinden als Instrument für ihre eigenen politischen Ziele benutzt zu haben.¹⁴¹ Wer von den Eliten in Graubünden versuchte, den Unmut der Landleute zum eigenen Vorteil auszunutzen, musste um sein Leben bangen, dem drohten Tod und Einsamkeit. Fähnliupfe, so das Fazit, brachten keine neuen starken charismatischen Machtfiguren hervor. Keinem „großen Herrn“ gelang es, die Gemeinden und Landleute im Kampf gegen andere „großen Herren“ hinter sich zu eilen. Die „Fähnli“ ließen es nicht zu, dass ein Einzelner oder eine politische Faktion per Fähnliupf an die Macht gelangten und diese mit Hilfe von bewaffneten Kriegern sicherten.¹⁴²

Dies hatte auch mit der Organisationsform der Fähnli zu tun, die vor allem aus den Knabenschaften bestanden.¹⁴³ Diese Junggesellenverbände waren dabei weder hierarchisch noch zentralistisch organisiert, sondern vielmehr *männerbündisch*. So besaßen die Knabenschaften zwar einen Anführer

¹³⁹ Das Engadin zählte zu den unruhigsten Gegenden des frühneuzeitlichen Graubündens. Viele Strafgerichte, Kriegs- und Raubzüge nahmen dort ihren Anfang. Vgl. Mathieu, *Bauern und Bären*, S. 277 f.

¹⁴⁰ Die Anklagepunkte gegen Beeli und Baselgia finden sich in Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 106–136, sowie in Arduser, *Rätische Chronik*, S. 233–235.

¹⁴¹ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 117. Ihnen wurde vorgeworfen, sie hätten Boten bezahlt, die „Tag und Nacht“ herumgeritten seien, um die Gemeinden mit falschen Gerüchten gegen Venedig und die venezianerfreundlichen Bündner aufzuhetzen. Sie hätten sich ohne Wissen der Gemeinden nach Mailand begeben, um ein Bündnis auszuhandeln.

¹⁴² Die „Fähnli“, so das Fazit, ließen sich nicht als Instrument im elitären Ausscheidungs- und Verdrängungskampf missbrauchen, sie waren kein Spielball der Mächtigen, wie etwa Padrutt (ders., *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 102) argumentiert hat. Dass der Fähnliupf ein effizientes Instrument gewesen sei, um persönliche Widersacher auszuschalten und sich zu profilieren, macht auch Head (ders., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 214) stark. Angesichts der Gefahren, die ein Fähnliupf für jene brachte, die ihn provozierten, lässt sich allerdings kaum von einem effizienten Machtmittel sprechen.

¹⁴³ Vgl. Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 62–66.

rer, einen „Capo“ oder „Capitano“, dem es allerdings chronisch an Autorität mangelte.¹⁴⁴ Nicht nur, dass sich die Zusammensetzung der Knabenschaften permanent änderte – mit der Heirat und dem Eintritt ins Mannsalter wurden die Burschen dazu gedrängt, die Gruppe zu verlassen –, was dem Capo erschwerte, seine Macht zu verstetigen.¹⁴⁵ Seine Position blieb vor allem deshalb eine prekäre, weil er sich, um seine Position zu verteidigen, permanent im Kampf bewähren musste. Sein Schicksal bestand darin, Heldentaten anzuhäufen, was ihm zwar Prestige, aber keine Macht verlieh.¹⁴⁶ Ebenso wenig wie die „Fähnli“ einen aus ihren Reihen allzu mächtig werden ließen, ließen sie auch Eliten, die sich auf ihre Seite schlugen, nicht zu starken Anführern werden.

Keiner der „großen Herren“ ging gestärkt aus einem Fähnliupf hervor. Der mächtige Dietegen von Salis wurde im weiteren Verlauf der Ereignisse 1572/73 ebenso verurteilt wie 1565 die Fürsprecher der Engadiner Gemeinden aus der Spanierpartei. Sie wurden wenige Wochen später von einem zweiten, franzosenfreundlichen Strafgericht verurteilt. Gleiches galt für solche Eliteangehörige, die Ziel eines von persönlichen Widersachern angezettelten Fähnliupfs wurden. Sie hofften vergeblich auf eine Rehabilitation bei einem der üblichen Folgerichte.¹⁴⁷ Erhärtete sich bei einzelnen Gemeinden der Verdacht der Parteilichkeit des Strafgerichts, setzten sie wenige Wochen später ein neues auf. So bestanden 1565 einzelne Gemeinden aus dem Oberengadin darauf, auch die spanischen Parteigänger zu bestrafen. Alle „fremden Pensionäre“ sollten gleichermaßen belangt werden. Die bereits Verurteilten konnten allerdings nicht auf ihre Hilfe zählen: Rudolf von Salis, vom Strafgericht in Zuoz 1565 als französischer Pensionär verurteilt, wurde ebenso wenig rehabilitiert wie 1607 die venezianerfreundlichen Magnaten um Guler und Salis. Damit wird deutlich, wie wenig parteipolitische Bindungen oder personale Abhängigkeiten das Verhalten der „Fähnli“ beeinflussten. Im Zuge eines Fähnliupfs wurden bestehende Allianzen und Konfliktlinien außer Kraft gesetzt. Wurde Rudolf von Salis 1565 vom ersten Strafgericht verurteilt, weil er angeblich heimlich Pensionen angenommen hatte, wurde er vom zweiten, franzosenfreundlichen Strafgericht dafür verurteilt, weil er, so der Vorwurf, parallel auch noch Geschäfte mit Venedig und Spanien gemacht haben sollte.¹⁴⁸ In der Zeit des Fähnliupfs, so wird sich noch genauer

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 65.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 63 f.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 65 f.

¹⁴⁷ Fähnliupfe bestanden in der Regel aus mehreren nacheinander folgenden Strafgerichten. Es wurden so viele Gerichte abgehalten, bis alle Gemeinden mit dem Ausgang zufrieden waren. Entsprechend konnte der Gesamtprozess mehrere Monate, manchmal mehrere Jahre dauern. Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 140–211.

¹⁴⁸ Vgl. Jecklin, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*, S. 85.

zeigen, konnte keiner der „großen Herren“ mit Wohlwollen rechnen, unabhängig davon, welche Rolle er in den Erhebungen spielte, wie viele Anhänger er besaß, welcher politischen Faktion er angehörte, wie angesehen, gut vernetzt und reich er war. Letztlich wurden nur wenige „große Herren“ in der Zeit zwischen 1550 und 1620 *nicht* verurteilt.

2.2 Wenn Beliebige regieren: Die Mächtigkeit der „Gemeinen“

Das folgende, zweite Unterkapitel fragt, was es für eine Gesellschaft in der Zerstreuung bedeutet, wenn die „Gemeinen“ alle 10 bis 15 Jahre die Macht übernehmen, ihre „Herren“ in die Flucht schlagen, sie anklagen und verurteilen, kurz: die politische Ordnung suspendieren und anstelle der etablierten Machtinstantzen politische Entscheidungen fällen. Dabei wird zunächst dargelegt, wie die „Fähnli“ die Kontrolle über die Drei Bünde übernehmen. Daraufhin wird erörtert, was sich an den Modi des Regierens ändert, wenn beliebige Landleute, die „Gemeinen“, anstelle der etablierten Machtinstantzen politische Entscheidungen fällen. Ausgehend von der Beobachtung, dass sich an den sozio-politischen Verhältnissen trotz Fähnlilupf nichts oder kaum etwas ändert, wird drittens nach den unmittelbaren Auswirkungen der Zusammenkünfte gefragt. Abschließend wird anhand der von den „Fähnli“ erlassenen Artikelbriefe aufgezeigt, wie sich die zusammentretenden Bauern vor der Macht jener Männer zu schützen versuchten, die an ihrer Stelle normalerweise die politischen Geschäfte der Drei Bünde erledigten.

Wenn „die Oberkeit gegen den gemeinen Mann gar nicht gilt“

Ein Großteil der „Venezianer“ war längst in andere Herrschaftsgebiete geflohen, als die „Fähnli“ im März 1607 bei Chur zu einer ersten Versammlung zusammentraten.¹⁴⁹ Sie hatten die Drei Bünde bereits Tage zuvor verlassen, um bei Verwandten und Bekannten auf eidgenössischem Gebiet Schutz zu finden. Jene „großen Männer“, die das politische Leben der Drei Bünde seit dem späten 16. Jahrhundert so dominierten, sahen keinen anderen Ausweg, als vor den heranrückenden „Fähnli“ die Flucht zu ergreifen. „Wo nun die grossen Herren solch Vorhaben des gemeinen Manns vernommen“, so schrieb Anhorn über das Verhalten der Männer um Salis und Guler, „woll-

¹⁴⁹ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 67 f. Johannes Guler brach Mitte März von Davos nach Ragaz auf, wo er unter anderem auf Herkules von Salis, Luzi Gugelberg von Moos, die Gebrüder Schauenstein, Joachim von Jochberg, Andreas Ruinelli und Bürgermeister Tschärner von Chur traf. Hinweise zu den Geflohenen auch in Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 262, sowie in Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 190.

ten sie des Gewalts der Bauren nicht erwarten [...]“.¹⁵⁰ Einmal außer Landes, blieb den Männern nur das hilflose Warten.¹⁵¹

Machtlos waren zur Zeit des Fähnliupfs aber nicht nur die „Venezianer“, sondern auch die im Churer Ratshaus tagenden Ratsherren. Sie hatten sich, wie üblich, im Februar getroffen, um die gemeinsamen Geschäfte der Drei Bünde zu erledigen. Im Frühjahr 1607 aber würden dies die „Fähnli“ übernehmen. Der Rat, ein wohl vertrauter Kreis wohlhabender Männer aus den besten Familien, sah sich mit einem Haufen bewaffneter Junggesellen, Knechte und Bauern konfrontiert, der vor den Toren der Stadt darüber entschied, ob man das Bündnis mit Venedig beibehalten wolle oder nicht. Der „pöbel“, wie Hauptmann Juvalta die mit ihm in Chur versammelten Krieger in Anbetracht seiner eigenen Machtlosigkeit bezeichnete, hatte sich versammelt, um über eine politische Frage zu befinden, die normalerweise vom Bundstag entschieden wurde.¹⁵² Ihrer Machtbefugnisse entledigt und ihrer Geschäfte enthoben, mussten die Ratsherren zusehen, wie die „Fähnli“ für mehrere Monate die Kontrolle über die Regierungsgeschäfte übernahmen. Die „Fähnli“ berieten über die Bündnispolitik, hörten sich Klagen und Vorschläge von Landleuten und Untertanen an, empfingen Gesandte aus der Eidgenossenschaft, korrespondierten mit auswärtigen Herrschaftsträgern und fassten per Mehrheitsentscheid Beschlüsse, die sie den Gemeinden und Räten schließlich zur Billigung vorlegten. Für die Zeit des Fähnliupfs hatte der Rat keinen Einfluss auf das politische Geschehen. Obwohl sich die Ratsherren wie üblich versammelt hatten, blieben sie von jeder konkreten Regierungshandlung ausgeschlossen.¹⁵³

Einer Delegation aus Bern, die, um sich ein Bild über die politische Lage des Verbündeten zu machen, 1607 nach Chur gereist war, bot sich denn auch eine eigenartige Szenerie. Schockiert teilten die ins Bündnerische gerittenen Ehrenmänner ihrer Obrigkeit mit, dass der „gemeine Mann“ die Kontrolle über die Drei Bünde errungen habe:

¹⁵⁰ Anhorn, *Der Bündner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 68 f.

¹⁵¹ Sie kehrten erst Monate später in ihre Stammlande zurück. Über ihre Rückkehr und das Motiv der Vertreibung der „großen Herren“ wird weiter unten noch zu sprechen sein. Nicht alle kehrten jeweils wieder heim: So zog u.a. Herkules von Salis nicht mehr nach Schiers zurück, sondern ließ sich als Folge der Ereignisse von 1607, aus Furcht vor weiteren Übergriffen, in Chiavenna auf dem Landsitz seiner Familie nieder.

¹⁵² Juvalta, *Denkwürdigkeiten*, S. 32.

¹⁵³ Dem Bundstag gelang es nicht, auf das Geschehen einzuwirken. Versuche, Kontakt mit den vor den Toren lagernden „Fähnli“ aufzunehmen, scheiterten; die Drohung, Truppen von Verbündeten zu Hilfe zu rufen, wurde seitens der „Fähnli“ ignoriert; als Vermittler geschickte Ehrenmänner wurden nicht empfangen. Vgl. Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 23 f., sowie Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 226. Zu den vergeblichen Versuchen des Beitags, 1572 die Lage unter seine Kontrolle zu bringen vgl. auch StAGR, AB IV 1/3, S. 51, 52, 66.

Das Regiment dieser Vendlinnen stadt gentschlich Im gewalt des gemeinen mans, da sind alle achtbare fürnemme ryche wyssse Oberkeits personen von allen ehren und empteren endsetzt, auch uss Rheten und theten ussgeschlossen.¹⁵⁴

Das Verhältnis von Regierten und Regierenden, so gaben die Delegierten aus Bern zu Protokoll, habe sich mit dem Fähnliilupf umgekehrt: Alle, die etwas gelten würden, die vortrefflich, reich und weise seien, die sonst in Rat und Gericht säßen, die „Oberkeits personen“, Bundshäupter, Ratsboten, Landammänner, Hauptleute, Geschworenen, Richter, seien von ihren Ämtern und Würden enthoben.¹⁵⁵ Es sei ihnen gar verboten worden, an den Beratungen und der Beschlussfassung der „Fähnli“ teilzunehmen, kurz: Sie seien „uss Rheten und theten“ ausgeschlossen. In Zeiten eines Fähnliilupfs, dies führt der Bericht der Berner Delegierten vor Augen, waren politische Eliten nur noch dem Namen nach „Oberkeits personen“. Die Regierungsgeschäfte wurden von bewaffneten Bauern in großen Versammlungen unter freiem Himmel erledigt.

Die Suspension der politischen Ordnung ist ein Kennzeichen des „Bündner Fähnliilupfs“. Zwischen 1550 und 1620 übernehmen alle 10 bis 15 Jahre die „Fähnli“ für mehrere Monate, mit saisonbedingten Unterbrechungen mitunter auch für mehrere Jahre die Kontrolle über die Drei Bünde.¹⁵⁶ Was bedeutet das nun für eine Gesellschaft in der Zerstreung, wenn in regelmäßigen Abständen die „Gemeinen“ die Macht übernehmen und anstelle der etablierten Machtinstantzen politische Entscheidungen fällen? Was für Folgen hat die Suspension der politischen Ordnung?

Umordnung der politischen Topographie

Dass „Oberkeits personen“ nur noch dem Namen nach Macht besaßen, mussten auch die Gesandten der verbündeten eidgenössischen Orte Zürich und Glarus erfahren, als sie sich im April 1607 auf den Weg nach Chur machten, um als Vermittler zwischen Bundstag und den „Fähnli“ wirksam zu werden.¹⁵⁷ Sie hatten von ihrer Obrigkeit, die sich vor einem Übergreifen der bauerlichen Unruhen auf ihr Herrschaftsgebiet fürchtete, den Auftrag erhalten, die Streitparteien an ihre Friedenspflichten zu gemahnen. In Chur angelangt, erwies sich die Kontaktaufnahme für die Delegierten allerdings

¹⁵⁴ StABE, A V 494, S. 39.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ 1572/73 kehrten die „Fähnli“ über den Winter wieder in ihre Gemeinden zurück, um im nächsten Frühjahr erneut zusammenzukommen. Insgesamt erstreckte sich das Geschehen über fast zwei Jahre.

¹⁵⁷ Von der diplomatischen Mission der Glarner und Zürcher berichtet ausführlich Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 174–176. Der Brief der Mediatoren an ihre Obrigkeit ist zitiert in ebd., S. 175.

schwieriger als erwartet. Weder die Ratsherren noch die „Fähnli“ machten Anstalten, die Gesandten der verbündeten Eidgenossen zu empfangen, geschweige denn, sich das, was sie zu sagen hatten, anzuhören.

Niemand, so teilten die Delegierten aus Zürich und Glarus ihren Oberen verärgert mit, habe sie nach ihrer Ankunft in Chur besucht, keiner der regierenden Räte sei gekommen, um sie zu begrüßen. Dagegen habe man „in und ausser der Stadt“ „vil bewaffnets Volk angetroffen“.¹⁵⁸ Erst am darauffolgenden Tag, so die Abgesandten weiter, seien sie empfangen worden, und zwar von Bürgermeister Gsell, „ganz eidgenössisch“, mit allen Ehren und Würden, wie sie betonten.¹⁵⁹ Als man aber Bürgermeister Gsell gefragt habe, „wo sie ihren Vortrag (mit Mahnung zum Frieden) vornehmen sollen, habe man ihnen mit Wehmut geantwortet, es sei ihnen [dem Rat; S.L.] alle Gewalt genommen und sie seien alles Ansehens beraubt“.¹⁶⁰ Zwei Tage später habe ihnen schließlich die Churer Bürgerschaft einen Hauptmann sowie ein Regiment von 200 Mann zur Verfügung gestellt, damit sie ihre Botschaft endlich verlesen konnten. Wie beauftragt habe man die Anwesenden „ernstlich gemahnt, dem Dreisieglerbrief nachzuleben und das Strafergericht abzustellen, sowie die grosse Menge Volkes, bei 6.000 Mann, zu entlassen“.¹⁶¹ Da ihnen aber niemand eine Antwort gegeben habe, seien sie schließlich, „mit Schimpf“, wieder aus Chur abgereist. Wie aus dem Visitationsbericht deutlich wird, versuchten die Abgesandten auf ihrer weiteren Reise durch die Drei Bünde immer wieder, ihre Botschaft publik zu machen – vergeblich. Man habe, so ihr ernüchterndes Resümee, „bei den anderen Bünden, bei Ausgeschossenen und Gemeinden, alles Mögliche versucht“, geantwortet habe aber niemand.¹⁶²

Die Episode der Glarner und Zürcher Gesandten, die vergeblich versuchten, ihren Friedensappell an die Streitparteien zu richten, führt noch einmal mit aller Deutlichkeit vor Augen, wie der Fähnli-lupf die politische Ordnung der Drei Bünde suspendierte. Dass den Sondergesandten aus Glarus und Zürich kein Ratsherr seine Aufwartung machte und sie bundgenössisch begrüßte, ihnen also wie sonst Wein anbot und sie mit Geschenken empfing, dass sie schließlich keiner Versammlung ihren „Vortrag“ halten konnten, lag daran, dass den „Oberkeits personen“ „alle Gewalt genommen und sie [...] alles Ansehens beraubt“ waren.¹⁶³ Die Ratsherren waren, wie die Delegier-

¹⁵⁸ Zit. nach ebd.

¹⁵⁹ Gsell war in seiner Funktion als Bürgermeister von Chur zugleich Bundshaupt des Gotteshausbunds und damit Vorsitzender des Bundstags.

¹⁶⁰ Zit. nach Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 175.

¹⁶¹ Zit. nach ebd.

¹⁶² Zit. nach ebd.

¹⁶³ Zit. nach ebd., S. 175.

ten berichteten, schlicht machtlos, sie hatten nichts zu sagen und konnten nichts bewirken. Die „Fähnli“ hatten kollektiv die politische Macht übernommen: Entschieden wurde zur Zeit eines Fähnliupfs nicht im Churer Rathaus, sondern vor den Stadttoren Churs.¹⁶⁴ Was aber unterschied die Zusammenkünfte der „Fähnli“ im Einzelnen von den Versammlungen der „Herren Häupter und Rhatsbotten“, den Bunds- und Beitage?

Mit der Destitution des Rats durch die „Fähnli“ änderten sich erstens die Formen politischer Versammlung. An die Stelle der eingeschränkten, durch klare Regeln der Zugehörigkeit strukturierten Versammlung des Rats trat eine offene Versammlung von Bauernkriegern. So waren den Treffen der „Fähnli“, ganz im Unterschied zu denjenigen der Ratsherren, kaum Grenzen gesetzt. Sie umfassten nicht nur mehrere hundert oder gar tausend Mann und damit zahlenmäßig ein Vielfaches der Bunds- und Beitage, sondern bestanden auch größtenteils aus Akteuren, die sonst keinen Zugang zu den exklusiven Kreisen der Drei Bünde hatten.¹⁶⁵ In den Zusammenkünften der „Fähnli“ spielten im Unterschied zum Rat Rangordnungen kaum eine Rolle; alle sozialen und kulturellen Techniken, die den Eliten in der Regel dazu dienten, Abstände zu schaffen, zu festigen und zu vergrößern, waren suspendiert. Nicht nur die Größe und die Regeln der Zugehörigkeit unterschieden die Versammlungen der „Fähnli“ von den Ratsversammlungen, sie fanden auch an anderen Örtlichkeiten statt: So trafen sich die „Fähnli“ nicht an offiziellen Orten politischer Macht, im Rathaus von Chur oder den großen Wirtshäusern zu Davos und Ilanz, in abgeschlossenen und geschützten Räumen, sondern an wechselnden, spontan festgelegten Stätten auf offenem Feld. „Um zu Ratschlagen, wie die Sachen anzugryffen sind“, versammelten sich etwa die „Fähnli“ im März 1607 mehrmals in der Umgebung von Chur unter freiem Himmel.¹⁶⁶ Während die Stadt ihre Tore aus Furcht vor dem Kriegsvolk schloss, zogen die verstreut lagernden „Fähnli“ von einem Ort zum nächsten, kamen mal hier, mal da immer wieder neu zusammen.¹⁶⁷ Vom

¹⁶⁴ Beim Fähnliupf, dies hat Padrutt (ders., *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 100) treffend erkannt, ging es im Wesentlichen darum, die „gewählte obrigkeitliche Gewalt außer Kraft zu setzen, sofern sie Entscheidungen traf, die einzelnen Gerichten missfielen oder solche auch unterließ“.

¹⁶⁵ Auch wenn die Fähnli „organisatorisch von den Junggesellen getragen wurden, konnte grundsätzlich jeder zu den Versammlungen stoßen. Zugangsbeschränkungen wie beim Bunds- und Beitag gab es keine.“

¹⁶⁶ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 24.

¹⁶⁷ So trafen sich die „Fähnli“ 1607 Anhorn (ebd.) zufolge zuerst „ob Chur“, kamen dann Tage später „uff Plarenen“, einem städtischen Weidegebiet am Rhein zwischen Ems und Chur mit weiteren „Vendlinnen“ zusammen, „züchen“ danach weiter „uff den Rossboden“, eine erhöhte, vom Talboden aus gut sichtbare Landmarke in der Nähe Churs, wo sie sich „ohne Harnisch, Musketen und andere Überwehr“, also unbewaffnet, versammelten, um ein erstes Mal über das Bündnis mit Venedig zu beraten. Siehe auch Arduser, *Rätische Chronik*, S. 223 f.

Rathaus aufs Feld verlagert, vervielfältigten sich damit insgesamt die möglichen Schauplätze von Versammlung.¹⁶⁸

Im Unterschied zu den befriedeten, unter der zeremoniellen Ägide der drei Bundshäupter ablaufenden Bunds- und Beitage verliefen die Treffen der „Fähnli“ zweitens äußerst tumultartig. Sie wurden begleitet von einem Szenarium des volkstümlichen Durcheinanders, des plebejisch-kriegerischen Tumults. Dieser war, wie der Chronist Ardüser über die ersten Treffen der „Fähnli“ 1607 berichtet, nicht zuletzt Ergebnis des übermäßigen Weinkonsums der „puren“, die sich, so Anhorn, nach ihrer Ankunft erst einmal in den umliegenden Wirtshäusern und Herbergen mit reichlich Wein und Branntwein versorgten.¹⁶⁹ Es erstaune daher nicht, so Anhorn weiter, dass man zunächst einmal nur gestritten, geprügelt, „gezanket und geschruwen“ habe. Dabei sei allerdings kaum jemand ernsthaft verletzt worden:

Da liess man [am Versammlungsort; S.L.] ob 1000 musceten abgan und schoß man ains uf das ander, dass man meint der Boden het zittert und als ob die bärgen crachend. Und war am selben tag als wider einandren und ist nüt dest weniger, das ein gross wunder, ist on bloutvergiessen abgangen.¹⁷⁰

Erst ein von einzelnen angesehenen Männern erlassenes Gebot, „dass niemand Zank noch Schlachen sollten anfachen by Lybsstraff“, habe für Ruhe gesorgt.¹⁷¹ Einzelne Gruppierungen lieferten sich während der Versammlungen dennoch kleinere und größere Scharmützel, schossen hin und her und drohten, einander mit „Heerskrafft zu überziehen“.¹⁷² Zu kleineren Scharmützeln kam es auch, als einige „Fähnli“ nach Davos zogen, um die Davoser zur Herausgabe des Siegels des Gotteshausbunds zu zwingen. Ein offener Kampf konnte nur knapp abgewendet werden.¹⁷³ Auch von den anderen Fähnlilüpfen zwischen 1550 und 1620 wird von solchen Zuständen berichtet, von Verhandlungen und Beratungen, die ob des Lärms und der Raufereien des „gemeinen Volks“ immer wieder unterbrochen werden mussten, von vergeblichen Versuchen, die kriegslustige Meute in den Griff zu bekommen.¹⁷⁴ Dies lag, wie bereits angedeutet, vor allem an den Jung-

¹⁶⁸ Vgl. zu den Versammlungsrhythmen von Bei- und Bundstag Head, *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert*, S. 106.

¹⁶⁹ Die „Fähnli“ trafen innerhalb von wenigen Tagen oder Wochen an der ausgemachten Versammlungsstätte ein. Ihre Versorgung während der mehrere Wochen andauernden Versammlungen mit Speis und Trank war äußerst kostspielig. Die hohen Kosten der Versammlungen und Gerichte wurden durch die eingezogenen Bußen gedeckt.

¹⁷⁰ Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 223.

¹⁷¹ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahr 1607*, S. 20.

¹⁷² Ebd., S. 20 f.

¹⁷³ Vgl. ebd., S. 139–144.

¹⁷⁴ Vgl. Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 223. Raufhändler unter Junggesellen waren fester ritueller Bestandteil nicht nur der Fähnlilüpfe, sondern von fast allen politischen

gesellenbanden. Für sie stellte der Fähnliupf eine wichtige Plattform dar, sich gegenüber den anderen Gruppierungen zu beweisen und ihre Schlagkraft zu demonstrieren.¹⁷⁵ Bei einem Fähnliupf kamen nicht disziplinierte Bürgermilizen oder gar obrigkeitlich geführte Regimenter eines staatlichen Heeres zusammen, sondern im alltäglichen Kleinkrieg geübte, kampfeslustige Burschen, Knechte und Bauern, die ausgerüstet waren mit den damaligen Werkzeugen des Krieges, mit Armbrust, Degen, Dolch und Schwert, nach 1600 auch mit Büchse.¹⁷⁶

Das Übel der Beliebigkeit

Dass ein solch rüpelhaftes „Volk“ regelmäßig über politische Fragen der Drei Bünde entschied, erregte bei den politischen und kulturellen Eliten des Landes natürlich großen Argwohn. Fähnliupfe machten es möglich, dass Bauern und Knechte, der „pöbel“, das „gemeine volk“, sich öffentlich zu wichtigen Geschäften wie dem Allianzwesen oder der Verwaltung der Untertanengebiete äußern, ja schlussendlich gar darüber abstimmen konnte. Dass bei den Versammlungen Beliebige entschieden, sorgte unter anderem bei den beiden Churer Stadtpfarrern Ulrich Campell und Tobias Egli für Unmut, nachdem die „Fähnli“ im Februar 1572 den lange währenden Streit zwischen Johann von Planta, dem Beitag und den reformierten Seelenhirten entschieden hatten.¹⁷⁷ Wie den weltlichen Autoritäten waren auch den geistlichen bei einem Fähnliupf die Hände gebunden.

Aus Sicht der beiden in Chur amtenden Pfarrer war die Intervention der „Fähnli“ besonders ärgerlich, schließlich hatten sie nach langen und zähen Verhandlungen den Beitag endlich dazu bringen können, gegen einen der

Anlässen in den Drei Bünden. Sie begleiteten sowohl Dorf- und Gemeindeversammlungen wie auch Gerichtsbesetzungen. Vgl. Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 99 f. sowie S. 251 f.

¹⁷⁵ Vgl. Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 99 f.

¹⁷⁶ Über die Bewaffnung der Bündner „Fähnli“ gibt ebd. Auskunft. Neben Harnisch und Seitenwehr sowie den üblichen Nahkampfwaffen kamen ab dem frühen 17. Jahrhundert auch Feuerbüchsen zum Einsatz. Die Präsenz der Krieger wirkte sich auch auf den Entscheidungsfindungsprozess aus. Wer bei einem Beschluss einer Gegenpartei unterlag, wer also nicht genügend Unterstützung bei anderen „Fähnli“ für sein Anliegen finden konnte, wurde mit Waffengewalt dazu gebracht, sich der Mehrheit zu fügen und auf jeglichen Einspruch zu verzichten.

¹⁷⁷ Statt die Auseinandersetzung um die päpstliche Bulle, die über Monate hinaus die Politik in den Drei Bünden bestimmt hatte, unter sich zu klären, waren es „Bauern“, „welche nun vorherrschen“, wie sich Pfarrer Egli in einem seiner vielen Briefe an den Zürcher Amtskollegen Heinrich Bullinger mokierte, junge Burschen und Bauernknechte. Schiess, Traugott (Hg.), *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Bd. 3, Oktober 1566–Juni 1575, S. 321 f. (Brief Nr. 289).

mächtigsten Politiker Graubündens vorzugehen.¹⁷⁸ Feinde hatte sich Planta nicht nur in seiner Heimatgemeinde Rhäzüns gemacht, wo er zeitlebens versuchte, alte feudale Privilegien zu restituieren, sondern auch unter den reformierten Pfarrern. Auslöser des Streits mit den Pfarrern war, wie bereits erwähnt, eine Propstei in Toglio im Veltlin. Der dortige Mönchsorden war vom Papst zwar aufgehoben, die Güter jedoch von den Bündner Gemeinden beschlagnahmt worden.¹⁷⁹ Das Stiftungsgut wurde von der wohlhabenden lokalen Familie der Guicciardi verwaltet, welche einen Teil der Erträge zum Unterhalt reformierter Geistlicher im grösstenteils katholisch verbliebenen Veltlin verwendete. 1570 versuchte der Papst diesem Umstand abzuweichen, indem er Planta ermächtigte, seinen Sohn Conradin, damaliger Dekan des Domkapitels zu Chur, zum Verwalter der Stiftung zu ernennen. Eine päpstliche Bulle von 1571 erteilte Johann schließlich die Vollmacht, Kirchenbesitz zurückzufordern, der irgendwo in den Drei Bünden in reformierte Hände gefallen war.¹⁸⁰ Ein Skandal aus Sicht Eglis und Campells, die sofort begannen, gegen Planta mobil zu machen. Mit der Publikmachung der päpstlichen Bulle gelang es ihnen schließlich, Druck auf Planta und den nur zögerlich eingreifenden Beitag auszuüben, so dass Planta schließlich die Bulle aufgab.¹⁸¹ Die Pfarrer hatten ihr Ziel erreicht: Am 2. Januar 1572 übergab Planta die Bulle dem Beitag und versprach, die Propstei aufzugeben; einen Monat später beschlossen die Bundshäupter, die Bulle zu zerstören.¹⁸² Ein grosser Erfolg für die reformierten Pfarrer und ihre Amtsbrüder, die seit über einem Jahr gegen den übermächtigen Planta gekämpft hatten. Dass nun letztlich gewöhnliche „Bauern“ über die Affäre um die Propstei in Toglio entschieden, „Unverständige“, wie Egli in einem der Briefe bemängelte, lag nicht im Interesse der Pfarrer.¹⁸³

Die von ihnen geleistete Vermittlungsarbeit wurde durch den Fähnliupf zunichte gemacht, wobei sie seitens der „Fähnli“ gar in Verdacht gerieten, den Fähnliupf mit ihrem Verhalten absichtlich befördert zu haben. Mit den „Bauern“, dem „gemeinen mann“, übernahm zudem ein Akteur die Kontrolle

¹⁷⁸ Der Beitag hatte sich entschieden, ein Strafgericht gegen Planta aufzurichten, um die Sache zu klären und einem Fähnliupf zuvorzukommen. Die Hintergründe der Ereignisse von 1571/72 schildert detailliert Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 170–172.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 171.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 171 f.

¹⁸¹ Egli beschreibt sein Vorgehen in einem Brief an die reformierten Pfarrer der rätischen Synode. Der Brief ist abgedruckt in Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Bd. 3, S. 528–540 (Beilage). Übersetzungen der Bulle kursierten überall in den Drei Bünden.

¹⁸² Gleichzeitig erklärte er sich bereit, eine Buße von 200 Goldkronen zu bezahlen.

¹⁸³ Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Bd. 3, S. 321 f. (Nr. 289).

über die Angelegenheit, der aus Sicht der Pfarrer nicht weniger verdammenswert war als der mit dem Papst paktierende Planta.¹⁸⁴ Wie die an den Zürcher Antistes Heinrich Bullinger adressierten Briefe deutlich machen, gewannen die Geschehnisse im Verlauf der Jahre 1571/72 für Egli zunehmend eine apokalyptische Dimension:¹⁸⁵ Mit den „ufruoren“, wie Egli den aus seiner Sicht illegitimen Fähnliupf bezeichnet, war die weltliche Ordnung aus den Fugen geraten. Dass einige Davoser Bauern, wie Egli in einem Brief vom Herbst 1571 schreibt, ihren Landammann des Amts enthoben und ins Gefängnis steckten, dass sich andere führende Männer der Gemeinden gar den Bauern zu Füßen geworfen und sie im Namen Gottes angefleht hätten, ihnen nichts Schlimmes anzutun, deutet Egli als Zeichen des nahenden göttlichen Strafgerichts.¹⁸⁶ „Gott behüt uns vor ufruoren; dan es kein wunder wer, das ertreich dät sich uf; also gaat es alles ungeschlennglich zu.“¹⁸⁷

Skandalös erschien aus Sicht Eglis vor allem die Tatsache, wie er in einem an Bullinger adressierten Brief vom 23. März 1572 schreibt, dass sich auch noch der letzte Rüpel zu den Sachen des Vaterlands äußern konnte: „Die anderen alle“, so schreibt Egli über die Lage vor den Toren Churs, „sind noch stark hie, und noch gester spaht ist der gemein mann dermassen erbitteret gewesen, dass kruzum ihr obersten nicht das maul haben dörffen aufthun, und wer zum sachen z’best reden will, der ist im argwohn.“¹⁸⁸ Bei den Versammlungen der „Fähnli“, so lässt Egli einen anderen verbitterten Zeitgenossen, den Davoser Politiker und späteren Chronisten Hans Ardüser zur Sprache kommen, wolle „schier der mindeste jez her[r] und meister sein [...]“.¹⁸⁹ Während der „mindeste“ über das Schicksal der Drei Bünde entscheide, dürften die „obersten“ sich nicht mehr zu den Fragen des Landes äußern, nicht mehr ihren Rat geben, kurz: Bei einem Fähnliupf würden die regieren, die weder einen Grund noch ein Recht dazu hätten. Ähnliches beklagte auch ein Gesandter, der im Juli 1607 nach Chur gekommen war, um sich vor Ort ein Bild der Lage zu machen. Er hält fest, dass zur Zeit des Fähnliupfs

die Oberkeit gegen dem gemeinen Mann gar nicht gilt, und die verständige dess lands, so ein hübsche ansehnliche erfarnus haben, mehrtheils der massen bey dem gemeinen Mann verhasset, das Ire guete Rätthe nichts gelten.¹⁹⁰

Wenn die Meinung und der Rat derjenigen, die eine „hübsche ansehnliche erfarnus haben“, nicht gilt, wenn die „obersten nicht das maul [...] dörffen aufthun“, dann entschieden eben Bauern, *beliebige* Leute aus den Dörfern,

¹⁸⁴ Egli war schockiert über die „Bauern, welche nun vorherrschen“. Ebd.

¹⁸⁵ Siehe die verschiedenen Briefe an Bullinger aus den Jahren 1570–72 in ebd.

¹⁸⁶ Ebd., S. 236 (Nr. 237).

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd., S. 319 (Nr. 287).

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ TLA, Hofregistratur, Akten, Reihe C, Fasz. 168, 15. Juli 1607.

Junggesellen, Knechte und anderes „gemeines volk“, solche, die normalerweise nichts zu sagen hatten.¹⁹¹ Aus Sicht der Eliten eröffnete der Fähnliilupf den Prozess der Zersetzung aller gesellschaftlichen Ordnung, indem er jedem Beliebigen das Rede- und Abstimmungsrecht einräumte. „Denn“, so beurteilt Juvalta in seinen Memoiren das Geschehen beim Fähnliilupf 1607,

der Charakter des Gemeinen ist so: Er heisst die öffentlichen Geschäfte gut und bestätigt sie mit seiner Stimme, dann schreibt er sich alle Erfolge selber gut und legt alles Misslügen seinen Führern zur Last; ohne dass er sich dessen bewusst ist, begegnet er jenen die von Natur oder Glück bevorzugt sind mit Feindseligkeit und Misstrauen und versucht voller Schadenfreude sie im geeigneten Augenblick zu stürzen und zu bedrücken.¹⁹²

Was aus Sicht der Bündner Eliten am Fähnliilupf letztlich so skandalös erschien, war die Vorstellung, dass dadurch jeder Bauer die Gelegenheit erhielt, sich an der Beschlussfassung der Drei Bünde zu beteiligen. Sie verdammt den Fähnliilupf, weil er aus ihrer Sicht jede geordnete Verteilung der Aufgaben innerhalb der Drei Bünde zerstörte. Er liess Regierte und Regierende, „Herren“ und „Gemeinde“, Bauern und „Führer“ ineinander übergehen und eröffnete so die Möglichkeit, dass auch „der mindeste jez herr und meister sein“ kann.¹⁹³ Der „gemeine Mann“, so Juvalta, hatte sich vertreten zu lassen durch die „großen Herren“, durch die, die dazu bestimmt waren, zu herrschen.¹⁹⁴ Juvalta hegte den Wunsch nach stabilen politischen Verhältnissen, danach, dass die Menschen und Dinge *geteilt* würden, nach einer eindeutigen Trennung in Regierte und Regierende. Er wünschte sich eine Ordnung, in der keiner den für ihn bestimmten Platz verließ und die ihm zugewiesene Funktion überschritt, in der „Gemeine“ und „Herren“, Bauern und „große Männer“ klaren Regeln ihres Erscheinens unterworfen waren.

Die Kunst, nicht dermaßen beherrscht zu werden

Lenkt man den Blick von den zeitgenössischen Beobachtern und Kritikern der Fähnliilüpfe wieder zurück auf die Praktiken, dann lässt sich Erstaunliches feststellen. Obwohl beliebige Landleute in großen, offenen Versammlungen über wichtige Fragen entscheiden konnten, unterschieden sich die Modi des Regierens sowie die Entscheidungen, die die „Fähnli“ fällten, kaum von denjenigen des Rats. Zwischen den kriegesischen Versammlungen der „Fähnli“ und den institutionalisierten der Ratsherren bestanden bemerkenswerte Kontinuitäten.

¹⁹¹ Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Bd. 3, S. 319 (Brief Nr. 287).

¹⁹² Juvalta, *Denkwürdigkeiten*, S. 21.

¹⁹³ TLA, Hofregistratur, Akten, Reihe C, Fasz. 168, 15. Juli 1607.

¹⁹⁴ Juvalta, *Denkwürdigkeiten*, S. 20–23.

Kontinuitäten bestanden zunächst hinsichtlich der Modi der Beratung und Beschlussfassung: So trafen die versammelten „Fähnli“ Entscheidungen, indem sie, wie auch bei anderen Verfahren bündnerischer Entscheidungsfindung, die Stimmen gegeneinander hielten und zählten – das so genannte „mehren“ –, wobei sich die Minderheit der Mehrheit der Stimmenden zu fügen hatte. Jeder Fahne entsprach, ähnlich wie bei den Gemeinden im Bundstag, eine Stimme. Wie die Bundsboten und -häupter in Bunds- und Beitag gaben auch die „Fähnli“ an, im Namen der Drei Bünde zu agieren. Sie fassten Beschlüsse „aus vollmächtigem Gewalt und Befehl unserer Herren und Oberen der Rächten und Gemeinden der löblichen 3 Püntenlanden“, wie sie etwa in den beiden 1607 aufgesetzten Artikelbriefen schrieben, also anstelle der Gemeinden *und* der Ratsherren der Drei Bünde.¹⁹⁵ Dass die „Fähnli“ ihre Beschlüsse im Namen der „Herren und Oberen der Rächten und Gemeinden“ fassten, zeigt sich auch daran, dass sie ihre Entscheide dem Bundstag und den Gemeinden zur Billigung und zur Besiegelung vorlegten.¹⁹⁶ Diese konnten ihre Zustimmung oder Ablehnung zu den Beschlüssen äußern, wobei sie die Entscheidungen der „Fähnli“ fast immer guthießen. Pointiert formuliert: Bei den Zusammenkünften der „Fähnli“ handelte sich wie bei Bunds- und Beitag um eine politische Versammlung, die im Namen der „Gemeinen Drei Bünde“ Beschlüsse nach dem Mehrheitsprinzip fasste.

Kontinuitäten bestanden aber interessanterweise auch im Hinblick auf die Entscheidungen, die die „Fähnli“ trafen. Wie das Fallbeispiel von 1607 deutlich macht, wurden die von den Eliten vermittelten und beförderten Entscheidungen nicht, wie man angesichts der erhobenen Vorwürfe gegen Guler und Salis hätte erwarten können, umgestoßen und/oder rückgängig gemacht. Im Gegenteil, die „Fähnli“ bestätigten vielmehr die Beschlüsse. Trotz schwerer Vorwürfe gegen die führenden Köpfe der Venezianerpartei machten die „Fähnli“ den Beschluss nicht rückgängig.¹⁹⁷ Obwohl bewaffnete Landleute regelmäßig in das Machtspiel der Drei Bünde intervenierten, an den politischen Verhältnissen änderte sich nichts oder kaum etwas. Wie die Ratsherren versammelten sich auch die „Fähnli“, um gemeinsame Fragen, die die Drei Bünde als Ganzes betrafen, zu beraten und zu entscheiden, wie der Bundstag legten auch sie ihre Beschlüsse, die sie per Mehrheitsentscheid fassten und die in fast allen Fällen mit denjenigen des Rats konform waren,

¹⁹⁵ Die „Fähnli“ fällten nur dann Entscheidungen im Namen der „Gemeinen Drei Bünde“, wenn genügend „Fähnli“ aus allen Bünden präsent waren. 1565 im Engadin waren letztlich nur die „Fähnli“ des Gotteshausbunds präsent, weil nicht genügend Fähnli aus anderen Gegenden der Drei Bünde mobilisiert werden konnten. Ein Strafgericht wurde dennoch, im Namen von und für den Gotteshausbund, abgehalten.

¹⁹⁶ Die Fähnli waren auf Rechtmäßigkeit bedacht. Sie ließen die während der Versammlung verfassten Artikelbriefe mit den drei Siegeln der drei Bünde versehen. Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 48–59.

¹⁹⁷ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 163.

den Gemeinden zur Billigung vor.¹⁹⁸ Die „Fähnli“ bestätigten bei ihren Versammlungen aber nicht nur bereits getroffene Entscheidungen. Wie sich noch genauer zeigen wird, ließen sie gar den Großteil der geflohenen, als „Vaterlandsverräter“ verurteilten und bestraften „großen Herren“ im Anschluss wieder nach Graubünden zurückkehren und ihre vormaligen Funktionen aufnehmen. Die Intervention des „gemeinen Manns“ in das Machtspiel der Drei Bünde, so das Resümee, erfolgte weder nach dem juristischen Modell der Machtübertragung noch nach dem militärischen Modell des bewaffneten Aufstands oder des blutigen Bürgerkriegs.

Der Umstand, dass sich an den sozio-politischen Verhältnissen trotz Fähnli- und Fährli nichts oder kaum etwas änderte, hat oftmals dazu verleitet, das Tun der „Fähnli“ als gescheitert zu bewerten. So hat etwa Head in seiner Studie zum politischen System der Drei Bünde den *Bündner Fährli* als gescheiterten Versuch des „gemeinen Manns“ gedeutet, die Herrschaft zu übernehmen.¹⁹⁹ Head zufolge sei es zwar der Wille des „gemeinen Manns“ gewesen, dauerhaft die Kontrolle über die Drei Bünde zu übernehmen und die „Oligarchie“, die Herrschaft der „großen Herren“, zu überwinden, es habe aber ein „klares Modell“ gefehlt, wie die „Macht des Volkes zur Wirkung gebracht werden sollte“.²⁰⁰ Die Gemeinden, so sein Resümee, sahen sich zwar bereits als die „legitimen Herrscher ihres Staates“, „verstanden es aber noch nicht zu herrschen“.²⁰¹ Sie konnten es nicht, weil sie, so Head, noch keinen Begriff, keine Sprache dafür hatten, weil ihnen ein klares Konzept von „Volksherrschaft“ fehlte.²⁰²

Dass der Fährli als gescheiterter Versuch des „gemeinen Manns“ erscheint, die Regierungsform der Drei Bünde zu ändern, hat vor allem mit den ideengeschichtlichen Konzepten zu tun, mit denen Head die politische Praxis der „Fähnli“ identifiziert. So hat er die regelmäßigen Fährli zwischen 1550 und 1620 auf die Wirkmächtigkeit einer in den Drei Bünden tief verankerten „kommunalen Ideologie“ zurückgeführt.²⁰³ Sie seien, so schreibt er in Bezugnahme auf das von Quentin Skinner und J. G. A. Pocock entwickelte ideenhistorische Konzept der *political language*, Ausdruck einer verbreiteten „Idee der Volksgewalt“, kurz: von „Demokratie“.²⁰⁴ Head zufolge waren die

¹⁹⁸ Besonders bei den Bündnis- und Allianzentscheidungen zeigen sich erstaunliche Kontinuitäten. Sowohl 1573, 1603 und 1607 wurden die Entscheidungen des Bundstags bestätigt.

¹⁹⁹ Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 188 f. Ähnlich argumentiert auch Färber, *Politische Kräfte und Ereignisse im 17. und 18. Jahrhundert*, S. 126 f.

²⁰⁰ Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 189.

²⁰¹ Ebd., S. 188 f.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Ebd., S. 199.

²⁰⁴ Ebd., S. 201.

Fähnliilüpf durchdrungen von „politischen Werten, die auf dem Kommunismus und auf der Beteiligung des Volkes gründeten“, wobei er die Häufung der Aufstände im 16. Jahrhundert als Zeichen des wachsenden demokratischen Gemeinschaftsbewusstseins der Bündner interpretiert.²⁰⁵ Betrachtet man den Fähnliilüpf ausgehend von diesen verfassungsgeschichtlich an der Neuzeit abgelesenen Konzepten, dann lassen sich die Zusammenkünfte der „Fähnli“ nur negativ deuten: als gescheiterte Demokratisierungsversuche. Unfähig, eine „klare Alternative zur Oligarchie zu bieten“, so schreibt Head, sei der „kommunale Einfluss auf Reformbemühungen oder Ausbrüche allgemeiner Unzufriedenheit“ beschränkt geblieben.²⁰⁶

In der Perspektive des vorliegenden Buches, das die spezifische Funktionsweise einer Gesellschaft in der Zerstreuung untersucht, kann der Fähnliilüpf indes in seiner Rationalität hervortreten. Entscheidend am Fähnliilüpf ist nicht so sehr, *wie* er verfährt und *was* er beschließt, entscheidend ist vielmehr, *dass* er sich ereignet, *dass* sich die „Gemeinen“ versammeln. Der „gemeine Mann“ bekundet seinen Willen durch die bloße Manifestation seiner Existenz. Die „Fähnli“ kommen nicht zusammen, weil sie die Herrschaft übernehmen wollen, sondern um die „großen Herren“ temporär handlungsunfähig zu machen, um sie für eine befristete Zeit „uss Rheten und theten“ auszuschließen.²⁰⁷ Fähnliilüpf sind Machtdemonstrationen der Gemeinden, eine Manifestation der Potenz jener, die nicht zu den sozial und politisch Privilegierten gehören. Die „Fähnli“, der „gemeine Mann“, macht sich als politischer Akteur über den Fähnliilüpf sichtbar. Die „Gemeinen“ demonstrieren, dass sie jederzeit zusammenkommen *können*, um wichtige politische Fragen ohne zentrale Institutionen, ohne die „großen Herren“, zu entscheiden.²⁰⁸

Genau in dieser Potentialität, dass „Gemeine“ jederzeit Entscheidungen nach Belieben umstoßen und rückgängig machen und die Herrschenden jederzeit an der Machtausübung hindern *können*, darin besteht die politische Pointe des *Bündner Fähnliilüpf*s. Man demonstriert den regierenden Eliten, dass man auch ohne sie *kann*. Beim Fähnliilüpf handelt es sich um eine politische Tätigkeit im Sinne einer Kundgebung, die die Aufteilung der sozialen Ordnung in „große Herren“ und „Gemeine“, in Herrschende und Be-

²⁰⁵ Ebd., S. 199.

²⁰⁶ Ebd., S. 189.

²⁰⁷ StABE, A V 494, S. 39. Es werden eben alle „achtbare[n] fürnemme[n] ryche[n] wysse[n] Oberkeits personen“, alle, die herrschen, davon abgehalten, ihren Rat zu geben, wirksame Äußerungen zu tun und damit Handlungen zu vollziehen.

²⁰⁸ Vgl. zu einem solchen dissensualistischen Verständnis des Politischen u.a. die Überlegungen von Rancière, Jacques, *Dissens, Konsens, Gewalt*, in: Dabag, Mihan; Kapust, Anja und Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München 2000, S. 97–112. Siehe auch Därmann, *Figuren des Politischen*, S. 29 f.

herrschte, in Sichtbare und Unsichtbare, in Privilegierte und weniger oder gar nicht Privilegierte, temporär durch die Inszenierung der Mächtigkeit der „Gemeinen“ zersetzt. Für die Zeit des Fähnliupfs sind die „Gemeinen“ den „großen Herren“ gleich. Zwischen 1550 und 1620 ersetzen die „Fähnli“ alle 10 bis 15 Jahre von Neuem die Politik der idealen Teilung, wie sie Juvalta und den anderen führenden Männer in den Drei Bünden vorschwebt, durch die Politik der Suspension der sozialen Teilungen, bringen sich die Kräfte der Zerstreuung gegenüber denjenigen des Zentrums und der Zentralisierung zur Geltung.

Inwiefern der „gemeine Mann“ beim Fähnliupf sein Machtpotential, seine Stimme kundtut, macht auf eindruckliche Weise ein Brief anschaulich, den die bei Zuoz lagernden „Fähnli“ 1565 aus dem Engadin als Antwort auf eine eidgenössische Aufforderung zur Heimkehr verfassten. Rund 2.000 Leute hatten sich 1565 bei Zuoz versammelt, um ihren Widerwillen gegenüber der Erneuerung der französischen Allianz zum Ausdruck zu bringen. Der Bündnisentscheid sei, so der Wortlaut,

nit nach Ordnung mit merer stimme der gemeynden und des gemeynen mans der Dryen Püntten beschechen, welche die gemeynden und einem ieden erlichen pundtsman, so nit durch eygen nutz abgewendt, übel duret, das in einem sölchen wychtigen handel ettlicher frecheytt, gewalt, prattick und gelt der gemeynden und gemynen man freyheytt undertrucken und zwingen sollen [...].²⁰⁹

Man habe den Vorschlag den Gemeinden gar nie zur Abstimmung vorgelegt, die Ratsherren hätten die Entscheidung vielmehr eigenmächtig getroffen, wobei der Beschluss durch „ettlicher frecheytt, gewalt, prattick und gelt“ zustande gekommen sei.²¹⁰ Dadurch sei „der gemeynden und gemynen man freyheytt“ unterdrückt worden.²¹¹ Der Brief fährt fort, indem er den Grund für das Zusammenkommen der „Fähnli“ nennt. Der „gemeyn man“ aus benachbarten Gemeinden habe sich lautstark beklagt, dass er „nitt mag für komen, nit mög sin meynung sagen und reden und veracht werden [...]“.²¹² Daher „haben wir“, so die Verfasser des Briefs,

ire hinderer früntlich ermandt, davon abston und einen erlichen man mit siner stimm gelten zuo lassen und den nit zuo schmechen, das nit mögen verfachen. Daruff wir nämlich den gemynen man nit haben wellen verlassen, sunder den by syner fryheytt helfen erhalten, wider gewalt ettlicher. Und wan alss dan ein jeder mag sin guott duncken reden, sölte das mer als byllich geltten.²¹³

²⁰⁹ Der Brief ist zit. nach Jecklin, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*, S. 79.

²¹⁰ Ebd.

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd.

Ihre Versammlung, so gaben die Fähnli unmissverständlich zu verstehen, sei eine Mahnung an die „Hinderer“, an all jene, die durch ihr Verhalten dazu beitragen würden, dass der „gemein Mann“ „nitt mag für komen, nit mög sin meynung sagen und reden und veracht werden“; an die Mächtigen, die den „gemein Mann“ aus „eygn nutz“ daran hinderten, gehört zu werden, mit „siner stimm“ zu „gelten“. Die Akteure begriffen ihr Tun, den Fähnliupf, als Demonstration ihres Handlungspotentials: Sie kamen zusammen, um auf sich als politischer Akteur aufmerksam zu machen und sicherzustellen, dass ihre Stimme gehört wird.²¹⁴

Beim Fähnliupf, so das Resümee, handelt es sich um einen für eine Gesellschaft in der Zerstreuung konstitutiven Abwehrmechanismus von politischer Herrschaft. Dadurch, dass die „Gemeinen“ immer wieder von Neuem sicherstellen, dass ihre Stimme gehört wird, unterbinden sie jeglichen Versuch eines Einzelnen oder einer Gruppe, sich aus den bestehenden sozialen Bindungen zu lösen und ein stabiles Herrschaftsverhältnis über andere zu errichten. Der *Bündner Fähnliupf* funktioniert zuverlässig als kollektiver Abwehrmechanismus von politischer Herrschaft, weil er die soziale Teilung in Herrschende und Beherrschte temporär unterbricht und durch die Kundgebung der Potenz jener ersetzt, die nicht an den Privilegien teilhaben. Beim *Bündner Fähnliupf* geht es nicht so sehr darum, die Herrschaft zu übernehmen und die Regierungsform zu ändern, aus einer „Oligarchie“ eine „Demokratie“ zu machen. Schließlich ist eine Gesellschaft in der Zerstreuung auf fähige Eliten angewiesen, auf soziale Gruppen, die anstelle der Gemeinden das politische *decision-making* übernehmen. Ohne diese Mittler- und Übersetzerfiguren könnte sie gar nicht funktionieren. Der Fähnliupf stellt keinen Versuch dar, die Herrschaft zu übernehmen, er lässt sich vielmehr als eine Kunst begreifen, *nicht dermaßen beherrscht zu werden*.

Die Machtausübung regeln

Davon zeugen nicht zuletzt die vielen *Artikelbriefe*, die von den „Fähnli“ verfasst und dem Rat und den Gemeinden zur Billigung vorlegt wurden.²¹⁵ Die im Zuge der Versammlungen aufgesetzten Briefe – rund 15 davon sind in der Zeit zwischen 1550 und 1620 entstanden – enthielten dabei jeweils

²¹⁴ Head hat den Brief als Beleg für zwar bereits tief verankerte, aber noch nicht vollständig verwirklichte demokratische Partizipationsvorstellungen gelesen. Vgl. ders., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 199. Der Brief zeuge, so Head, von der in Graubünden verbreiteten Vorstellung, dass jeder politische Entscheid eine offene Debatte und eine freie Abstimmung von Bürgern spiegeln solle.

²¹⁵ Einen Überblick über die während der Fähnliupfe verfassten Artikelbriefe bietet Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 202–211. Siehe auch ders., *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert*, S. 124–127.

eine Reihe von Bestimmungen, mit denen die „Fähnli“ die Machtausübung in den Drei Bünden zu regeln versuchten.²¹⁶ Neben Bestimmungen zum Umgang mit Pensionen enthielten sie vor allem solche zur besseren Kontrolle der Bundsboten und der Gouverneure im Veltlin.²¹⁷ Mit Hilfe der Artikelbriefe, so lässt sich zeigen, versuchten sich die „Fähnli“ vor der Macht jener Männer zu schützen, die an ihrer Stelle agierten.²¹⁸

Wirft man einen Blick auf die 15 Artikelbriefe, die zwischen 1550 und 1620 entstanden sind, dann zeigt sich, welch präzisen Sinn, welch feines Gespür die Leute, die bei einem Fähnliiluf zusammenkamen, für die Bedrohungen besaßen, die von den sich im 16. Jahrhundert verändernden gesellschaftlichen Umständen ausgingen. So zielten die Maßnahmen der „Fähnli“ vor allem auf solche Bereiche politischer Macht, die sich nur schwer kontrollieren ließen. Die Frage nach der Kontrolle der politischen Eliten war aber gerade seit Mitte des 16. Jahrhunderts immer dringlicher geworden. So nahm der Zufluss auswärtiger Gelder stetig zu. Zudem begannen die Bunds- und Beitage immer mehr politische Geschäfte an sich zu ziehen und Entscheidungen ohne Zutun der Gemeinden zu fällen. Und auch die Verwaltungsherrschaft im Veltlin begann sich langsam einzuspielen, kurz: Die Umstände der politischen Machtausübung hatten sich im Laufe des 16. Jahrhunderts grundlegend verändert. Die „Fähnli“, dies verdeutlichen die Artikelbriefe, wussten sehr genau um die Potentiale bestehender Machtformationen, darum etwa, welche zentralisierenden Machtwirkungen von einer politischen Institution wie dem Bunds- und Beitag ausging.²¹⁹

Eines der wichtigsten Anliegen der „Fähnli“ bestand darin, den Zufluss sowie die Modi der Verteilung der Pensionengelder zu regeln. Die Gelder und Geschenke, die seit 1550 in immer größeren Mengen von den europäischen Großmächten an die Drei Bünde und ihre führenden Männer flossen, hatten vermehrt zu Spannungen nicht nur zwischen konkurrierenden Elitegruppie-

²¹⁶ Wie Anhorn (ders., *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 21) in seiner Chronik berichtet, wurden jeweils 10 verständige Männer von jedem „Fähnli“ ausgewählt, um die Artikel aufzustellen und über Maßnahmen zu beraten. Diese Männer nahmen dann schließlich von jedem „Fähnli“ die „Mehren“ über die neu aufgestellten Artikel auf. Am Schluss wurde abgestimmt. Die Abstimmung fand, wie Valer (ders. *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 134) treffend bemerkt, „ganz so wie in gewöhnlichen, friedlichen Zeiten statt, wobei jedes Hochgericht so viele Stimmen hatte, als es Bundstagsabgeordnete wählen konnte“.

²¹⁷ Head hat die wichtigsten Forderungen der „Fähnli“ zwischen 1550 und 1620 herausgearbeitet. Vgl. ders., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 202–216.

²¹⁸ Eine Liste mit den Quellenangaben der einzelnen Artikelbriefe findet sich in ebd. S. 203. Ein Großteil der Artikelbriefe ist abgedruckt in Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, sowie Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 1 und 2.

²¹⁹ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 204.

rungen, sondern auch zwischen Eliten und Gemeinden geführt.²²⁰ Die von den „Fähnli“ vorgeschlagenen Maßnahmen zielten vor allem auf die Arkanpolitik der Mächtigen: auf die geheime Geld- und Geschenkannahme sowie auf die verdeckte Beeinflussung von Wahlen und Entscheidungen mit Schmier- und Bestechungsgeldern, auf das so genannte „praktizieren“.²²¹ Während einige Versammlungen der „Fähnli“ ein generelles Verbot aller Pensionen und Jahrgelder forderten, wollte ein Großteil jedoch die öffentlichen – die „gemeinen“ – Pensionen erhalten wissen. Denn Bündnis- und Jahrgelder wurden, wie auch andere Gewinne aus diplomatischen Geschäften, von den Gemeinden als Gemeingut betrachtet.²²² Nach allgemeinem Verständnis hatten die Pensionenempfänger einen Teil der Gewinne an die Gemeinden abzutreten. Aus Sicht der Landleute galt der Beitrag aus den Allianzgeschäften „als gerechtfertigtes Entgelt für ihre Loyalität gegenüber den Spendern, den Magistratspersonen und den ausländischen Partnermächten“, wie etwa Schläppi schreibt.²²³ Neben den Gewinnen aus den Veltlinerämtern stellten die für die Söldnerwerbung bezahlten Gelder eine wichtige Einkommensquelle der Gemeinden dar. Gerade in Gegenden, die nicht vom transalpinen Handel profitierten, machten sie einen Großteil der Einnahmen aus. Sicherzustellen, dass sich die Politiker nicht über Gebühr an den Bündnisgeldern bereicherten und dass die kontrollierte Verteilung der Gelder an die Gemeinden gewährleistet blieb, darin bestand eines der zentralen Anliegen der meisten Artikelbriefe.²²⁴ So bekräftigten die „Fähnli“ bei ihren Versammlungen immer wieder von Neuem das Verbot der heimlichen Pensionen. Empfänger von „geheimen oder sundrigen pensionen“, so der Tenor, sollten nie mehr ein hohes Amt besetzen dürfen. Wer ein Amt antrete, müsse zudem schwören, nie ohne Wissen der Gemeinden Pensionen anzunehmen.²²⁵ Damit die Gemeinden ihren „gebührenden theil“ der Gelder bekämen, so forderten etwa die „Fähnli“ 1607 unmissverständlich, müssten alle empfangenen Pensionengelder von den Machtträgern abgeliefert und in die Landeskasse einbezahlt wer-

²²⁰ Die unkontrollierte Geschenk- und Geldannahme der Magistraten sowie der eng damit verbundene Ämter- und Stimmenkauf hatte wie in vielen eidgenössischen Städten auch in Graubünden zu heftigen politischen Streitigkeiten geführt. Zum Streitpunkt der Pensionen im Raum der Eidgenossenschaft vgl. Groebner, *Gefährliche Geschenke*, S. 166 f.

²²¹ Von den Maßnahmen, die gegen das Pensionenwesen ergriffen wurden, berichtet Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 202–206.

²²² Sie zählten neben den Einkünften aus den Untertanenlanden als wichtigste Einnahmequelle der Gemeinden.

²²³ Schläppi, Daniel, *Reziprozität und sanfte Regulierung: Legitimität und Funktionsweise politischer Herrschaft im Raum der alten Eidgenossenschaft*, in: Akude, John Emeka (Hg.), *Politische Herrschaft jenseits des Staates. Zur Transformation von Legitimität in Geschichte und Gegenwart*, Wiesbaden 2011, S. 209–234, hier S. 222.

²²⁴ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 202–206

²²⁵ Vgl. ebd.

den.²²⁶ Pensionen sollten „fürohin gemeinen Landen [...] dienen“, wie es die „Fähnli“ 1607 formulierten.²²⁷ Bestraft werden sollten auch Gemeinden, die heimlich Schmiergelder von Gesandten auswärtiger Herrschaften im Gegenzug für ihre Stimmabgabe im Bundstag bezögen und ihre „Ammannschafften oder Pottenempter uff Beytügen oder Pundstügen“ dem Meistbietenden verkaufen oder gar verschenken würden.

Dass die „Fähnli“ die Macht der politischen Eliten zu beschränken trachteten, zeigt sich auch bei der Forderung nach einer besseren Kontrolle der Bundsboten. Durch die Etablierung von Bunds- und Beitagen als zentrale politische Institutionen der Drei Bünde hatte das Amt des Bundsboten politisch massiv an Einfluss gewonnen. Da die Bunds- und Beitage im Laufe des 16. Jahrhunderts zudem immer mehr Kompetenzen an sich zogen, wurden die Rufe seitens der Gemeinden lauter, die Ratsherren stärker zu überwachen.²²⁸ So gehörte die Frage nach der Kontrolle der Bundsboten zu den zentralen Themen der Versammlungen der „Fähnli“ im Zeitraum zwischen 1550 und 1620. Die Forderungen bezogen sich dabei auf zwei Kernbereiche: auf die Frage der Repräsentationsfähigkeit der Boten sowie auf die der Rechenschaftspflicht. Die „Fähnli“ forderten erstens, dass jeder Bote eine schriftliche, mit dem Siegel seiner Gemeinde beglaubigte Instruktion mit sich führen müsse. Diese Instruktion habe vorzuschreiben, was der Bote im Verhandlungsverlauf annehmen oder verwerfen dürfe und was er zur Entscheidung wieder nach Hause zurückbringen müsse. Die schriftliche Instruktion sollte verhindern, dass Bundsboten an den Ratsversammlungen in eigener Person sprachen, statt in der ihrer Gemeinde.

Die Forderung nach einer schriftlichen Instruktion tauchte erstmals beim Fähnliupf von 1565 auf. Etliche Bundsboten, so gaben die verbitterten Engadiner zu Protokoll, seien in der Vergangenheit immer wieder „uss iren Gemeinden Bevelch trätendt“.²²⁹ Anstatt sich an das zu halten, was die Gemeinde beschlossen habe, würden Bundsboten selbstständig entscheiden. Sie würden, so der Vorwurf, ihren persönlichen Einfluss durch Zugeständnisse auf Kosten der Gemeinde zu erweitern versuchen. Dadurch würden die Gemeinden „verfürt“ und würden „nit gellten“, wie die Engadiner monierten. Um die Bundsboten daran zu hindern, eigenmächtig zu verhandeln und zu entscheiden, schlugen die „Fähnli“ vor, ihnen ein schriftliches Mandat mitzugeben. Damit ließe sich nach die Ansicht der „Fähnli“ verhindern, dass ein Bundsbote als sein eigener „Herr“ agiere:

²²⁶ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, hier S. 119 f.

²²⁷ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 32–36 sowie S. 133–136.

²²⁸ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 207.

²²⁹ Der von den Engadinerern im März 1565 verfasste Artikelbrief findet sich in Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, S. 352.

So nun werdendt ouch offermalen die Botten uss iren Gemeinden Bevelch trätendt, dardurch die Gemeinden verfürd und nit gellten mögendt. Were fillicht guott, dz ein Bott siner Gemeindt Bevelch schriftlich und besiglot empfiengen und ouch Gemeines Gottshus Rhäten darnach sy Brieff und Sigel brechtindt, dz er solichen Bevelch in thrüwen ussgericht hette und darvon nit geträten.²³⁰

Nicht als bevollmächtigte Stellvertreter ihrer Gemeinde sollten sie in Chur, Ilanz oder Davos erscheinen, sondern als bloße Übermittler eines schriftlichen Befehls, eben als *Bundsboten*, solche, die einen Befehl, eine Botschaft von jemand anderem beförderten und diese „in thrüwen“ ausrichteten.²³¹ Anstatt, wie es die Boten bisher getan hatten, nur mündlich etwas auszurichten, sollten die als Brief schriftlich mitgegebenen Botschaften vorgelesen werden. Ein zweiter, vom Boten wieder heimzutragender und mit dem Siegel des jeweiligen Bunds versehener Brief sollte schließlich bestätigen, dass die Botschaft wortgetreu übermittelt worden war, dass der Bundsbote den Befehl „in thrüwen ussgericht hette und darvon nit geträten“.²³² Der Ausdrucks- und Handlungsspielraum ihrer Repräsentanten sollte begrenzt werden. Um jede weitere Usurpation ihrer Mitsprache- und Teilhaberechte zu verhindern, galt es, die Möglichkeiten des Bundsboten einzuschränken, wirkungsmächtig in der 1. Person Singular zu sprechen.²³³ Denn Bundsboten, die wortgetreu Befehle übermittelten, dessen waren sich die „Fähnli“ wohl bewusst, würden zwar verhandeln können, nicht aber selbständig entscheiden. Wie ernst es gerade den Engadiner um die Kontrolle ihrer Boten war, verdeutlicht die Forderung, Aufseher über die Boten an die Versammlungen zu schicken. Diese sollten „Ufsehen thuon“, sie sollten kontrollieren, dass die mitgegebenen Briefe erst in Chur, Ilanz oder Davos geöffnet und dass sie ordnungsgemäß verlesen wurden.²³⁴ Überschreite ein Bote seine auf dem Papier vorgeschriebenen Kompetenzen oder versuche er, eigene Worte den-

²³⁰ Ebd.

²³¹ Ebd. Zum Verhältnis der beiden Repräsentationsformen im Spätmittelalter, der der Verkörperung und der der Stellvertretung, siehe Siegert, Bernhard, *Vögel, Engel und Gesandte. Alteuropas Übertragungsmedien*, in: Wenzel, Horst (Hg.), *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, Berlin 1997, S. 45–62. Siehe auch Hofmann, Hasso, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert* (Schriften zur Verfassungsgeschichte Bd. 22), Berlin 1974.

²³² Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, S. 352.

²³³ Schrift und Gemeindesiegel sollten gewährleisten, dass die Stimme des Boten nicht vom Befehl abwich. Ebd.

²³⁴ Die Engadiner verlangten eine Aufsichtspflicht für die Bundsboten: „Es ist demnach gestellt worden, das man uf den erstkommenden Puntztag von ein yetlichen Dorf oder Gmaindt ein Man schicke, der ein Ufsehen thuon solly [...], wie oder was es gehandelt würt. Welche sollen eröffnen, so ein Radtzbott wer, der do wider die obgestellten Articklen handeln wurt.“ (Ebd., S. 344)

jenigen des Absenders hinzuzufügen, solle er vom Aufseher „ouch bey Peen gestrafft werden“.²³⁵

Bundsboten sollten aber auch selber wieder schriftlich etwas heimbringen. So forderten die Gemeinden zweitens, dass jeder Bote bei seiner Rückkehr vom Bundstag einen schriftlichen und gesiegelten „Abschied“ mitzuführen habe, der sämtliche getroffene Entscheidungen beschrieb und auflistete. Die Boten sollten ein vom Bundsschreiber angefertigtes Gesprächs- und Verhandlungsprotokoll „in Geschrift flyssig und gesiglot siner Gmeindt wider hindersich bringen“.²³⁶ Worum es den Gemeinden, die ihre Entscheidungen jeweils auf der Grundlage der vom Boten gemachten mündlichen Aussagen trafen, ging, war der Nachweis, dass das vom Boten Berichtete tatsächlich dem entsprach, was die Ratsherren im Bundstag beraten und entschieden hatten. Das von den Gemeinden verlangte Schriftstück, dessen Funktion durch die Medientechnik des Protokollierens übernommen werden sollte, zielte allen voran auf das Informationsmonopol der Bundsboten.²³⁷ Indem die Boten einen Nachweis über das von ihnen Verhandelte „hindersich“ brachten, ließ sich ihre Macht, die sich wesentlich auf die Kontrolle und Verteilung von politischer Information stützte, einschränken. Was die Gemeinden forderten, war nichts anderes als eine Rechenschaftspflicht ihrer Abgesandten an die zentralen Versammlungen der Drei Bünde. Die geforderte Rechenschaftspflicht hatte allerdings einen Haken: Die Gesprächs- und Verhandlungsprotokolle, die nicht selten etliche, zu Heften gebundene Papierstücke umfassten, sollten vom Bundsschreiber der Drei Bünde, der bekanntlich zugleich auch noch Schreiber des Gotteshausbunds war, angefertigt werden.²³⁸ Eine Arbeitslast, die kaum zu bewältigen war, bedenkt man, dass der Kanzler der Drei Bünde, einziger ständiger Verwaltungsbeamter im frühneuzeitlichen Graubünden, jedes Mal über 50 Abschriften des Protokolls hätte anfertigen müssen. Es erstaunt daher kaum, dass die Forderung nicht umgesetzt wurde.

Prominenter Gegenstand der Artikelbriefe waren die Bereicherungspraktiken der Gouverneure im Veltlin. Sicherzustellen, dass die Gewinne aus den Erträgen der Untertanengebiete in die Gemeinden zurück flossen und nicht ausschließlich in die Taschen der Mächtigen, darin lag eines der wichtigsten Anliegen aller Versammlungen zwischen 1550 und 1620.²³⁹ Die Frage nach der Verwaltung des Veltlins blieb einer der zentralen Streitpunkte im gesamten 16. und 17. Jahrhundert: So warfen die Gemeinden den Gouverneuren immer wieder vor, sich ihren Anteil an den Geldern, Strafen und Gebühren

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Ebd., S. 352.

²³⁷ Vgl. zur Medientechnik des Protokollierens Vismann, *Akten*, S. 83–91.

²³⁸ Siehe zu Funktion und Arbeitslasten des Kanzlers der Drei Bünde Jenny, *Das Staatsarchiv Graubünden in Landesgeschichtlicher Schau*.

²³⁹ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 209.

aus der Ämtertätigkeit selbst zuzumessen, sich also an dem, was eigentlich den Gemeinden zustand, zu bereichern. Dadurch, dass die Gouverneure „alle buossen oder straffgelt in der Underthonen Landen [...] in iren eigen Seckhel mehr theils inzogen“, so beklagten etwa die „Fähnli“ 1603, würde „gemeiner dreyen Pündten schlechte rechnung beschechen“. ²⁴⁰ Um den Rückfluss der Amtseinnahmen an die Gemeinden zu garantieren, schlugen die „Fähnli“ diverse Maßnahmen vor. Gouverneure, so eine der Forderungen, müssten dem Bundstag die Jahresrechnung „zu geben schuldig sein“. ²⁴¹ Die Bundsboten, die die Gelder von den Gouverneuren eingezogen hatten, sollten diese den Gemeinden „heim bringen und rechnung geben“. ²⁴² Des Weiteren schlugen einzelne Versammlungen vor, Rechnungshüter zu ernennen, die vor Ort im Veltlin über die Tätigkeit der Amtsträger wachen sollten. Außerdem wurde verlangt, dass jeder Amtmann nur einmal in seinem Leben ein Amt im Veltlin besetzen dürfe. ²⁴³

Die Maßnahmen, die die „Fähnli“ in der Zeit zwischen 1550 und 1620 formulierten, blieben allerdings weitgehend wirkungslos. ²⁴⁴ Zwar wurden die Artikel im Anschluss an die Versammlungen der „Fähnli“ jeweils gutgeheißen, am politischen Alltag der Drei Bünde änderten sie indes wenig: Ratsherren bezogen weiterhin fleißig Pensionen, Bundsboten verhandelten und entschieden weiterhin ohne direktes Mandat der Gemeinden und die Amtleute im Veltlin zogen weiterhin Gelder ein, ohne sie dem Bundstag oder den Gemeinden anzuzeigen. In vielen Fällen wurden die von den „Fähnli“ vorgeschlagenen und von den Gemeinden abgesegneten Maßnahmen bei der nächsten Versammlung der Räte einfach annulliert oder dann so weit abgeschwächt, dass sie kaum Folgen für das Handeln der Amtsmänner hatten. Unabhängig davon, ob die Maßnahmen umgesetzt wurden oder nicht, ob sie erfolgreich waren oder nicht, entscheidend an den Artikelbriefen ist nicht so sehr die Frage nach ihrer unmittelbaren Wirkung auf die politischen Prozesse, sondern vielmehr die dadurch zum Ausdruck gebrachte Bereitschaft der „Fähnli“, die Machtausübung in den Drei Bünden zu regeln, kundgetan zu haben, dass man um die Potentiale bestehender Machtformationen wisse und potentiell jederzeit dazu in der Lage sei, die Gegebenheiten zu ändern. ²⁴⁵

²⁴⁰ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 122.

²⁴¹ Ebd., S. 122 f.

²⁴² Ebd.

²⁴³ Ebd., S. 121 f.

²⁴⁴ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 177–178 sowie 202–216.

²⁴⁵ Davon spricht auch Head: „In der Tat sind der altbündnerische Fähnli- und das Strafgericht als schöpferische Antwort zu sehen auf die Gefährdungen der öffentlichen Ordnung, wie sie von einem breiten Spektrum der rätischen Bürger erkannt wurden.“ (Ders., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 215)

Dass die „Fähnli“ zugleich mehr als nur die Bereitschaft demonstrierten, Maßnahmen gegen die Bereicherungs- und Herrschaftspraktiken der Bündner „Herren“ zu ergreifen, sondern auch gegen die aus ihrer Sicht Fehlbaren durchgriffen, verdeutlichen die im Rahmen der Fähnlilüpfe abgehaltenen „Strafgerichte“.

2.3 Eingemeindungen: Das „Strafgericht“

Das letzte Unterkapitel fragt nach der Bedeutung der im Rahmen der Fähnlilüpfe abgehaltenen kollektiven Bestrafungsrituale der „großen Herren“. In einem ersten Schritt wird aufgezeigt, wie resolut die „Fähnli“ zwischen 1550 und 1620 gegen ihre Repräsentanten vorgingen. Nur wenige Elitenangehörige, so lässt sich zeigen, wurden in diesem Zeitraum *nicht* bestraft. Da aber letztendlich nur wenige der oftmals drakonischen Urteile der Strafgerichte vollstreckt werden und viele der geflohenen, als „Vaterlandsverräter“ verurteilten und bestraften „großen Herren“ im Anschluss wieder nach Graubünden zurückkehren und ihre vormaligen Funktionen aufnehmen, fragt das Kapitel in einem zweiten Schritt nach der gesellschaftlichen Funktion des periodischen Bestrafens der führenden Eliten. Schließlich wird beleuchtet, inwiefern die Strafgerichte die soziale Dynamisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft in der Zerstreuung unterstützen. Wie sich zeigen lässt, tragen sie nicht nur zu einer temporären Lösung sozialer Konflikte bei, sie verhindern auch, dass sich die gesellschaftliche Ordnung dauerhaft verhärtet.

Wir „howent dann solchen grosen hansen
die köpf allen ab“²⁴⁶

Johann von Planta ergriff im Februar 1572 überstürzt die Flucht, als der Beitag auf Druck der Gemeinden und der beiden Pfarrer Egli und Campell damit begonnen hatte, ein Spezialstraßgericht gegen ihn zu bestellen.²⁴⁷ Anders

²⁴⁶ Im Folgenden soll es weder um die historischen Vorläufer von Strafgerichten gehen noch um die spezifischen Rechtstraditionen, die aufgegriffen wurden und zur Anwendung kamen. Im Untersuchungsinteresse steht vielmehr die spezifische Funktion, die soziale Praktiken wie Strafgerichte in einer Gesellschaft in der Zerstreuung erfüllen. Vgl. zur Rechtstradition der Fähnlilüpfe Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 5–140.

²⁴⁷ Der Beitag hatte aus Angst vor einem Fähnlilüpf und auf Druck der Gemeinden und Pfarrer am 2. Februar ein Verbot erlassen, dass niemand zum Papst oder zu fremden Fürsten reisen dürfe. Das Verbot hätte die Grundlage bilden sollen, auf der Planta vor dem Spezialstraßgericht hätte bestraft werden dürfen. Schließlich waren es aber die „Fähnli“, die die Gerichtsverhandlungen führten und überwachten. Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 163.

als seine Standesgenossen, die ebenfalls den Weg aus dem Land gesucht hatten, blieb Plantas Fluchtversuch allerdings erfolglos. Vergeblich hatte er versucht, im mehrheitlich katholischen Grauen Bund Schutz zu finden. Kaum eingetroffen, wurde er von einigen bewaffneten Bauern aus Laax gefangen genommen und nach Chur gebracht, wo das Spezialstrafgericht gegen ihn tagte. Seine Festnahme war der zündende Grund für die Mobilisierung der „Fähnli“. Angeführt von Castels erhob eine Gemeinde nach der anderen ihr „Fähnli“ und zog nach Chur, um über Planta Gericht zu halten.²⁴⁸

Die aus den Reihen der „Fähnli“ gestellten Richter des Strafgerichts konnten keine Gnade mit Planta. Er wurde verhört, gefoltert, verurteilt und wenige Wochen nach Verhandlungsbeginn öffentlich hingerichtet. Die Anklagepunkte lauteten dabei wie folgt: Planta habe sich nicht nur, wie das Strafgerichtsprotokoll vermerkt, „ohne wüssen und willen siner oberherren, der Dryen Pündten“ an eine auswärtige Herrschaft, an den Papst, gewandt; er habe auch versucht, alte feudale Rechte in Rhäzüns wieder herzustellen und sich dort zum alleinigen Herrn zu machen. Dieses Verhalten, so lautete die Anklage weiter, sei Beweis dafür, dass er „sich selbst zum Herrn über ganz Bünden“ machen wolle.²⁴⁹ Neben Planta, der für seinen angeblichen Usurpationsversuch mit dem Leben büßte, verurteilte das Gericht im Laufe des Frühjahrs 1572 eine Reihe weiterer Magnaten. Fast 40 führende Politiker wurden verurteilt – die meisten davon in Abwesenheit –, sechs Todesurteile gesprochen und Bußen in Höhe von mehr als 10.000 Kronen auferlegt. Wenige Wochen nach der Hinrichtung Johann von Plantas wurde auch sein Bruder verurteilt, weil er sich angeblich „hat lassen mercken, und disem wort uss gelassen, ess wer besser und nuzlicher 3 pundten hettend ein herren, dan dass sich durch sich selb dem gemainen man geregeriet werdent“.²⁵⁰ Dass er gesagt haben solle, die Drei Bünde wären besser mit einem Alleinregenten beraten, kam ihm teuer zu stehen. Er wurde von den anwesenden „Fähnli“ zu einer hohen Buße verurteilt und für immer aus den Drei Bünden verbannt.²⁵¹

Wie ein Blick auf das Geschehen aus dem Frühjahr 1572 deutlich macht, handelte es sich beim *Bündner Fähnli* auch um einen Mechanismus, die zu mächtig und reich Gewordenen zu bestrafen.²⁵² Die Fähnli stellten ein soziales Regulativ gegen die Ausnutzung machtmäßiger Überlegenheit einzelner „Herren“ dar. „Ey es ist mit unseren grossen hansen vergebens,

²⁴⁸ StAGR, AB IV 1/3, 65.

²⁴⁹ StAGR, B 707/3, Dok. Nr. 7, enthält die Anklagepunkte gegen Planta, darunter jenen, dass er sich zum alleinigen „Herrn“ über Graubünden habe machen wollen.

²⁵⁰ StAGR, A Sp. III, 6b, 2 (18. Mai, 1573).

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Zu den bereits von den Zeitgenossen als „Strafgericht“, „Strafgricht“ bzw. „Strafgrit“ bezeichneten Tribunale der „Fähnli“ vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*.

und würdt nit besser werden“, schrieb der vom Schrecken dreier Fähnlilüpfe gezeichnete Gerichtsschreiber des Gotteshausbunds am 5. Februar 1574 in einer Marginale im Bundtagsprotokoll der Drei Bünde über die stete Bereitschaft der „Fähnli“, die „großen Herren“ zu bestrafen, „wier fachen dann ein nüwe ufrhur widerumb, und howent dann solchen grosen hansen die köpf allen ab“. ²⁵³ Die „Fähnli“, so scheint es, waren nicht nur jederzeit bereit, temporär die Kontrolle über die Drei Bünde zu übernehmen, sondern auch, die fehlbaren Eliten zu bestrafen. Wer in Verdacht geriet, seine Macht zu missbrauchen, musste damit rechnen, geköpft zu werden.

Die im Rahmen eines Fähnliupfs abgehaltenen Strafgerichte folgten, so weit bekannt, einem gängigen Verlaufsmuster. ²⁵⁴ In einem ersten Schritt entschieden die anwesenden „Fähnli“ jeweils per Mehrheitsbeschluss über das Aufrichten eines Strafgerichts. War der Entscheid zugunsten eines Gerichts gefallen, wählten die versammelten Krieger jeweils eine bestimmte Anzahl Richter und Kläger, die an ihrer Stelle – ein Großteil der Krieger zog nach der Bestellung des Gerichts wieder heim – die Gerichtsverhandlungen führen und überwachen sollten. ²⁵⁵ In der Regel rief dabei zunächst ein von allen Gemeinden oder von jedem Bund ernannter öffentlicher Kläger die anwesenden Leute dazu auf, hervortreten und Anklage gegen strafwürdige „Herren“ zu erheben. Daraufhin wurden die Angeklagten aufgefordert, sich vor der Versammlung zu verteidigen, was aufgrund der Abwesenheit der Angeklagten meist brieflich erfolgte. Danach wurden Zeugen angehört und Beweise gesammelt. ²⁵⁶ Im Namen „Gemeiner Drei Bünde“ fällten die Richter schließlich Urteile über die Beschuldigten, wobei das Strafmaß von Geldbußen über den Ehrverlust und die Konfiskation der Güter bis hin zur Verbannung und Todesstrafe reichen konnte. Eine zentrale Rolle während des Strafgerichts übernahmen die so genannten „Gäumer“. ²⁵⁷ Dabei handelte es sich um bewaffnete Vertreter der „Fähnli“. Bis zu 600 dieser „Gäumer“ bewachten das

²⁵³ StAGR, AB IV I/3. Die Bemerkung steht am unteren Rand des Protokolls, das die Beratungen der Ratsherren des Bundtags protokolliert.

²⁵⁴ Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 140–211. Siehe auch Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 192–202.

²⁵⁵ Das Auswahlverfahren der Richter und Kläger gab immer wieder Anlass zu Streitereien und Konflikten zwischen den anwesenden „Fähnli“. Um die Gleichmäßigkeit zu wahren, wurden in der Regel aus jedem Bund 11 Richter gewählt, zusätzlich konnte jedes Hochgericht bzw. „Fähnli“ einen Richter stellen. Genaue Angaben über die Zusammensetzung und Wahl der Richter und Kläger gibt es kaum. Die zeitgenössischen Beobachter widersprechen sich in ihren Angaben.

²⁵⁶ Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 159–211, sowie Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 212.

²⁵⁷ Zur Rolle der „Gäumer“ vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 159–211, sowie Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 212 f.

Strafgericht gegen äußere Einmischung und bestätigten die Rechtskraft der Urteile. Strafgerichte dauerten mehrere Wochen, manchmal mehrere Monate oder gar Jahre, wobei mehrere Gerichte hintereinander abgehalten wurden. Während in einzelnen Fällen nur einige wenige „große Herren“ bestraft wurden, waren es bei den großen Versammlungen von 1572, 1573, 1607 und 1616 mehrere Dutzend.²⁵⁸ In den seltesten Fällen wurden die Angeklagten freigesprochen. Kam es jedoch zu einem Freispruch, so mussten die Angeklagten einen Teil der hohen Gerichtskosten selbst tragen.²⁵⁹

Im Zeitraum zwischen 1550 und 1620 wurden, wie gesagt, nur wenige Bündner „Herren“ *nicht* bestraft.²⁶⁰ Wer in dieser Zeit politisch hervortrat, wer sich als Politiker einen Namen machte, konnte sich seines Lebens nicht sicher sein, egal, welcher Faktion er angehörte, aus welcher Gemeinde er stammte, welche Sprache er sprach, ob er katholisch oder reformiert war, wie viele Anhänger er besaß oder wie einflussreich seine auswärtigen Protegés waren. Die „Fähnli“ machten beim „strafen“ keine Unterschiede. Wie wenig etwa gemeinsame parteipolitische Sympathien die Angeklagten vor einer Bestrafung retteten, zeigt der Fall Rudolf von Salis’ aus dem Jahr 1565. Der damals führende Kopf der Franzosenpartei wurde während des Fähnliupfs im Engadin zunächst von seinen politischen Gegnern und, wenige Wochen später bei einem zweiten Strafgericht, auch noch von seinen eigenen Parteigenossen verurteilt. Gleiches gilt hinsichtlich der Konfession: Johann von Planta hatte 1572 vergeblich versucht, in den katholischen Gemeinden des Grauen Bunds Zuflucht zu finden. Der von (katholischen) Laaxer Bauern aufgegriffene und nach Chur geführte Planta wurde von den Richtern schließlich nicht deshalb hingerichtet, weil er als Katholik die Nähe zum Papst gesucht hatte, sondern weil er sich „selbst zum Herrn machen wollte“, wie die Richter – aus katholischen wie reformierten Gemeinden – argumentierten.²⁶¹ Die Bestrafung der „großen Herren“ im Rahmen eines der vielen Strafgerichte zwischen 1550 und 1620 war weder einseitig politisch noch religiös motiviert, verurteilt wurde unterschiedslos jeder. Diese Praxis änderte sich erst mit dem berühmten *Thusner Strafgericht* von 1618/19.²⁶²

Dutzende Männer, die gerichtet, verbannt und gebüßt wurden; „Herren“, deren Eigentum konfisziert, deren Häuser geschleift und deren Ehre zerstört werden sollte – die zwischen 1550 und 1620 gesprochenen Urteile deuten auf einen schonungslosen Umgang des „gemeinen Manns“ mit den angeklagten

²⁵⁸ Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, sowie Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 170–175 sowie 232–235.

²⁵⁹ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 210–212.

²⁶⁰ Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 159–211.

²⁶¹ StAGR, B 707/3, Dok. Nr. 7.

²⁶² Siehe hierzu weiter unten Kapitel V.

„großen Herren“ hin, auf das erbarmungslose Wüten habsüchtiger Bauern und aufstiegswilliger Junggesellen, denen die großen Volkstribunale eine Gelegenheit boten, sich an den Reichen und Mächtigen zu rächen. Angesichts der harten Strafmaße hat die historische Forschung denn auch von einem „unterschiedslosen Hass“ gesprochen, den die „Fähnli“ gegenüber ihrer „alten Führung“ an den Tag gelegt hätten.²⁶³ Die von den Richtern verhängten Urteile seien, so Head, als Zeichen der Bosheit der „Fähnli“ gegenüber den allzu Reichen und Mächtigen zu begreifen, kurz: Bei den Strafgerichten, dies stellt auch Färber fest, habe sich der Hass des Volkes gegenüber den „großen Herren“ entladen.²⁶⁴ Lenkt man jedoch den Blick von den gesprochenen Urteilen weg auf die Strafpraktiken selbst, dann zeigt sich Erstaunliches. So steht die Drastik der von den Richtern erstinstanzlich gefällten Urteile in einem eigenartigen Kontrast zur Milde, die den verurteilten „großen Herren“ im weiteren Verlauf des Fähnliupfs entgegengebracht wurde. Nicht nur, dass ein erstes Todesurteil überhaupt erst 1572 ausgesprochen wurde, kaum eines der Urteile wurde tatsächlich je vollstreckt.²⁶⁵ Trotz der vielen Todesurteile, so das Resümee, rollten letztlich nur wenige Köpfe. Johann von Planta 1572, Georg Beeli und Caspar Baselgia 1607 – die drei Männer blieben die Einzigen aus dem Kreis der Angeklagten, die zwischen 1550 und 1617 ihr Leben lassen mussten.²⁶⁶ Alle anderen Todesurteile wurden entweder später revidiert oder aber schlicht nicht ausgeführt.

Diese eigentümliche Nachsicht der „Fähnli“ zeigt sich auch im Umgang mit anderen Urteilssprüchen. Ebenso wenig wie die teils exorbitant hohen Bußgelder je mit Nachdruck eingezogen wurden, wurde auch kaum je einer der „großen Herren“ tatsächlich aus den Drei Bünden auf Lebzeiten verbannt, wurden je Häuser von Verurteilten zerstört oder Güter konfisziert. Dies hatte nicht zuletzt damit zu tun, dass die „Fähnli“ die in erster Instanz gesprochenen Strafmaße bei einem der vielen Folgerichte oft gleich selber revidierten. So kassierte etwa ein von denselben „Fähnli“ aufgerichtetes drittes Strafgericht in Ilanz 1607 die im März in Chur getroffenen Urteile, nur, um auf Grundlage derselben Anklagepunkte die beschuldigten „Herren“ erneut zu verurteilen.²⁶⁷ Anders als die Richter in Chur urteilten die Richter in Ilanz – ebenfalls fast alles Männer, die nicht zur Oberschicht zählten – aber milder. Bußen wurden gesenkt, Todesurteile aufgehoben und in Bußgelder

²⁶³ Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 233.

²⁶⁴ Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 166.

²⁶⁵ Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 161.

²⁶⁶ Vgl. ebd. Zu dem von reformierten Predigern beaufsichtigten brutalen Strafgericht von Thusis 1618/19, bei dem etliche führende Vertreter der Spanierpartei hingerichtet wurden, sowie den Folgerichten siehe weiter unten Kapitel V.

²⁶⁷ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 164 f.

umgewandelt.²⁶⁸ Die Strafgerichte, so das vorläufige Fazit, gingen für die meisten aus der Bündner Führungsriege insgesamt glimpflich aus. Das Gros der Verurteilten kam letztlich mit kleineren Geldbußen davon, Gelder, die überhaupt nur deshalb von den „Fähnli“ eingezogen wurden, um die Kosten der mehrmonatigen Strafgerichte zu decken. Dafür also, dass der „gemeine Mann“ seine „alte Führung“ „unterschiedslos“ hasste, erwies er sich als erstaunlich nachsichtig, um nicht zu sagen versöhnlich. Anstatt die fehlbaren, verhafteten „Herren“ bis zum bitteren Ende zu verfolgen, ließ man sie vielmehr gewähren. Viele der zunächst als „Vaterlandsverräter“ verurteilten Bündner Magnaten kehrten nach dem Ende eines Strafgerichts wieder in ihre politischen Ämter zurück und übernahmen wieder jene soziale und politische Führungsrolle, die ihnen vor dem Fähnliupf zugekommen war. Obwohl kaum einer aus der Bündner Führungsriege in der Zeit zwischen 1550 und 1620 *nicht* verurteilt wurde, lebten die „großen Herren“ weiter.

Dieser versöhnliche Umgang mit den verurteilten „großen Herren“ wirft Fragen auf: Warum durften diejenigen, die „das Vatterland verrathen und verkaufft“ hatten,²⁶⁹ schlussendlich wieder nach Graubünden zurückkehren und wieder ihre vormaligen Funktionen aufnehmen? Die Art und Weise, wie die „Fähnli“ mit ihren Eliten umgingen, so lässt sich zeigen, zeugt von einer gut funktionierenden Gesellschaft in der Zerstreuung. So zielten die kollektiven Bestrafungsaktionen der „Fähnli“ nicht darauf, die als „Vaterlandsverräter“ verunglimpften „großen Herren“ aus der Gesellschaft auszuschließen, sie physisch zu vernichten, sondern vielmehr darauf, sie zu *befrieden*. Die Wirkung von Strafgerichten war integrativ, gesellschaftsstabilisierend. Die „Fähnli“ kamen nicht zum Köpfen zusammen, sondern um einzuschüchtern, um den „großen Herren“ zu demonstrieren, dass sie ihrer eigentlich nicht bedurften. Indem sie ihnen damit drohten, sie zu töten, ihre Häuser zu plündern und zu zerstören, sie ihrer Reichtümer und ihres Ansehens zu berauben, um sie dann doch, als wäre nicht viel passiert, wieder zurückkehren, sie gar wieder „große Herren“ sein zu lassen, gaben sie den Eliten zu erkennen, dass sie über ihr Kommen und Gehen verfügten. Sie entschieden, wann die „Herren“ das Land verlassen mussten und wann sie wieder zurückkehren konnten. Über das kollektive Bestrafungsritual signalisierten die „Fähnli“ ihre Bereitschaft, jederzeit „ein nüwe ufrhur widerumb“ anzufangen und den Eliten die „köpf allen ab[zuhouwen]“.²⁷⁰

Die „Fähnli“, so das Resümee, kommen deshalb alle 10 bis 15 Jahre zwischen 1550 und 1620 aufs Neue zusammen, um den „großen Herren“ die Grenzen ihrer Macht aufzuzeigen. Sie tun dies, indem sie, analog zum Einset-

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 166–170, sowie Ardüser, *Rätische Chronik*, S. 236 f.

²⁶⁹ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 31 f.

²⁷⁰ StAGR, AB IV 1/3.

zungsritual im Engadin, die gesamte politische Führungsriege in die Flucht zwingen, sie für eine gewisse Zeit von ihren Geschäften entheben, um sie dann, als verurteilte „Vaterlandsverräter“, wieder in ihre Ämter und Funktionen zurückkehren zu lassen. Die im Rahmen eines Fähnliupfs abgehaltenen Strafgerichte haben nicht den Tyrannenmord zum Ziel, den immerwährenden Ausschluss des „Vaterlandsverräters“, sondern vielmehr die *Befriedung*, die *Eingemeindung* der Herrschenden.²⁷¹ Wenn Strafgerichte Ausdruck des Hasses der „Gemeinen“ gegenüber den Eliten wären, hätte man die „Vaterlandsverräter“ nicht davon kommen lassen, sondern entschieden weniger Erbarmen gezeigt. Strafgerichte aber *endeten* und mit ihnen auch die Verfolgung der als politische Feinde identifizierten Magnaten.²⁷² Keiner der in Abwesenheit zum Tode verurteilten „großen Herren“ wurde je nachträglich belangt oder hingerichtet. Eingeschüchtert durch die Mächtigkeit der „Fähnli“ und um einige hundert oder tausend Gulden ärmer, übernahmen sie wieder jene Position, die ihnen vor dem Fähnliupf zugekommen war, die von „Herren unter Bauern“. In diesem Sinn zeugt der Umgang mit den Mächtigen immer auch vom Gespür der „Fähnli“ für die Bedingungen der Möglichkeit des Funktionierens einer Gesellschaft in der Zerstreuung. Man war auf „große Herren“ angewiesen, man musste nur dafür sorgen, dass sie „unter Bauern“ blieben. Über die zwischen 1550 und 1620 alle 10 bis 15 Jahre stattfindenden Strafrituale wurden jene aufs Neue (wieder) eingemeindet, die sich zu sehr über die Anderen erhoben hatten. Diese Form der Eingemeindung der fehlbaren „Herren“ ist Zeichen einer gut funktionierenden Gesellschaft in der Zerstreuung. Sie lebt vom stets prekären Gleichgewicht zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Regierenden und Regierten, zwischen „großen Herren“ und „Gemeinen“, ein Gleichgewicht, das immer wieder mittels gesellschaftlicher Praktiken wie Fähnliupf und Strafgericht neu justiert wird.

Wie wenig bei der kollektiven Bestrafung der „Herren“ hehre Ziele oder Ideale im Vordergrund standen, es etwa darum ging, eine „Idee von Volksgewalt“ zu verwirklichen, verdeutlichen exemplarisch die Vorgänge rund um den Engadiner Fähnliupf von 1565. Dass sich die Engadiner Fähnli dazu entschlossen, in Zuoz ein Strafgericht gegen die französischen Pensionäre, allen voran gegen Rudolf von Salis, Haupt der Franzosenpartei, abzuhalten, hatte nicht nur politische Gründe, sondern auch ganz praktische. Während ihrer Zeit in Zuoz hatten sich die dort versammelten Engadiner Bauern nicht

²⁷¹ Hinter dem Strafgericht steckt nicht, wie es gerade die ideenhistorische Forschung behauptet hat, ein plebejischer Wille zur Macht. Im Gegenteil, die „Gemeinen“ strebten nicht an die Macht, sie wollten einfach nicht dermaßen beherrscht werden.

²⁷² Dies im Unterschied zu jenem Konzept des Gesellschaftskrieges, das eine radikale Gruppe reformierter Prediger formulieren sollte, um ihre Teilnahme am Strafgericht von Thusis 1618/19 zu rechtfertigen. Siehe hierzu weiter unten Kapitel V.

nur mit der Bündnispolitik der Drei Bünde befasst, sondern vor allem auch, wie zeitgenössische Beobachter nicht ohne ironischen Unterton bemerkten, mit den in Zuoz lagernden Wein-, Speck- und Bündnerfleischvorräten.²⁷³ Sie hatten es sich gut gehen lassen während ihrer Zusammenkunft, sich selbst gefeiert. Das „große Fressen“ und Saufen wollte allerdings auch bezahlt sein. So fiel der Entschluss, ein Strafgericht gegen die französischen Pensionäre aufzurichten, nicht zuletzt deshalb, um die hohen Wirtshausrechnungen zu bezahlen, die durch das festliche Gelage entstanden waren.²⁷⁴ Dass sich die „Fähnli“ dabei gerade Rudolf von Salis vorknöpfen, machte durchaus Sinn, schließlich handelte es sich um den Sohn Herkules von Salis', Oberst in französischen Diensten und damals wohl einer der reichsten Bündner überhaupt. Nicht, um sich auf Kosten der ungeliebten „Franzosen“ zu bereichern oder um eine begangene Ungerechtigkeit eines lokalen Parteiführers zu sühnen, um sich an einem der Salis aus dem Bergell zu rächen – die Engadiner richteten 1565 vielmehr deshalb ein Strafgericht auf, um ihre eigenen Ausschweifungen zu refinanzieren.²⁷⁵

Soziale Neuordnungen

Praktiken wie Fähnliiluf und Strafgericht erfüllen in einem zweifachen Sinn elementare gesellschaftsstabilisierende Funktionen in einer alpinen Gesellschaft in der Zerstreuung: Zum einen sorgen sie, indem durch das Herannahen der „Fähnli“ ein Großteil der Elite in die Flucht geschlagen wird, für eine temporäre Lösung bestehender sozialer Konflikte. Zum anderen werden durch das ritualisierte Bestrafen der „großen Herren“ Bedingungen geschaffen, die es jüngeren Männern erlauben, in die politische Elite des Landes aufzusteigen. Fähnliiluf und Strafgericht tragen damit, so die These, zu einer Teilerneuerung, zu einer Reproduktion der sozialen Ordnung der Drei Bünde bei.

Wie sehr sich die Bündner Führungsriege vor den „Fähnli“ fürchtete, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie bei den ersten Gerüchten eines kurz bevorstehenden Fähnliilufs überstürzt in benachbarte Herrschaftsgebiete floh.²⁷⁶ Die Furcht, von aufgebrachten Bauern aufgegriffen zu werden und vor ein mit aufstiegswilligen Junggesellen beschicktes Strafgericht gestellt zu wer-

²⁷³ Aus diesem Grund ging der Fähnliiluf von 1565 als „Speckkrieg“ in die Geschichtsbücher ein. Der despektierliche Ausdruck ging vom Churer Stadtpfarrer Ulrich Campell aus, der die niederen Motive der Engadiner Bauern kritisierte. Vgl. zum „großen Fressen“ im Engadin und Campells pastoraler Kritik Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 160 f.

²⁷⁴ Vgl. ebd.

²⁷⁵ Vgl. ebd.

²⁷⁶ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 68 f.

den, trieb die politische Führungsriege vorsorglich in die Flucht. Dass ein Großteil der regierenden Eliten aus Angst vor einer Verurteilung in benachbarte Herrschaftsgebiete floh, wirkte sich jeweils befriedend auf die sozialen Konflikte aus, die zum Fähnli- und Fährli-Lauf geführt hatten. Mit den „großen Herren“ waren diejenigen für eine gewisse Zeit außer Landes oder, falls sie nicht die Flucht ergriffen, zur Untätigkeit verdammt, die im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen standen. Die pazifizierende Wirkung des *Bündner Fährli-Laufs* lässt sich an zwei Fällen exemplarisch darlegen: 1573 beendeten die „Fährli“ mit ihrer Intervention die lange währende Auseinandersetzung zwischen dem Beitag, Johann von Planta, Baptista von Salis und den reformierten Pfarrern.²⁷⁷ Mit der Vertreibung eines Großteils der Bündner Führungsriege und der Hinrichtung Plantas entschieden sie nicht nur die Auseinandersetzungen zwischen den unterschiedlichen Elitegruppierungen, sie sorgten auch dafür, dass der Konflikt mit politischen Mitteln gelöst wurde. Planta wurde zur Enttäuschung der reformierten Pfarrer verurteilt, weil er sich mit Hilfe einer fremden Autorität, dem Papst, „zum Herrn machen“ wollte, und nicht weil er, so die Argumentation der Pfarrer, als Handlanger des Papsts gegen die Reformierten in den Drei Bünden vorgehen wollte.²⁷⁸ Die „Fährli“ deuteten das Verhalten Plantas nicht als religiöses Problem, sondern als politisches und unterbanden dadurch jegliche konfessionelle Aufladung des Konflikts. Temporäre friedensstiftende Effekte zeitigte auch der Fährli-Lauf von 1607: Indem die „Fährli“ Salis und Guler, die Protagonisten im Streit um das venezianische Bündnis, vertrieben und deren schärfsten Widersacher aus der Spanierpartei hinrichteten, beendeten sie die Kämpfe zwischen den beiden rivalisierenden Fraktionen, die das Miteinander in den Drei Bünden in Gefahr gebracht hatten. Die wohl einflussreichsten Politiker des Landes, Salis und Guler, geschwächt, ihre Herausforderer gerichtet – der politische Konflikt war fürs Erste befriedet.²⁷⁹ Fährli-Läufe wirkten insofern friedensstiftend in einer Gesellschaft in der Zerstreuung, als durch die Intervention der „Fährli“ in das Machtspiel der Drei Bünde eine weitere Eskalation der Konflikte zwischen den Streitparteien verhindert wurde. Fährli-Läufe machten politische Lösungen von gesellschaftlichen Konflikten möglich, noch bevor diese zu einer umfassenden Fehde eskalierten.

Fähnliilüpfle boten zugleich anderen, weniger prominenten Männern eine Gelegenheit, zu einer Art Ruhm zu gelangen. Für einen Zeitraum von mehreren Monaten beherrschten die „Fähnli“ das politische Geschehen, und mit ihnen all jene, die nicht zu den politisch Privilegierten gehörten. Leute, denen es sonst nicht zustand, unter die Sprechenden gezählt zu werden, konnten im

²⁷⁷ Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 172 f.

²⁷⁸ StAGR, B 707/3, Dok. Nr. 7, Blatt 3.

²⁷⁹ Erst zehn Jahre später sollte der Konflikt neu aufleben. Dabei würde auch der rehabilitierte Herkules von Salis eine wichtige Rolle spielen.

Rahmen eines Fähnliulufs ihre Meinung äußern, ihre Vorschläge einbringen, mit auswärtigen Gesandten und Mediatoren korrespondieren, politische und rechtliche Fragen der Drei Bünde beraten und entscheiden. Mehr noch, über die Fähnliulufe gelangten sie in eine Position des Richters oder Aufsehers eines Strafgerichts, die es ihnen gestattete, an der Bestrafung der „großen Herren“ mitzuwirken, Anklage gegen Männer zu erheben, gegen die sie im Normalfall wenig in der Hand hatten. Dass sich etwa gerade die Bauern aus Rhäzüns 1572 lautstark für eine harte Bestrafung Johann von Plantas beim Strafgericht einsetzten, war kaum erstaunlich. Seit Jahren hatten sie sich gegen Plantas Pläne gewehrt, alte Herrschaftsrechte in Rhäzüns wiederherzustellen.

Wie sehr der Fähnliuluf gerade sozial und politisch marginalen Akteuren in den Drei Bünden Möglichkeiten eröffneten, sich hervorzutun und eine zumindest temporäre Führungsrolle zu übernehmen, wird ersichtlich, wenn man einen Blick auf die Namen der von den „Fähnli“ ernannten Richter und Kläger der Strafgerichte wirft.²⁸⁰ Besonders aufschlussreich ist dabei Anhorns Auflistung der im März 1607 ernannten Rechtsprecher: Bei den knapp 50 Richtern, die bei Chur über das Schicksal der „großen Herren“ befanden, handelte es sich nahezu ausschließlich um Männer, die aus Familien stammten, die nicht zur Oberschicht gehörten, die selten oder gar nie in den Ämterlisten der Drei Bünde auftauchten, die also keinen Zugang zu den höchsten Ämtern der Drei Bünde besaßen.²⁸¹ Über die beiden angesehenen und gebildeten Männer Herkules von Salis und Johannes Guler richteten Männer aus Familien, die zwar über Bürgerrechte in einer Gemeinde verfügten, aber nie einen Gouverneur oder Gesandten stellen konnten, lauter unerfahrene Leute, die entweder ohne politische Amtserfahrung waren oder aber ein (Dorf-) Amt besetzten, das politisch unbedeutend war.²⁸² Gleiches gilt für das wenige Monate später in Ilanz abgehaltene Revisionsgericht, das, im Unterscheid zum Gericht in Chur, weit milder urteilte.²⁸³ Unter den 50 gewählten Richtern befanden sich nur drei Männer, die aus dem „Herrenstand“ stammten und nur ganz wenige, die in einer Gemeinde ein politisches Amt besetzten. Im Rahmen eines Strafgerichts stiegen kurzzeitig politisch unerfahrene Männer aus politisch und sozial marginalen Familien zu Richtern über die reichsten und mächtigsten „Herren“ des Landes auf.²⁸⁴

²⁸⁰ Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 155–211.

²⁸¹ Die Namen der Richter finden sich in Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 31 f. Diejenigen des Grauen Bunds fehlen.

²⁸² Die wenigen Richter, die bereits ein Amt inne hatten, kamen aus Gemeinden, die politisch einflusslos waren.

²⁸³ Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 164 f.

²⁸⁴ Ebd., S. 32.

Die Dominanz von jungen, politisch unerfahren Männern aus zweitrangigen Familien hatte unter anderem mit der Präsenz der „Fähnli“, der gemeindlichen Kriegerhaufen, zu tun, aus deren Reihen die Richter, Kläger und Aufseher zum großen Teil gewählt wurden. So setzten sich die „Fähnli“, wie schon angedeutet, vor allem aus den Knabenschaften zusammen, aus Verbänden unverheirateter, meist junger Männer, die zwar politische Rechte besaßen, aber aufgrund ihres Junggesellendaseins (noch) nicht institutionell gebunden waren. Für die Knabenschaft, die, wie Padrutt gezeigt hat, zunächst vor allem eine Gruppe zur Erlangung von Prestige war, boten sich Fähnliilüpfе dazu an, „einen Waffengang zu tun“ und sich „als die Überlegenen und Stärkeren zu erweisen“.²⁸⁵ Im Rahmen eines Fähnliilüpfс sammelten sie das für ihren Status innerhalb der Gruppe unverzichtbare kriegerische Prestige.²⁸⁶ Fähnliilüpfе eröffneten den Burschen aus den Gemeinden aber noch eine ganz andere Möglichkeit als die der kriegerischen Ertüchtigung. Bei einem Fähnliilüpf konnten sie etwas tun, was sonst ausschließlich den „Herren“, den verheirateten Männern des Dorfes oder der Gemeinde, die Vorsteher eines Haushalts waren, vorbehalten blieb: beraten und entscheiden, urteilen und richten. Jüngere, aufstrebende Männer, so ließe sich sagen, sammelten bei Fähnliilüpfen elementare Erfahrungen in politischem und richterlichem *decision-making*. Der soziale Statuswechsel, wie er durch den Fähnliilüpf möglich wurde, blieb allerdings zeitlich limitiert: Der durch den Fähnliilüpf in Gang gebrachte Kreislauf der sozialen Elemente, der sozial und politisch marginale Akteure in die Position brachte, für die Drei Bünde zu entscheiden und zu richten, kam mit der Auflösung des Stragerichtс wieder an sein Ende. Mit der Revision der Urteile durch ein Folgericht kehrte der Großteil der geflohenen und verurteilten Eliten wieder heim und nahm wieder denjenigen Platz im sozialen Gefüge ein, den er vor dem Fähnliilüpf inne gehabt hatte. Monate nach dem ersten Fähnliilüpf und ihrer Entmachtung und Vertreibung durch die „Fähnli“ übernahmen sie wieder die politische Kontrolle über die Drei Bünde. Die zu Richtern über „Herren“ avancierten Männer wie „Caspar Andreas und Michel Ackala“ wurden wieder zu dem, was sie vorher waren: gewöhnlich. Sie verschwanden von der Bühne der Geschichte.

Dass Fähnliilüpfе aber auch ein Vehikel des sozialen Aufstiegs sein konnten, legen die von Johannes Fabricius, Rektor der Großmünsterschule zu Zürich, bei seiner Visitation in den Drei Bünden gemachten Beobachtungen über die Ereignisse des Engadiner Fähnliilüpfс von 1565 nahe. In einem an

²⁸⁵ Padrutt, *Staat und Krieg im Alten Bünden*, S. 252. „In ihren bündischen Verbänden – den Knabenschaften – kämpfen sie um Beute, um Grenzen von Weideplätzen, aber auch bloß um ihre überschäumenden Kräfte zu bestätigen und sich als die Überlegenen und Stärkeren zu erweisen.“ (Ebd., S. 244 f.)

²⁸⁶ Vgl. ebd., S. 252.

Heinrich Bullinger adressierten Brief berichtet Fabricius von den schändlichen Umtrieben der Engadiner Jungmänner, davon, wie diese die Gunst der Stunde nutzten, um ihre gewählten Landammänner abzusetzen und durch neue, junge und unerfahrene Männer aus den Dörfern zu ersetzen:

In den Gerichten verstossend sy [die Fähnli; S.L.] von den Ämpteren alle die, so inen verdaacht der pension halb, und sind yetz vyl jung amman worden hin und wider, die ir läbenlang weder des gerichts noch raadts gseyen sind.²⁸⁷

Die „Fähnli“ hätten jeden, der verdächtigt wurde, heimlich Pensionen bezogen zu haben, von seinem Amt enthoben und an seine Stelle Männer gesetzt, die noch nie in ihrem Leben ein Amt besetzt hätten. „In dem allem“, schreibt Fabricius in einem seiner weiteren Briefe an Bullinger über die Führungsrolle politisch aufstrebender Männer, „ist der rädlifürer der senex; der anderen sind der meerteyl jung, deren vyl ir lebtag nie ze tagen gesessen.“²⁸⁸ Strafgerichte waren Wege, um unliebsame, seit Jahren an der Spitze einer Gemeinde stehende Amtsmänner aus dem Amt zu jagen, ein Mittel für politisch ambitionierte Jungmänner, die alten etablierten „Herren“ des Dorfes zu verstoßen. In diesem Sinn trugen Strafgerichte immer auch zu einer sozialen Dynamik bei, die jüngeren, unerfahrenen und weniger einflussreichen Männern den gesellschaftlichen Aufstieg ermöglichte. Dass viele der ganz „großen Herren“ Graubündens in ganz jungen Jahren bereits in Amt und Würden kamen – Johannes Guler wurde mit 20 Jahren zum Davoser Landschreiber erkoren, Herkules von Salis mit 25 Jahren zum Podestà von Tirano, Rudolf Planta von Zernez kam 1590 als Zwanzigjähriger als Landeshauptmann ins Veltlin, sein Verwandter Thomas wurde mit 29 Jahren zum Churer Bischof gewählt – hatte unter anderem mit der durch Praktiken wie Fähnliwurf und Strafgericht ausgelösten sozialen Dynamik zu tun. Fähnliwurf und Strafgericht, so das Fazit, ließen neue Aspiranten für politische Aufgaben aufsteigen, sie schufen die Bedingungen dafür, dass „Rädlifürer“ später womöglich einmal selber zu „Herren“ avancieren, dass junge, aufstiegswillige Männer, kleine Hanseln, einmal „große Hansen“ werden konnten.

Den etablierten Politikern wie 1565 vorzuwerfen, sie würden heimlich Pensionen und Geschenke, „miet“ und „gaben“ annehmen, wie es zeitgenössisch hieß sowie „prattizieren“, also Wahlen und Entscheidungen mit Bestechungsgeldern beeinflussen, erwies sich als wirksames Mittel, unliebsame Gegner zu brandmarken. Der Vorwurf der heimlichen Geld- und Geschenkannahmen sowie der verdeckten Beeinflussung von Wahlen, wie er in den Anklagepunkten gegen die „Herren“ bei Strafgerichten immer wieder gemacht wird, war dabei nicht nur deshalb effektiv, weil damit der Verdacht

²⁸⁷ Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündner*, Bd. 2, S. 610 (Brief Nr. 698).

²⁸⁸ Ebd., S. 250 f.

einherging, sich auf Kosten der „Gemeinen“ zu bereichern. Wie Groebner in seinem Buch über amtliche Schenkpraktiken dargelegt hat, war mit Begriffen wie „miet“ oder „prattizieren“ ein besonderes Gefahrenpotential verbunden.²⁸⁹ Als „dunkle[s] und verborgene[s] Gegenstück zur demonstrativ öffentlichen Gabe“, so schreibt er hinsichtlich der negativen Konnotation „heimlich“, also ohne legitimierendes Publikum getätigter Gaben, evozierten Begriffe wie „miet“ und „prattick“ Bilder von Unzucht und Verrat, von Lüge, sexueller Inversion, von Wucher, Bestechung und Simonie.²⁹⁰ Sie stünden in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, so Groebner weiter, für die böse Belohnung des Judas, die negative, korrumpierende Gabe, für die unsichtbaren Gelder, die die Magistraten angeblich oder tatsächlich angenommen hätten.²⁹¹ Wer der Annahme und Vergabe von *miet* und *gaben*, von geheimen Pensionenzahlungen oder Geschenken beschuldigt wurde, hantierte mit unsichtbaren, sprich: verräterischen und befleckenden Geschenken. Er galt als Verräter und Betrüger, der mit seinen Lügen und Vorspiegelungen Uneinigkeit und Zwietracht säte. Als politische Schlagwörter, um politische Gegner zu brandmarken, tauchten die Begriffe *miet* und *prattizieren* bei Strafgerichten häufig auf. Denn wer verdächtigt wurde, mit verbotenen Gaben zu hantieren, musste mit harten Sanktionen rechnen. Für diejenigen, die wie im Engadin 1565 anstelle der verurteilten „Pensionäre“ ins Amt gelangten, barg der Einsatz politischer Schlagworte wie *miet* und *prattizieren* im Kampf gegen unliebsame politische Gegner allerdings auch Gefahren. Da sie nun selber hohe Ämter besetzten, gerieten auch sie bald in Verdacht, mit unsichtbaren Geschenken und Geldern zu hantieren. Indem sie jüngeren Männern längerfristig den gesellschaftlichen Aufstieg ermöglichten, sorgten die Fähnliilüpfе jeweils für eine Teilerneuerung der sozialen Ordnung. Dass viele dieser aufstiegswilligen Männer später selber zu „großen Herren“ und von einem Strafgericht verurteilt wurden, spricht dabei nicht *gegen*, sondern *für* das Funktionieren einer Gesellschaft in der Zerstreuung: Über Praktiken wie Fähnliilüpf und Strafgericht dynamisiert sie sich in regelmäßigen Abständen von Neuem und verhindert damit, dass sich die sozialen Gegensätze stabilisieren und verhärten.

Fähnliilüpfе und Strafgerichte übten nicht immer eine solche befriedende und integrative Wirkung aus. Um 1620, in einer Zeit wachsender Spannungen zwischen den politischen Faktionen, sollten sie als Brandbeschleuniger in einem Konflikt funktionieren, der später einmal als *Bündner Wirren* in die

²⁸⁹ Vgl. Groebner, *Gefährliche Geschenke*, hier vor allem S. 129–135.

²⁹⁰ Ders., *Flüssige Gaben und die Hände der Stadt*, S. 22.

²⁹¹ Ders., *Gefährliche Geschenke*, S. 129f. Siehe auch ders., *Angebote, die man nicht ablehnen kann*, S. 176–181.

Geschichtsbücher eingehen sollte. Das erstmals unter der Leitung geistlicher Akteure abgehaltene, äußerst brutal und kompromisslos agierende Strafgericht von 1618/19 führte zu einer tiefgreifenden – und nachhaltigen – Enttabuisierung. Fähnzilupf und Strafgericht, so zeigt sich im nachfolgenden Kapitel, würden fortan nicht mehr die Befriedung des Anderen zum Ziel haben, sondern dessen immerwährenden Ausschluss aus der Gemeinschaft.

V. 1618–1621: Herrschaft der Propheten

„In der Rede der Propheten ruht vielleicht im Keim die Rede der Macht,
und hinter den schwärmerischen Zügen des Menschenführers,
der den Wunsch den Menschen ausspricht,
verbirgt sich vielleicht die stumme Gestalt des Despoten.“
Clastres, Society against the State, S. 209.

In einem Krieg, in dem der einzige Sieg, der zählt – der finale Sieg –, logisch so unerreichbar war wie er andererseits als phantastische Antriebskraft unverzichtbar blieb, musste es früher oder später zur großen Katastrophe kommen. Anders gesagt: Die Katastrophe, die sich aus Sicht der Bündner in Bormio Ende Oktober 1621 zutragen sollte, hatte sich angesichts des Heiligen Krieges, den eine Gruppe radikaler Prediger wenige Jahre zuvor ausgerufen hatte, seit Längerem angebahnt, sie war am Ende unausweichlich. Die Verhandlungen der Bündner Delegierten mit Vertretern der spanischen Krone und Österreichs über eine Rückgabe des Veltlins waren noch in vollem Gange, als einige militante reformierte Prediger, darunter Jörg Jenatsch, Stephan Gabriel, Caspar Alexius, Johann à Porta, Blasius Alexander, Conrad Buol und Bonaventura Toutsch, auf dem Höhepunkt ihrer politischen Macht stehend, Anfang Oktober 1621 damit begannen, in den Drei Bünden Krieger für einen Feldzug gegen den in Bormio lagernden Feind, gegen die „Spanier“ zu mobilisieren.¹ Schreckliches war aus ihrer Sicht zuvor im Veltlin geschehen, ein Unrecht, das es zu sühnen galt, das man rächen musste: der *Veltliner Mord*.

Etwas mehr als ein Jahr war vergangen, seit sich Teile der Bevölkerung im Veltlin unter der Führung einiger lokaler Adliger und gebilligt durch Spanien und Österreich gegen die Bündner Herrschaft erhoben hatten.² Neben den Gouverneuren und Podestaten, die aus dem Veltlin vertrieben wurden,

¹ Zu den Kriegsvorbereitungen der Prediger vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 206 f.

² Zum *Veltliner Mord* vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 202–204; Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, S. 153–160, sowie Wendland, *Vom Nutzen der Pässe und der Gefährdung der Seelen*, S. 111 f. Siehe auch Besta, Enrico, *Storia della Valtellina e della Val Chiavenna*, Bd. 1, *Dalle Origini alla Occupazione Grigiona*, Milano 1955.

beginnen die Aufständischen unter der Führung von Ritter Giacomo Robustelli in der Nacht vom 18. auf den 19. Juli 1620 ein Blutbad an der reformierten Veltliner Minderheit des Tals. An die 600 Menschen fielen dem vier Tage andauernden, von der katholischen Lokalbevölkerung geduldeten Massaker zum Opfer. Gleichzeitig wurden reformierte Kirchen zerstört, Kirchengüter verbrannt und Leichen geschändet. Nur wenige, darunter besagter Jörg Jenatsch, der seit einigen Monaten in Berbenno im Veltlin als Dorfpfarrer amtierte, entkamen dem als *Veltliner Mord* bekannt gewordenen Treiben. Die Flüchtenden mussten in den reformierten Städten der Eidgenossenschaft Schutz und Schirm suchen. Nicht genug des Unheils: Drei Tage nach den tragischen Ereignissen im Veltlin, die europaweit für großes Aufsehen sorgten, besetzten österreichische Truppen das Münstertal, um eine für sie strategisch wichtige Passverbindung zwischen Österreich und Spanisch-Mailand zu sichern.³ Im Veltlin rückten spanische Truppen ein, um die Wege entlang der Adda unter ihre Kontrolle zu bringen. Vergeblich versuchten die Bündner in den darauffolgenden Wochen, die Gebiete zurückzuerobern. Aufgrund der Bedenken der katholischen Gemeinden des Grauen Bunds und des Gotteshausbunds, an der aus ihrer Sicht religiös motivierten Mission zur Wiedererlangung des Veltlins teilzunehmen, schien ein schnelles, koordiniertes Eingreifen unmöglich.⁴ Schlimmer noch, ein Kriegszug der reformierten Berner, Zürcher und Bündner endete, nachdem er von den katholischen Inner-schweizern sabotiert worden war, in einem Fiasko: Der Kriegerhaufen, der auf seinem Weg nach Bormio zunächst Tage lang nur geplündert und gebrandschatzt hatte, musste bei Tirano eine empfindliche Niederlage einstecken.⁵ Ein Jahr später, im Oktober 1621, waren es schließlich die Prediger, die einen neuerlichen Versuch starten sollten, das unter spanische Kontrolle geratene Veltlin zurückzuerobern. Sie wollten endlich Rache nehmen für das in den Julinächten 1620 vergossene Blut, für das an den Glaubensbrüdern begangene Unrecht. Dafür rekrutierten Jenatsch und seine Gefährten Anfang Oktober im ganzen Land Sympathisanten.

Dass es überhaupt zum *Veltliner Mord* kommen konnte, daran trugen auch die reformierten Prediger eine Mitschuld.⁶ Mit ihrem biblisch gerecht-

³ Vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 203 f.

⁴ Vgl. zu den Kriegszügen ins Veltlin unmittelbar nach dem Aufstand der Untertanen Planta, *Geschichte von Graubünden*, S. 221–225, sowie Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 204–207.

⁵ Vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 204 f. Die Gegner des Feldzugs bezeichneten das Unternehmen aufgrund der angeblichen religiösen Motivik als „Kelchkrieg“. Vgl. Zinsli, Philipp, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, 2 Bde., Bd. 2, Zürich 1909, hier Gedicht Nr. 23, S. 80–84.

⁶ Die deutsche Geschichtsschreibung erinnert den Aufstand als „Veltliner Mord“. Die italienische Geschichtsschreibung nennt ihn „Sacro Macello“, das Heilige Schlachten, womit die religiöse Motivik der Ereignisse betont wird. Die Bezeichnung geht auf

fertigten Terror, den sie nach 1618 als Kampfmittel gegen die „Spanier“ im Land richteten, hatten die reformierten Prediger um Jenatsch den Aufstand im Veltlin vom Juli 1620 maßgeblich mit begünstigt. Angefangen hatte dabei alles mit dem skandalträchtigen, von den radikalen Predigern initiierten Strafgericht zu Thusis, welches unter ihrer Federführung 1618 nicht nur etliche führende Vertreter der Spanierpartei zum Tode verurteilte, sondern auch einzelne Exponenten der geistlichen und weltlichen Elite des Veltlins, darunter der im Veltlin hoch angesehene Erzpriester von Sondrio, Nicolò Rusca.⁷ Rusca, der aufgrund seines Widerstands gegen die Errichtung einer reformierten Bündner Lateinschule in Sondrio zur Identifikationsfigur für die katholischen Untertanen und zugleich zum persönlichen Feind der radikalen Bündner Prädikanten avanciert war, wurde unter dem Vorwand, an einer spanischen Verschwörung beteiligt gewesen zu sein, gefoltert und später geköpft. Das *Thusner Strafgericht*, das aufgrund der Beteiligung der reformierten Prediger und des brutalen Vorgehens hohe Wellen schlug, steigerte nicht nur die ohnehin schon weitverbreitete Unzufriedenheit der katholischen Veltliner gegenüber den Bündner Oberherren. Es machte sich mit den Verurteilten Giacomo Robustelli und den Gebrüdern Pompejus und Rudolf von Planta zudem auch jene Männer zu Hauptfeinden, die später als Organisatoren und Beförderer des Aufstands auftreten sollten.⁸ Für Robustelli, einen Neffen Rudolf von Plantas, der vor dem Strafgericht ins Veltlin geflohen war und der enge Beziehungen zu Österreich und Spanien pflegte, war es ein Leichtes, nach 1618 Unterstützung bei der aufgebrachten lokalen Talbevölkerung für seine gewaltsamen Umsturzpläne zu finden. Die von Robustelli und seinen Gefolgsleuten in die Tat umgesetzten Pläne zur Vertreibung der Bündner Magistraten versprachen aus Sicht der verbitterten Veltliner die Lösung eines seit Jahrzehnten schwelenden Zwistes: zwischen der von den Bündnern ökonomisch und religiös privilegierten reformierten Minderheit und der sich benachteiligt fühlenden großen katholischen Mehrheit. Im Windschatten der

Cesare Cantù zurück. Er bezieht sich dabei auf zeitgenössische Beobachter und Kommentatoren, die behaupteten, durch den Aufstand seien Religion und Freiheit des Veltlins gerettet worden. Vgl. ders., *Il Sacro Macello di Valtellina*, Firenze 1853. Ursache des Aufstands waren aber weniger religiöse Unterschiede, sondern vielmehr sich seit vielen Jahren akzentuierende soziale, politische und ökonomische Spannungen zwischen Untertanen und Bündner Herren bzw. der von den Bündner Obrigkeiten protegierten und privilegierten reformierten Veltliner Minderheit, die im weiteren Verlauf der Entwicklung mehr und mehr eine religiöse Aufladung erfuhren.

⁷ Vorausgegangen war dem Strafgericht ein von den Predigern initiiertes Fähnliupf im Engadin. Zum *Thusner Strafgericht* von 1618/19 vgl. vorerst Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 198–202, sowie Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 43–61.

⁸ Das *Thusner Strafgericht* stellte einen Tabubruch dar. Zum ersten Mal überhaupt beteiligten sich religiöse Akteure an einem weltlichen Gericht und wirkten als Aufseher, als geistliche „Censoren“, wie die Prediger ihre Rolle definierten, an der Verurteilung und Hinrichtung von Angeklagten mit.

Aufständischen um Robustelli hatten daher viele Veltliner in der Nacht vom 18. auf den 19. Juni 1620 nur allzu bereitwillig die Chance ergriffen, die unbeliebten Reformierten zu schädigen und den Streit ein für alle mal zu entscheiden. Die Gegenleistung, die Robustelli verlangte, war eine billige: die Duldung eines neuen Herren. Robustelli wurde von Spanien zum neuen Statthalter des Veltlins erkoren.

Das *Thusner Strafgericht* riss innerhalb Graubündens tiefe gesellschaftliche Gräben auf. Die Spannungen zwischen „Venezianern“ und „Spaniern“ im Land, die durch die Bündnisverhandlungen von 1613/16 aktiviert worden waren, eskalierten.⁹ Mehrere, hintereinander abgehaltene Strafgerichte (Chur 1619, Davos 1619) gingen willkürlich und mit größter Brutalität gegen den politischen Gegner vor, gewalttätige Übergriffe auf Sympathisanten der jeweiligen Gegenpartei häuften sich. Die Zeit nach dem Strafgericht von 1618 war gekennzeichnet von wachsender Gewalt zwischen den politischen Fraktionen, von der Eskalation des wechselseitigen Terrors und von zunehmendem politisch-religiösen Hass, der von beiden Seiten in einer beispiellosen Flut an Druckschriften – zwischen 1618 und 1623 erschienen in den Drei Bünden an die 100 gedruckte polemisch-satirische Lieder, Gedichte und Pamphlete – kultiviert wurde.¹⁰ Der anfänglich banale innenpolitische Konflikt weitete sich nach 1618 mehr und mehr zum Bürgerkrieg aus.

Im Sommer 1621 allerdings, nach drei Jahren der politisch-religiösen Polarisierung und unter widrigen Umständen, wagten die noch übriggebliebenen besonnenen Kräfte im Land einen letzten Versuch, den Konflikt mit den Mitteln des Aushandelns und des Ausgleichs zu lösen.¹¹ Angesichts der bevorstehenden Spaltung der Drei Bünde – der mehrheitlich katholische Graue Bund unter der Führung der Spanierpartei hatte bereits versucht, einen Separatfrieden mit Spanien zu schließen, was faktisch die Auflösung der Drei Bünde zur

⁹ Zur Eskalation der Spannungen zwischen den beiden politischen Fraktionen nach dem Strafgericht zu Thusis von 1618/19, die in die temporäre Auflösung der Drei Bünde mündete, vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 199–204; Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 75–119; Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 62–126.

¹⁰ Zwischen den Kontrahenten entbrannte nach 1618 ein „literarischer Krieg“ (Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 36), ein im Medium des Drucks ausgetragener Kampf um die Deutungshoheit über das Geschehen, der maßgeblich zur Verschärfung der Auseinandersetzung auf der Handlungsebene beitrug. Vgl. zu den Rückkoppelungseffekten zwischen Konflikt und Erzählung Liniger, *Anleitung zum Bürgerkrieg*. Unter den Druckschriften waren Gedichte und Lieder, die als Einblattdrucke zirkulierten, sowie umfangreiche, in mehreren Auflagen gedruckte Flugschriften. Vgl. die beiden Bände von Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, sowie Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt (Hg.), *Flugschriftensammlung Gustav Freytag. Vollständige Widergabe der 6265 Flugschriften aus dem 15.–17. Jahrhundert sowie des Katalogs von Paul Hohenemser auf Mikrofiche*. Mikrofiche-Edition, Frankfurt a.M. 1980–1981.

¹¹ Vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 204 f.

Folge gehabt hätte – hatten sich führende Politiker aller drei Bünde unter dem Vorsitz der Bundshäupter zusammengeschlossen, um mit den Großmächten Österreich und Spanien eine Lösung zu finden.¹² Im österreichischen Imst versuchten sie einen Friedensvertrag auszuarbeiten, um die angespannte Situation im eigenen Land zu beruhigen und den drohenden religiösen Bürgerkrieg, das Auseinanderfallen der Drei Bünde zu verhindern. Ihre Mühen blieben jedoch vergeblich, das überstürzte Vorgehen der militanten reformierten Predigerkrieger machte jegliche Möglichkeit einer Versöhnung zunichte.

Die Zeiten des Handelns und Vermittelns, der Versöhnung, davon waren die radikalen Prediger, die sich Anfang Oktober 1621 im Engadin versammelten, fest überzeugt, waren längst vorbei. Gekommen war die Zeit der Tat, jener finale Augenblick, um das Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen. Die „Gutgesinnten“, wie sich die Prediger und ihre Gesinnungsgenossen selbst nannten, hatten sich zusammengefunden, um in die vermeintlich alles entscheidende Schlacht gegen Spanien zu ziehen. Dass beim bevorstehenden Kriegszug ins Veltlin mehr auf dem Spiel stehen würde, als bloß die besetzten Untertanengebiete wiederzuerlangen, lässt sich anhand eines handschriftlichen Traktats belegen, das der junge Pastor Daniel Anhorn am Vorabend des Feldzugs verfasste.¹³ Wie der Gefährte der militanten Prediger in der an seine Obrigkeit gerichteten Schrift, in der er das geplante Vorhaben seiner Gesinnungsgenossen rechtfertigte, betonte, ging es bei der *Recuperierung des Lands Vältlin und Graffschafft Wurmb*s ums Ganze. Vom Kriegszug, so gab Anhorn in seinem Schreiben, halb politischer Ratgeber, halb prophetischer Text, zu verstehen, hänge nichts weniger als die Rettung des Bündner Gottesvolkes ab, die Befreiung der Drei Bünde vom babylonischen Joch der katholischen Könige.¹⁴ Beim Zug ins Veltlin handele es sich, so Anhorn, um den endzeitlichen Kampf gegen den diabolischen Erzfeind Spanien. Es gelte, das auserwählte Bündner Volk zu befreien und ins Gelobte Land zurückzuführen.¹⁵

Dass es mit solch einem (End-) Gegner, dem spanischen Antichristen, keinen Frieden geben würde, dessen war sich auch Jörg Jenatsch bewusst, dieser andere Heilsprophet im Bunde. Aus seiner Sicht gab es keinen Spielraum für Verhandlungen mehr: „Nunmehr ist die Stunde der Entscheidung gekommen“, schrieb er bereits 1619 in einem Brief an seinen alten Jugendfreund

¹² Vgl. ebd., S. 205.

¹³ *Vertraulicher Discurs an die Herren Grisonen, in alter freier hoher Rhetia, gestellt durch Lucium Brittannum Redivivum im Jar 1621, Information zu Recuperierung des Landts Veltlins und Graffschafft Wurmb*s. Das handschriftliche Traktat befindet sich in KaBiSG, VAD, Mss. 219, mit einer Kopie in Mss. 233.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. Anhorn gerierte sich als Heilsprophet und versprach seinen Gefährten im Falle eines Sieges Erlösung.

und Vertrauten Jakob Ruinelli, den er später wie so viele seiner ehemaligen Gefährten zum politischen Feind erklären sollte, über seine Gründe, in den Heiligen Krieg gegen die „Spanier“ zu ziehen, resolut,

die Kirche ist in Gefahr, das Vaterland bedroht, und die Gutgesinnten sind gefährdet [...] Es geht um Christus und die Kirche, unsere gemeinsame Sache, für die wir einmal Rechenschaft ablegen werden. [...]. Es ist Zeit zu handeln! Bis jetzt war der Kampf leicht, nun aber werden unsere Taten im Feuer geläutert.¹⁶

Die sich zur endzeitlichen Schlacht rüstenden „Gutgesinnten“ begründeten ihr Handeln mit den Erfordernissen der Situation, mit der begrenzten Zeit: Angesichts des knappen Zeithorizonts, so Jenatsch, bleibe ihnen nichts anderes übrig, als in Aktion zu treten, als loszuschlagen und in den Krieg zu ziehen. „Es ist Zeit zu handeln!“, rief Jenatsch aus, der sich selbst und seine Mitkämpfer als Nachfahren der biblischen Propheten sah, die von Gott gesandt wurden, um das auserwählte Volk von den babylonischen Königen zu befreien.¹⁷ Das Seelenheil aller reformierten Bündner sei sonst in Gefahr. Unter solchen Bedingungen konnten Verhandlungen mit den „Spaniern“ letztlich nur eines sein: Zeitvergeudung, ein Werk von Ungläubigen, von „bösen“ Kräften in ihrem endzeitlichen Kampf gegen das „Gute“ und die „Gutgesinnten“¹⁸ und ihrem Versuch, die Auserwählten davon abzuhalten, erlöst zu werden.

Rund 6.000 Bewaffnete waren dem Aufruf der Prediger gefolgt und hatten sich auf ihr Geheiß hin im Oktober im Engadin, der agitatorischen Hochburg der radikalen Pastoren, versammelt, um in die finale, vermeintlich alles entscheidende Schlacht gegen die „Spanier“ zu ziehen.¹⁹ Die auf radikale Beschleunigung der Ereignisse dringenden Prediger hatten ihr Ziel erreicht, nun würde es kein Zurück mehr geben. Trotz mahnender Worte der Bundshäupter, trotz der Aufforderung, sich ruhig zu verhalten und angesichts der laufenden Verhandlungen mit Österreich nichts zu riskieren, brach die von den Predigern angeführte Schar los, um den in Bormio verschanzten und mit modernen Artilleriewaffen ausgerüsteten spanischen Truppen entgegenzutreten. Die Schlacht war schnell entschieden: Nur dürftig mit Waffen und Proviant versorgt und schlecht geführt, musste der Bündner Kriegerhaufen

¹⁶ Der Brief von Jenatsch an Jakob Ruinelli vom 16. Mai 1619 findet sich in Pfister, Alexander (Hg.), *Jörg Jenatsch. Briefe 1614–1639* (hg. von der Jörg Jenatsch-Stiftung), Chur 1983, S. 60.

¹⁷ Ebd. Über ihre Bezugnahme auf außerweltliche Quellen zur Legitimierung ihres Handelns siehe weiter unten Kapitel V.2 sowie V.3.

¹⁸ So bezeichnete Jörg Jenatsch sich und seine Gefährten in einem Brief vom 16. Mai 1619. Der Brief findet sich in Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 60.

¹⁹ Vgl. zu den Kriegswerbungen im Engadin und dem Zug ins Veltlin bzw. nach Bormio Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 205–208.

nach kurzem Kampf kapitulieren.²⁰ Die „Gotteskrieger“ sahen sich gezwungen, die Flucht über die Berge ins Engadin zu ergreifen.

Das überstürzte Vorgehen der Prediger, ja ihr blinder Aktionismus, sollte schwerwiegende Konsequenzen haben. So endete das als „Wormserzug“ bekannt gewordene Kriegsunternehmen mit einer vernichtenden Niederlage. Österreich brach zudem aufgrund des aus seiner Sicht hinterhältigen Angriffs die Gespräche mit den bündnerischen Abgeordneten ab und befahl seinen Truppen, in Graubünden einzumarschieren. Zwei Wochen nach dem Rückzug der von den Predigern geführten Kriegerschar wurden die Drei Bünde von drei Seiten her angegriffen.²¹ Vom Comersee aus drang der mailändische Herzog von Feria mit spanischen Söldnern ins Bergell vor und verwüstete das Tal. Dabei nahm er mit Chiavenna die letzte verbliebene Vogtei der Bündner ein. Die österreichischen Truppen unter Oberst Baldiron griffen mit 8.000 Mann das Unterengadin an, von wo aus sie schließlich ins benachbarte Prättigau marschierten und die Davoser und Prättigauer zur Auslieferung ihrer Waffen zwangen. Am 22. November erreichten sie schließlich die Stadt Chur. Innerhalb weniger Wochen hatten also Österreich und Spanien die direkte Kontrolle über den Zehngerichtenbund übernommen und die beiden verbleibenden Bünde ihren Bestimmungen unterworfen.²² Alle reformierten Prediger wurden des Gebiets der Drei Bünde verwiesen und durch Kapuziner ersetzt, die Ausübung des evangelischen Kultus und das Lesen evangelischer Bücher verboten, der Besuch der katholischen Messe und die Kindertaufe zur Pflicht erklärt.

Das eigenmächtige Verhalten der radikalen Prediger hatte dem „Vaterland“ nicht die erhoffte Rettung, nicht Heil und Erlösung gebracht, sondern Tod und Verwüstung, religiöse Entzweiung und Bedrückung. So war mit dem Einmarsch österreichischer und spanischer Truppen im November 1622 nicht nur das Schicksal der jungen Prädikanten besiegelt, die, entweder geflohen, gefangen genommen oder im Heiligen Krieg gefallen, wieder von der Bildfläche der Geschichte verschwanden, sondern auch das der Drei Bünde. Der als heilsrelevant ausgerufene Zug von 1621 markierte einen Wendepunkt im weiteren Verlauf der als *Bündner Wirren* in die Geschichtsbücher eingegangenen politisch-religiösen Auseinandersetzungen in den Bündner Al-

²⁰ Vgl. ebd., S.206 f.

²¹ Zur Besetzung der Drei Bünde durch österreichische und spanische Truppen im November 1622 vgl. ebd., S.207 f.

²² Münstertal, Unterengadin, Davos, das Prättigau, Schanfigg und Belfort wurden Österreich zugeschlagen, die beiden anderen Bünde zu österreichischen Militärprovinzen erklärt. Die acht Gemeinden aus dem Zehngerichtenbund und Davos hatten unmittelbar nach der Besetzung die von Österreich aufgezwungenen Artikel gutgeheißen. Zum Wormserzug und seinen unmittelbaren Folgen für die Drei Bünde siehe Planta, *Geschichte von Graubünden*, S.236–244.

pen.²³ Die Drei Bünde gerieten in den Sog der europäischen Religionskriege, in das Wüten des Dreißigjährigen Krieges.²⁴ Der Besetzung durch Österreich folgten zwei Jahrzehnte des Krieges und der politisch-religiösen Kämpfe auf dem und um das Gebiet der Drei Bünde zwischen den europäischen Großmächten Österreich, Spanien und Frankreich, die erst mit den Verträgen von Mailand im Jahr 1639 ein Ende nehmen sollten.²⁵ Die *Bündner Wirren*, einer der heißen Nebenschauplätze des Dreißigjährigen Krieges, brachten nie dagewesenes Leid in die Täler Graubündens: Krieg, Plünderung, Brandschatzung, religiöse Verfolgung, Hungersnöte und Pest kosteten zwischen 1618 und 1639 nicht nur fast einem Fünftel der Bevölkerung Graubündens das Leben, sie säten auch tiefes Misstrauen und Indifferenz zwischen den religiösen Gruppen.²⁶ Besonders in den gemischtkonfessionellen Gemeinden und Talschaften der Drei Bünde, dort, wo man vor dem Dreißigjährigen Krieg noch neben- und miteinander gelebt, ja sich sogar teilweise ineinander aufgelöst hatte, waren tiefe, auf Jahrzehnte hinaus spürbare gesellschaftliche Risse entstanden.²⁷ In diesen alpinen kulturellen Grenzregionen hatten die Menschen in einem langen, schmerzvollen Prozess wechselseitiger Radikalisierung lernen müssen, worin ihre „eigentliche“, von den anderen distinkte

²³ Einen ersten Überblick über den Verlauf der *Bündner Wirren* bietet Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 192–238. Siehe auch Ragaz, *Die Bündner Wirren*. Der Beginn des Konflikts wird von der Forschung meist um 1600 gesetzt; er endet mit dem Friedensvertrag mit Spanien 1639.

²⁴ Dies im Unterschied zur schweizerischen Eidgenossenschaft, die von den Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges verschont blieb. Siehe u.a. Maissen, *Geschichte der Schweiz*, S. 115–117.

²⁵ Vgl. zu den Religionskriegen zwischen den europäischen Großmächten nach 1622 auf dem Gebiet der Drei Bünde und dem Kampf ums Veltlin die maßgebliche Studie von Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*.

²⁶ Von den Verheerungen der Religionskriege und den Folgen des Dreißigjährigen Krieges für das Zusammenleben in den Drei Bünden berichtet Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*. Im Allgemeinen zum Wüten der Religionskriege in Europa siehe Burkhardt, *Der Dreißigjährige Krieg*; Arndt, *Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648*, sowie Schorn-Schütte, *Konfessionskriege und europäische Expansion*. Zur Akzentuierung religiöser Trennlinien infolge der *Bündner Wirren* vgl. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 206 f. Laut Pfister wurde die konfessionelle Leitdifferenz erst in den 1630er und 1640er Jahren zu einem dominanten sozialen Ordnungsmuster in den Drei Bünden: mit dem Erlass von Kirchen- (1628) und Synodalordnungen (1645) sowie der flächendeckenden Durchsetzung von Katechese und Kirchendisziplin auf reformierter Seite, der beginnenden Breitenwirkung der Kirchenreform um 1640 auf katholischer Seite. Vgl. ebd.

²⁷ In den 1630er und -40er Jahren kam es in den gemischtkonfessionellen Talgemeinden zu heftigen Konflikten zwischen den religiösen Gruppen. Gegenstand des Streits war u.a. die Frage nach der Aufteilung des Kirchenraums in Simultankirchen. Religiös aufgeladene Konflikte gab es in den Vier Dörfern, in Churwalden, Samnaun, Bivio und in Ortenstein. Sie strahlten auch auf den Gesamtverbund der Drei Bünde aus. Siehe u.a. Head, *Religious Coexistence and Confessional Conflict in the Vier Dörfer*.

Identität bestand. Sie mussten erfahren, wie sich bisher unmaßgebliche Unterschiede nun in angebliche Bruchlinien verwandelten, die quer durch bestehende Familien, Nachbarschaften und Dörfer verliefen. In den Drei Bünden, diesem komplexen gesellschaftlichen Gefüge, hatten bisher 52 unabhängige Talgemeinden trotz bestehender sozialer, politischer und kultureller Differenzen und trotz schwieriger Bedingungen in den Alpen ihr Zusammenleben zuverlässig ohne Zentralinstanz und ohne Staat organisiert. Nun gestaltete sich ein friedliches Mit- und Nebeneinander zunehmend schwierig. Aus dem getrennten Zusammenleben war ein getrenntes Nebeneinander geworden.

Das abschließende Hauptkapitel dieses Buches befasst sich mit den gesellschaftlichen Konflikten und Desintegrationsprozessen im Graubünden des frühen 17. Jahrhunderts und der Frage, wie es in einer Gesellschaft in der Zerstreuung zum religiösen Bürgerkrieg kommen konnte. Es widmet sich der Genese religiöser Konfliktlinien zur Zeit der *Bündner Wirren*, eines fast 40 Jahre andauernden Konflikts in den Bündner Alpen, der sich zunächst politisch ausprägt – durch Spannungen, die sich auf die Frage nach der außenpolitischen Orientierung der Drei Bünde zurückführen lassen –, aber im Verlauf seiner Entwicklung mehr und mehr eine religiöse Aufladung erfährt und sich schließlich als Rivalität zwischen den Religionen artikuliert. Wie und warum konnte es in den Drei Bünden, einer funktionierenden Gesellschaft in der Zerstreuung, zum konfessionell aufgeladenen Bürgerkrieg kommen? Wie konnte es geschehen, dass ein an und für sich unbedeutender innenpolitischer Konflikt zwischen Eliten schlussendlich als globaler Konflikt zwischen Konfessionen in die Mühlen der Weltpolitik, in die des Dreißigjährigen Krieges, geriet? Von den sozialen Desintegrationsprozessen in einer Gesellschaft in der Zerstreuung und den Faktoren, die diese Prozesse beschleunigen und verstetigen, soll im Folgenden die Rede sein.

In diesem Sinn soll es weder darum gehen, das komplexe Ereignisgeflecht der *Bündner Wirren* ein für alle mal zu entschlüsseln, aufzuzeigen, was genau, warum in welcher Reihenfolge in der Zeit zwischen 1600 und 1640, der von der Forschung festgelegten Zeitspanne, in Graubünden geschehen ist,²⁸ noch soll es um eine endgültige Klärung der Ursachen der *Bündner Wirren* gehen, also darum, ob es sich nun tatsächlich um einen Religionskonflikt gehandelt hat oder nicht, ob die gewaltsamen Auseinandersetzungen in den Drei Bünden im frühen 17. Jahrhundert also letztlich religiös, ökonomisch

²⁸ Bei den *Bündner Wirren* ließe sich zwar von einem einzigen langen Konflikt sprechen (1600–1640), wie es die historische Forschung gerne tut. Da der Konflikt aber immer wieder seine Gestalt und sein Aussehen ändert, lässt er sich nur schwer in eine lineare Konflikterzählung überführen. Um solche Zusammenhänge zu beschreiben, müsste man ein hinreichend komplexes Schichten- bzw. Phasenmodell entwerfen. Ein solches Unterfangen würde den Rahmen dieses Buches sprengen.

oder politisch motiviert waren. Eine solche Suche nach den Konfliktursachen scheint angesichts des jeweils willkürlich gesetzten Konfliktbeginns und der vielfältigen lokalen, regionalen und internationalen Spannungslagen, in die der Konflikt eingebettet ist, schwierig und nur wenig fruchtbar.²⁹ Im Folgenden soll es vielmehr um die Frage gehen, wie und warum in den Drei Bünden um 1620 religiöse Differenzlinien aktiviert und wirksam werden.³⁰ Im Gegensatz zu dominanten historischen Deutungsversuchen der *Bündner Wirren*, die konfessionelle Unterschiede im Nachgang der Reformation als ursächlich für den sozialen Konflikt und seine gewaltförmige Eskalation veranschlagen, wird hier die These vertreten, dass das Zerreißen des sozialen Bandes in den Drei Bünden, die Verhärtung von Differenz zu konträren Identitäten, erst *nachträglich* durch religiöse Unvereinbarkeit motiviert wird.³¹

Um zu rekonstruieren, wie Religion in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Graubünden zu einem dominanten Identifikations- und Unterscheidungsprinzip werden konnte, wird, wie bereits angedeutet, ein besonderes Augenmerk auf eine Gruppe sozial und politisch marginaler reformierter Prediger gelegt, die sich nach 1616 zunächst verbal, später gewaltsam gegen die empfundene Hegemonie der Spanierpartei im Land und gegen die befürchtete, damit verbundene wachsende Einflussnahme der katholischen Großmacht in den Bündner Tälern aufzulehnen begann.³² Ihr aktives Eingreifen in die Politik der Drei Bünde um 1618 sollte fatale Folgen haben: Mit ihrem biblisch-religiös gerechtfertigten Terror, den sie als Kampfmittel gegen die Anhänger

²⁹ So werden bei den *Bündner Wirren* Beginn und Ursachen von der Forschung unterschiedlich gesetzt: so u.a. im Bündnisentscheid von 1603, im Fähnliupf von 1607, in den sich akzentuierenden sozialen Spannungen zwischen „großen Herren“ und „gemeinem Mann“ seit dem späten 16. Jahrhundert, im eigensinnigen Verhalten geld- und prestigesüchtiger Eliten, im wilden „Faktionenwesen“, in den konfessionellen Verwerfungen im Nachgang der Reformation.

³⁰ Es geht in diesem Sinn um eine Kartierung sozialer Konfliktfelder, wie sie der Kulturwissenschaftler Albrecht Koschorke in seinen einschlägigen Arbeiten zur Konfliktsemantik vorgeschlagen hat. Vgl. ders., *Wie werden aus Spannungen Differenzen?*; ders., *Wie Bürgerkriege erzählt werden*, sowie ders., *Wahrheit und Erfindung*. Siehe auch Matala de Mazza, Ethel, *Unzivilisierte Kriege*.

³¹ Die *Bündner Wirren* sind von der Geschichtsschreibung als Konflikt gedeutet worden, der seine Ursachen in den seit der Reformation im frühen 16. Jahrhundert bestehenden religiösen Unterschieden hat. Vgl. etwa Ragaz, *Die Bündner Wirren*; Pieth, *Bündnergeschichte*; Stadler, *Das Zeitalter der Gegenreformation*; Im Hof, *Geschichte der Schweiz*, sowie Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*.

³² Das Kapitel konzentriert sich auf die Zeit zwischen den Bündnisverhandlungen mit Spanien von 1616 und dem tragischen *Wormserzug* von 1621. Die nachfolgenden Ereignisse – der Aufstand im Prättigau, die neuerliche Besetzung durch Österreich, die Verträge von Lindau und Mailand, der Einfall der Franzosen unter Rohan, der Verrat an Frankreich, der Sieg Spaniens, der endgültige Verlust des Veltlins etc. – sind nicht Gegenstand des Buches. Sie sind an anderer Stelle (u.a. in Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*) ausführlich erörtert und diskutiert worden.

Spaniens im Land zwischen 1618 und 1621 einsetzten, trugen sie maßgeblich zu einer Verschärfung der politischen Konflikte im Innern der Drei Bünde bei und manövrierten Graubünden in den religiösen Bürgerkrieg. Was im Jahr 1613 als gewöhnlicher Konflikt zwischen zwei politischen Elitefraktionen um die Frage nach der außenpolitischen Orientierung der Drei Bünde begann, erfuhr infolge des Eingreifens der militanten reformierten Prediger ins Politische nach 1618 mehr und mehr eine religiöse Aufladung und geriet schließlich in den 1620er Jahren als Konflikt zwischen den Konfessionen in die Mühlen der Weltpolitik. Ohne das aktive Eingreifen der radikalen Prediger, so die These, hätte der Konflikt zwischen Anhängern Venedigs und solchen Spaniens, ein Konflikt, der zunächst nur wenige, nämlich die politischen Eliten betraf, nicht das Potential zu einer solch dramatischen Entwicklung gehabt.

Ein genauer Blick auf den militanten religiösen Fundamentalismus, den die jungen Prediger zwischen 1618 und 1621 ins Werk setzen, vermag außerdem zu zeigen, dass es sich bei der Gewalt, die sie gegen ihre inneren Feinde, die „Spanier“, einsetzen, nicht, wie man vermuten könnte, um eine einseitig religiös *motiviert* Gewalt handelt. Die Bezugnahme auf biblisch-religiöse Motive durch die Prediger ist, so die These, nicht zuletzt *Effekt* eines Kampfes zwischen zwei sozial und politisch ungleichen Gegnern. Sie erfüllt eine strategische Funktion. Weil den jungen Predigern ein Platz innerhalb der sozialen und politischen Ordnung der Drei Bünde verwehrt ist – sie stammen aus Familien, die keinen Zugang mehr zu hohen Ämtern haben, ihnen ist es als Pfarrer in den Drei Bünden verboten, sich politisch zu äußern –, sehen sie sich gezwungen, ihr Handeln außerweltlich zu rechtfertigen. Sie berufen sich auf die Bibel und die prophetischen Texte, um ihren oppositionellen Kampf gegen den übermächtigen Gegner zu legitimieren. Und die Bezugnahme auf hebräisch-biblische Motive zahlt sich, zumindest kurzfristig, aus: Als selbsternannte Propheten gelingt es den jungen Predigern, das politische Geschehen der Drei Bünde nach 1618 maßgeblich zu prägen. Sie werden temporär mächtiger als die „großen Herren“, gegen die sie vorgehen. Die Folgen ihres Handelns sollten sich indes nicht nur für die Drei Bünde, sondern schließlich auch für sie selbst als verheerend erweisen.

1. Ungleiche Kämpfe: Der Auftritt reformierter Prediger

Aktivierete Differenzen

Wie immer, wenn ein auswärtiger Gesandter mit seinem Begehren an den Bundstag herantrat, kam es auch 1613 – der venezianische Abgesandte Padavino hatte den Ratsherren gerade ein Angebot zur Erneuerung der Allianz

von 1603 vorgelegt – zu den üblichen Streitereien zwischen den politischen Faktionen, diesmal zwischen Anhängern Frankreichs und Spaniens einerseits, denjenigen Venedigs andererseits. Anders als in den Jahrzehnten zuvor sollte die Geschichte dieses Mal aber ein weniger gütliches Ende nehmen. Der an sich banale politische Interessenskonflikt weitete sich in den folgenden Jahren zum religiösen Bürgerkrieg aus.

Obwohl die neu formierte spanische Faktion mit der Unterstützung der „Franzosen“ die Erneuerung der Militärallianz mit Venedig 1613 verhindern konnte,³³ begann Venedig im Frühjahr 1616, nachdem es mit den Uskokern und dadurch auch mit Ferdinand von Österreich, unter welchem jene standen, in Krieg geraten war, Söldner in den Drei Bünden und in den reformierten Städten Bern und Zürich zu werben. Der venezianische Sold war dabei so verlockend, dass trotz wiederholter strenger Verbote des Beitags und trotz warnender Worte der Gesandten Spaniens und Frankreichs hunderte bündnerische Söldner und Söldnerführer Venedig zuliefen.³⁴ Die „Franzosen“ und „Spanier“, die beim Bündnisentscheid 1613 obsiegt hatten, tobten. Mit Erfolg: Auf Geheiß des Beitags wurde 1616 in Chur ein Strafgericht aufgesetzt, um die venezianischen Soldherren, die für Venedig unerlaubterweise Krieger geworben hatten, zu bestrafen. Wenige Monate später wurde zusätzlich ein Gericht besetzt, um führende Einzelpersonen und Gemeinden zu belangen, die 1613 für die Erneuerung der venezianischen Allianz gestimmt hatten. Mailand-Spanien, das mit den Gebrüdern Rudolf und Pompejus von Planta, beide ehemalige Parteigänger Venedigs, über mächtige lokale Vertrauensmänner verfügte, versuchte die anti-venezianische Stimmung im Land für sich zu nutzen und unterbreitete den Drei Bünden ein eigenes Vertragsangebot. Alfonso Casati, Gesandter Spanisch-Mailands in den Drei Bünden, trat im Frühjahr 1617, begleitet von seinen Mittelsmännern, an den Bundstag heran und offerierte einen Bund mit seinem König, Philipp dem III.³⁵ Obwohl eine Mehrheit der Gemeinden diesen ersten Annäherungsversuch Spaniens kurze Zeit später zurückwies, war die Spanierfaktion mit der Unterstützung des französischen Gesandten Gueffier und der „Franzosen“ in den Drei Bünden zu nie dagewesenem Einfluss gelangt. Der Durchbruch in der Bündnisfrage, die den Zugang zu den Bündner Pässen sichern würde,

³³ Das Bündnis wurde auf Druck der „Spanier“ und „Franzosen“ frühzeitig gekündigt, der Gesandte Venedigs, Padavino, der Drei Bünde verwiesen.

³⁴ Vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 198 f.

³⁵ Der Vertrag sah vor, dass die Bündner keiner anderen (Kriegs-) Macht den Durchzug durch ihr Gebiet zu erlauben hatten. Spanisch-Mailand dürfe zusätzlich zum eigenen Schutz vor feindlichen Angriffen Truppen in Bünden werben sowie eigene Truppenkontingente durch die Drei Bünde ziehen lassen. Im Gegenzug versprach Casati, die Festung Fuentes, die der Statthalter von Mailand, der Graf von Fuentes, 1603 erbauen ließ, niederzureißen sowie Zahlungen in großem Umfang. Siehe zu den vorgeschlagenen Bündnispunkten Planta, *Geschichte von Graubünden*, S. 198 f.

schien aus Sicht der „Spanier“ nur eine Frage der Zeit zu sein. Die „Venezianer“ um Guler und Salis hingegen, die mit all ihren Mitteln und Mittlern für eine Erneuerung der Allianz 1613 geworben hatten, verloren mehr und mehr an politischem Gewicht.

Durch die prospanische Haltung eines Großteils der Bündner Führungsschichten war gerade auch die reformierte Geistlichkeit Graubündens ins politische Abseits geraten, besonders jene radikalen Vertreter der evangelisch-rätischen Synode, die sich, wie Stephan Gabriel oder Johann à Porta, in ihren Kirchgemeinden lautstark gegen das Bündnis mit Spanien eingesetzt hatten. Die beiden Pfarrer, die in außenpolitischen Fragen mit Venedig sympathisierten, sahen in Spanien *den* Vorkämpfer des Katholizismus in Europa, im spanischen König *den* Feind der reformatorischen Bewegung in den Alpen. Sie versuchten daher mit allen Mitteln, das Militärbündnis mit der spanischen Krone, das dieser den Zugang zu den strategisch wichtigen Bündner Alpenpässen gewährt hätte, zu unterbinden. Ihre Stellung hatte sich nach 1613 allerdings sehr verschlechtert: Nicht nur, dass die Bündner Gemeinden die 1603 geschlossene Allianz mit Venedig vorzeitig gekündigt hatten, die Anhänger Frankreichs und Spaniens im Land begannen zudem trotz bestehender Differenzen zu paktieren.³⁶ Das Bündnis mit Spanisch-Mailand, das aufgrund der engen Bindung der Bündner an Frankreich jahrelang undenkbar erschien, war in greifbare Nähe gerückt – eine Zumutung aus Sicht der reformierten Pfarrer, die seit Jahren gegen den wachsenden Einfluss Spaniens im östlichen Alpenraum, umstrittene kulturelle Grenzregion zwischen nordalpiner Reformation und italienischem Katholizismus, gekämpft hatten. Als der Bundstag 1617 schließlich ein Mandat erließ, das den Pfarrern aufs Schärfste verbot, sich in Predigten politisch zu äußern, schien der Kampf für die Prediger verloren. Es war diese empfundene Position der Schwäche, ihre Befürchtung, dass ihre Anliegen nicht gehört würden, die die reformierten Prediger 1617/18 dazu bewog, nach neuen Mitteln und Wegen der politischen Einflussnahme zu suchen, die die Agitation, den oppositionellen Kampf gegen den vermeintlichen Hegemon begründete.

Unter der Führung von Caspar Alexius, einem militanten calvinistischen Prediger, der in Genf als Pfarrer und Theologieprofessor gewirkt hatte und nun als Lehrer an die äußerst umstrittene reformierte Lateinschule in Sondrio im Veltlin berufen worden war, begann eine kleine Gruppe junger Prediger, die gerade erst von ihrer theologischen Ausbildung nach Graubünden zurückgekehrt war, den Widerstand gegen die „Spanier“ zu organisieren.³⁷ Zur

³⁶ Kopien des Verbots vom Juni 1617, sich politisch zu äußern und an politischen Versammlungen teilzunehmen, finden sich in StAGR, A II, Landesakten 1, 1617, Juni 14(b), Fol. 1.

³⁷ Caspar Alexius (1576–1626), 1612–1618 Pfarrer in Genf, 1617 in Graubünden ordiniert, ab 1618 Pfarrer in Sondrio im Veltlin.

Gruppe gehörten neben Alexius einige der jüngsten Mitglieder der rätschen Synode, darunter die Anfangszwanziger Blasius Alexander,³⁸ Bonaventura Toutsch³⁹ und Jörg Jenatsch,⁴⁰ die allesamt an der Universität in Basel eine streng calvinistische Ausbildung durchlaufen hatten.⁴¹ Sie fanden sich im Frühjahr 1618 zu einem ersten konspirativen Treffen in Chiavenna im Hause Herkules' von Salis zusammen, um sich auf den Kampf gegen Spanien einzuschwören.⁴² Die Gelegenheit, sich zu profilieren, würde bald kommen: Nachdem der Statthalter Mailands Anfang 1618 die Kornzufuhr in die Drei Bünde blockiert hatte, um die Gemeinden zum Einlenken zu bewegen, schien der Moment gekommen, um loszuschlagen. Ihren ersten großen Auftritt hatte die Gruppe im April 1618 in Bergün, wo sich die reformierten Geistlichen Graubündens zur evangelisch-rhätischen Synodalversammlung versammelten, um über den betrüblichen Zustand des Landes zu beraten.⁴³ Unter der Leitung von Alexius, der den Vorsitz der Synode vom moderaten und mit Rudolf von Planta befreundeten Pfarrer Andreas Stuppan übernommen hatte, und auf Drängen seiner jungen Zöglinge beschloss die versammelte Geistlichkeit, ein Schreiben an die Gemeinden der Drei Bünde zu verfassen, um diese vor den Gefahren einer Allianz mit Spanien zu warnen und sie auf eine angebliche Verschwörung der „Spanier“ innerhalb Graubündens aufmerk-

³⁸ Blasius Alexander (1590–1622), aus Sent, ordiniert 1615. Er wurde 1621 auf der Flucht über den Panixerpass nach dem fehlgeschlagenen Zug nach Bormio gefangen genommen, an Österreich ausgeliefert und später in Innsbruck enthauptet.

³⁹ Bonaventura Toutsch (1595–1621), aus Zernez im Engadin, 1614 ordiniert, Pfarrer in Morbegno im Veltlin und in Sils. Wurde 1621 auf der Flucht nach dem gescheiterten heilsrelevanten Feldzug zur Befreiung der Drei Bünde von Bauern erschlagen.

⁴⁰ Jörg Jenatsch (1595–1639), aus dem Oberengadin, ordiniert 1617, Pfarrer in Scharans, dann bis 1620 in Berbenno im Veltlin. Floh 1621 über den Panixerpass und wurde schließlich Kriegsherr. Er diente zunächst im Heer Mansfelds im Kampf gegen die katholischen Mächte, später als Hauptmann an der Seite der französischen Truppen gegen die österreichischen und spanischen Truppen, die Graubünden seit 1621 besetzt hielten. Zum Werdegang Jenatschs siehe die drei Standardwerke Haffter, *Georg Jenatsch*; Pfister, *Jörg Jenatsch*, sowie Head, Randolph C., *Jenatsch's Axe. Social Boundaries, Identity and Myth in the Era of the Thirty Years War*, Rochester 2008, hier v.a. S. 71–93.

⁴¹ Vgl. zur theologischen Ausbildung der jungen Generation der Prädikanten in Basel Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 57. Sie hatten in Basel unter Johann Jakob Grynäus, Hoto-manus, Sebastian Beck und anderen Gelehrten die strenge calvinistische Strömung an der Universität miterlebt.

⁴² Vgl. zum konspirativen Treffen in Chiavenna im Hause Herkules' von Salis wenige Wochen vor der Bergüner Synode Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 46. Salis lebte seit dem Föhnsturm von 1607 in Chiavenna.

⁴³ Zur Bergüner Synode vgl. ebd., S. 199. Siehe auch Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 47–51, sowie Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 265. Zur Geschichte der Synode vgl. Truog, Jakob Rudolf, *Aus der Geschichte der evangelisch-rätischen Synode, 1537–1937. Im Auftrag des evangelischen Kirchenrates auf der Synodalfest 1937*, Chur 1937.

sam zu machen.⁴⁴ Trotz des Widerstands der moderaten Kräfte, die an einem Ausgleich mit Spanisch-Mailand interessiert waren, konnten sie eine Mehrheit der versammelten Pfarrer für ihr Vorhaben gewinnen, im Namen der Synode einen Brief an die Gemeinden der Drei Bünde zu schreiben.⁴⁵ Die radikalen Prediger, als deren „Chefideologe“ sich Alexius profilierte, verfassten daraufhin ein Schreiben mit dem Titel *Treuwhertzige und ernstliche Vermanung an alle Fromme Christgläubige und Evangelische Gmeinden und Landtsleüit gemeiner Drei Pündten*, das von den Mitgliedern der Synode in die Dörfer getragen und in den entsprechenden Kirchgemeinden verlesen wurde.⁴⁶

Dieses Vorgehen stellte ein Novum dar: Zum ersten Mal seit fast 100 Jahren hatte sich wieder eine nicht-weltliche Instanz in einer politischen Angelegenheit offiziell an die Gemeinden der Drei Bünde gewandt.⁴⁷ Die im Anschluss an das Verlesen des Briefes einsetzende Mobilisierung der Landleute gegen die angeblich verräterischen „Spanier“ führte unmittelbar ins berühmt-berüchtigte *Thusner Strafgericht*, das den Auftakt einer neuartigen Eskalationsstufe der innenpolitischen Konflikte bildete.⁴⁸ Einen solchen für eine Gesellschaft in der Zerstreuung außergewöhnlichen Mobilisierungseffekt – in nur wenigen Tagen aktivierte eine kleine Gruppe nahezu ganz Graubünden – konnten die radikalen Prediger erzielen, indem sie sich auf neuartige Weise bei den Gemeinden und Landleuten politisch Gehör verschafften. Nie zuvor war ein politisches Dokument, koordiniert von zentraler Stelle aus, in die Gemeinden getragen und dort in allen Kirchgemeinden gleichzeitig verlesen worden, schon gar nicht eines, das von einer kirchlichen Autorität ausging. Dieser Schritt sicherte dem Anliegen der radikalen Prediger enorme Aufmerksamkeit. Über das Anschreiben, das im Auftrag der Synode in den

⁴⁴ Neben dem Rückkehrer Alexius spielte vor allem auch der Davoser Pfarrer Johann à Porta eine Führungsrolle in der rätschen Synode dieser Tage.

⁴⁵ Von der Spaltung der Synode in einen radikalen Flügel und einen moderaten, an einem Ausgleich mit Spanien interessierten schreibt Truog, *Aus der Geschichte der evangelisch-rätschen Synode, 1537–1937*. Siehe auch zur Radikalisierung einzelner Prediger Head, *Rhaetian Ministers, from Shepherds to Citizens*, S. 64 f.

⁴⁶ *Treuwhertzige und ernstliche Vermanung an alle Fromme Christgläubige und Evangelische Gmeinden und Landtsleüit gemeiner 3. Pündten*. So durch derselben Predigcanten auff offnem Synodo zu Bergün im Apprellen Anno 1618 versembt ausszuschreiben veranlasset. Eine Abschrift des Anschreibens befindet sich in KaBiSG, VAD, Mss. 233.

⁴⁷ Der 1617 in Davos tagende Bundstag hatte, nachdem die Prediger vorstellig geworden waren und über Verfolgungen seitens der „Spanier“ geklagt hatten, der Synode erlaubt, den Gemeinden zu schreiben und sie um Rat zu fragen. Die Ratsherren in Davos ahnten nicht, was für weitreichende Konsequenzen das Schreiben haben sollte.

⁴⁸ Ohne nach den Gründen der Mobilisierungsleistung zu fragen, werden die unmittelbaren Folgen des Briefes besprochen in Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 199, sowie Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 49–53.

Kirchgemeinden verlesen wurde, hatten die Prediger eine Möglichkeit aufgetan, sich auf einen Schlag in allen verstreuten Dorfkirchen der Drei Bünde politisch zu äußern. Ihre Parolen zirkulierten auf einen Schlag in allen verstreuten Tälern der Drei Bünde.

Dass sich eine religiöse Instanz wie die rätisch-evangelische Synode mittels eines politischen Mediums – dem „Ausschriebenen“ – an die Gemeinden wandte, um ihnen ein politisches Anliegen kundzutun, war außergewöhnlich. Die politische Praxis in den Drei Bünden sah die Einflussnahme und Wortergreifung von religiösen Akteuren eigentlich nicht vor, im Gegenteil, sie versuchte diese Akteure vielmehr aus der Politik auszuschließen. Dabei geht die Praxis, religiöse bzw. kirchliche Stimmen im Bereich der Politik zu unterdrücken, auf die Zeiten der sozialen Umwälzungen des frühen 16. Jahrhunderts zurück. Im Zuge der Bauernunruhen der 1520er Jahre wurde nicht nur der bischöfliche Hof einer weltlichen Gewalt – der Gemeinde Chur – unterstellt, sondern auch der Bischof, damals wichtigster Träger von feudalen Rechten, aus allen weltlichen Geschäften der Drei Bünde ausgeschlossen.⁴⁹ Geistlichen Herrschaftsträgern war es fortan untersagt, weltliche Ämter zu besetzen, einen eigenen Vertreter an die Ratsversammlungen zu schicken, an Bundstagen teilzunehmen und die Gemeinden in amtlichen Belangen anzuschreiben, sie etwa mittels Anschreiben über anstehende Geschäfte oder drängende Fragen zu informieren oder Bundstage einzuberufen. Dieses Recht sollte alleine weltlichen Gewalten vorbehalten sein.⁵⁰ Die Entscheidungshoheit über Religionsfragen lag fortan alleine bei den lokalen Talverbänden respektive den Kirchgemeinden, ein Recht, das sich die Gemeinden wechselseitig garantierten.

Dass geistliche Autoritäten in den Drei Bünden seit jeher einen schweren Stand hatten, bekamen vor allem die reformierten Prediger zu spüren, die seit den 1570er Jahren verstärkt Einfluss auf das politische Geschehen zu nehmen versuchten.⁵¹ Gestützt auf die sich institutionell festigende Synode, die in den 1570er Jahren erstmals eine effektive Kontrolle über Dogma, Lebens- und Amtsführung der verstreuten Bündner Dorfpfarrer erreichte, waren es vor allem die Pfarrer der Stadt Chur, dem reformatorischen Zentrum der Drei Bünde, die von der Kanzel aus öffentlich Stellung zu politischen Angelegenheiten zu beziehen begannen.⁵² In patronaler Abhän-

⁴⁹ Die politische Organisation der Drei Bünde unterstand nach 1526 in keiner Weise mehr der bischöflichen Gewalt. Zu den Ereignissen der 1520er Jahre und den in dieser Zeit aufgesetzten Artikelbriefen siehe das einschlägige Werk Vasella, *Geistliche und Bauern*. Siehe auch ders., *Bauernkrieg und Reformation*.

⁵⁰ Zu den zentralen Verfassungsartikeln der 1520er Jahre siehe Vasella, *Geistliche und Bauern*. Siehe auch zum peripheren politischen Akteursstatus geistlicher Autoritäten in den Drei Bünden Head, *Rhaetian Ministers, from Shepherds to Citizens*.

⁵¹ Vgl. Head, *Rhaetian Ministers, from Shepherds to Citizens*.

⁵² Die Synode einigte sich nach langem Streit auf eine einheitliche, für alle verbind-

gigkeit zum Zürcher Antistes Heinrich Bullinger stehend, traten vor allem die von ihm nach Chur vermittelten Johannes Fabricius, Tobias Egli und Ulrich Campell politisch in Erscheinung.⁵³ Nachdem Fabricius schon einmal in den 1560ern in einem Streit um bischöfliche Rechte, eine Angelegenheit, die in den Drei Bünden als weltliche behandelt wurde, öffentlich Partei bezogen hatte, waren es schließlich die beiden Churer Stadtpfarrer Egli und Campell, die in den 1570er Jahren politisch von sich hören machten.⁵⁴ Ihr Versuch der politischen Einflussnahme wurde allerdings von Seiten der regierenden Ratsherren und der „Fähnli“, die 1572 zusammengekommen waren, um die Angelegenheit über die päpstliche Bulle zu entscheiden, rigoros sanktioniert.⁵⁵ Die Ratsherren verdächtigten sie, den Fähnliilupf befördert zu haben. Nachdem die Räte bereits vor dem Fähnliilupf die Pfarrer dazu aufgefordert hatten, „khein wyter Unrhuw“ anzustiften, „sonder gemeyne unsere Land in Frid, Wolstand und Eynigkeyt“ zu erhalten zu helfen,⁵⁶ erließ der Bundstag nach den Unruhen scharfe Maßnahmen, um die politische Einflussnahme geistlicher Akteure künftig zu unterbinden. Der Bundstag verlangte eindringlich,

das man mit den beyden religions geistlichen Predicanten und Pfaffen ernstlich reden solle, dzs sy sich allein ierer Ämpteren und kheiner weltlichen Sachen (wie dan

liche Glaubensformel. Alle neu in die Synode aufgenommenen Prädikanten hatten sich unterschriftlich auf die Bekenntnisschrift zu verpflichten. Mit dem Durchringen der calvinistischen Orthodoxie setzten in den späten 1570ern schließlich Bemühungen um die institutionelle Verankerung der Kirchendisziplin ein. Vgl. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 217–219.

⁵³ Zu den ersten Churer Stadtpfarrern, die in der Hauptkirche St. Martin predigten, gehörten u.a. Johannes Fabricius, Tobias Egli und Kaspar Hubenschied. Nach dem Tod Johannes Comanders, dem eigentlichen Initiator der reformatorischen Bewegung in den Drei Bünden und ersten Stadtpfarrer Graubündens, war es jeweils Heinrich Bullinger, der, im Bemühen um eine Ausbreitung der Reformation im alpinen Grenzgebiet zu den katholischen Stammlanden, auswärtige Pfarrer nach Chur vermittelte. Durch seine Vermittlungsbemühungen, die in seinem Briefwechsel mit den Bündner Pfarrern deutlich werden, übte Bullinger zwischen 1540 und den 1570ern einen prägenden Einfluss auf die Bündner Kirchenleitung aus. Vgl. Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Bd. 1–3. Siehe auch Truog, Jakob Rudolf, *Die Pfarrer der evangelischen Gemeinden in Graubünden und seinen ehemaligen Untertanenländern*, in: Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden 64 (1934), S. 1–96, hier S. 38 f.

⁵⁴ Siehe hierzu u.a. Head, *Rhaetian Ministers, from Shepherds to Citizens*, S. 61, sowie die Briefe an Bullinger in Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Bd. 2, hier u.a. S. 205 (Brief Nr. 265).

⁵⁵ Zu den Ereignissen rund um den Planta-Handel siehe weiter oben Kapitel IV. Die Ereignisse schildert detailliert Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 167–175.

⁵⁶ Die Aufforderung des Rats, sich an die Friedenspflicht zu halten, findet sich in Jecklin, *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde*, Bd. 2, S. 414 f. (Nr. 410, 3. Jan. 1572).

ein zytt lang geschechen syn möchte) belanden sollen, sonder mit ieren Reden und Predigen zymlich faren.⁵⁷

Der Ärger richtete sich weniger gegen die katholischen Priester, sondern vielmehr gegen Egli und Campell. So wurden die beiden nach Auflösung der Strafgerichte vor den Beitag zitiert, um sich öffentlich für ihre Parteinahme zu entschuldigen.⁵⁸ Nachdem ihre reformierten Amtsbrüder zusätzlich Kritik an ihrem Vorgehen geäußert hatten, sahen sich die beiden Pfarrer gezwungen, sich schriftlich zu erklären. Sie rechtfertigten ihr Verhalten mit Verweis auf das bereits von den Reformatoren des frühen 16. Jahrhunderts postulierte „Wächteramt“ des Predigers. Es sei ihre Pflicht als Pfarrer, das weltliche Regiment zu beaufsichtigen und ihre Stimme gegen begangenes Unrecht zu erheben, argumentierten die beiden in einem Brief an die Amtskollegen.⁵⁹ Daher hätten sie „uf offner cantzlen“ dem „gmeinen man“ von der Bulle berichten und ihre Schäflein vor der päpstlichen Tyrannei warnen müssen.⁶⁰ Man habe „öffentlich protestiert“, weil man es nicht zulassen könne, dass „der [...] babst in unserern kirchen und gemeinden also triumphieren“. ⁶¹ Wie sich zeigen würde, sollten auch die radikalen Prediger um 1618/19 Bezug auf das „Wächteramt“ des Predigers nehmen, um ihre Intervention in die Politik der Drei Bünde zu rechtfertigen. Im Unterschied zu Egli und Campell sollten sie aber noch einen Schritt weiter gehen.

Den Ärger des Rats und der Gemeinden bekamen auch die reformierten Geistlichen zu spüren, die sich 1603 für eine Reform des Ämterwesens einsetzten. Anders als bei Egli und Campell beschränkte sich deren politische Einflussnahme allerdings nicht auf das öffentliche Predigen in den heimischen Kirchgemeinden. In der Tradition der Wanderprediger, die aufgrund des Fehlens einer territorialen Kirchenorganisation und des Mangels an Geistlichen im 16. Jahrhundert immer wieder in geistlicher Mission durch die Täler der Drei Bünde zogen, machte sich 1603 eine Gruppe von Pastoren zusammen mit einigen reformwilligen Eliteangehörigen auf und reiste von Dorf zu Dorf, um den Leuten vom verderbten Zustand der Drei Bünde zu berichten, Kritik an den herrschenden Missständen im Ämterwesen zu üben und für institutionelle Neuerungen zu werben.⁶² Nachdem es 1607 zum Fähnliupf kam, machten die Ratsherren erneut die reformierten Pfarrer für

⁵⁷ StAGR, AB IV 1/3, 178.

⁵⁸ Die diversen Briefe an die Amtskollegen finden sich in Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, Bd. 3, S. 528–540.

⁵⁹ Ebd., S. 529.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Juvalta, *Denkwürdigkeiten*, S. 10. Zur missionarischen Tätigkeit der Wanderprediger und ihrer Bedeutung für die Ausbreitung der Reformation in den peripheren Bündner Alpentälern siehe Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 215.

den Ausbruch der Unruhen im Land verantwortlich. Dabei wurden, wie Juvalta in seinen Memoiren abschätzig betont, „vornemblich Predicanten“ verdächtigt, „welche allzeit vor dem Volck auch stimmen wollten, welches sie im Rath nicht thun köndten“, also Pfarrer, die weder an politischen Versammlungen teilnehmen noch abstimmen durften.⁶³ 1607 waren es aber nicht die Räte in Bunds- und Beitag, die Maßnahmen gegen die politisch engagierten Prediger anstrebten, sondern die „Fähnli“, die sich bei Chur versammelt hatten, um über die Allianz mit Venedig zu befinden. In einem der von den „Fähnli“ erlassenen Artikelbriefe schrieben sie fest:

Zum 5ten sollen die Geistlichen beyder Religionen unserer Landen sich des weltlichen Regiments nichts beladen und annehmen, weder ietz noch zu ewigen Zeyten, auch zu keiner Gemeind ziehn und ritten, wann man von weltlichen Händlen tractiert; so sie aber Rahts gefragt werden, sollen sie ihren Raht wohl mögen geben, aber nichts mehrnen.⁶⁴

Religiöse Autoritäten hätten sich explizit aus dem Bereich des Politischen herauszuhalten, sie sollten sich weder in ihren Predigten zu weltlichen Dingen äußern noch in Zeiten des politischen Streits durch das Land ziehen, um für ihre Sache zu werben. Zudem sei es ihnen bei Strafe verboten, an Versammlungen teilzunehmen und abzustimmen. Einmal mehr hatte eine politische Versammlung, dieses Mal die der „Fähnli“, die Pfarrer Graubündens energisch in die Schranken verwiesen und ihnen das Recht abgesprochen, sich politisch zu äußern.

Anhand der hier geschilderten Fälle von reformierten Pfarrern, die versuchten, sich mit ihren politischen Begehren in den Drei Bünden Gehör zu verschaffen, lässt sich ein Zweifaches verdeutlichen. Einerseits wird deutlich, vor welchem Hintergrund die radikalen Prediger um Alexius 1618 ihr Schreiben an die Gemeinden verfassten. Sie taten dies unter Umständen, die einer solchen Praxis nicht zuträglich waren, ja die eine solche Form der politischen Äußerung zu marginalisieren und zu kriminalisieren versuchten. Bündig formuliert: Prediger gehörten zu jener peripheren Akteursgruppe, deren Stimmen im Bereich des Politischen keine Berechtigung, deren Anliegen keine Gültigkeit besaßen. Jede politische Äußerung der Prediger markierte daher einen Bruch mit der normalen Ordnung der Dinge. Andererseits machen die Fallbeispiele anschaulich, worin das eigentlich Neue an der Form der politischen Einflussnahme der Prediger von 1618 lag. Anders als ihre Vorgänger, die entweder nur Zugang zu einem beschränkten Kreis von Adressaten hatten – Egli und Campell sprachen in den Kirchgemeinden Churs – oder aber auf das gefährliche und umständliche Verfahren der Visitation zurückgrei-

⁶³ Juvalta, *Denkwürdigkeiten*, S. 25.

⁶⁴ Zit. nach Anhorn, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, S. 35. Die Artikel der Fähnli von 1607 finden sich in ebd., S. 34–36.

fen mussten, hatten Alexius und seine Gefährten einen Weg gefunden, sich auf einen Schlag in allen verstreuten Dorfkirchen der Drei Bünde politisch zu äußern, ohne dort selber körperlich präsent zu sein. Damit hatten sie eine Möglichkeit der fernkommunikativen Einflussnahme aufgetan, die sich mit den herkömmlichen Mitteln politischer Disziplinierung – Verbote, Mandate oder das Aussprechen von Drohungen – in einer zerstreuten Gesellschaftsformation nicht mehr kontrollieren und bändigen ließ.

Marginalisierung, Kriminalisierung, Mobilisierung

Dass jeder Versuch, diese von den weltlichen Autoritäten errichtete Barriere zu durchbrechen, geahndet wurde, mussten auch jene radikaleren Kräfte innerhalb der rätischen Synode feststellen, die zwischen 1613 und 1616 in ihren Kirchgemeinden gegen ein Bündnis mit dem benachbarten Spanisch-Mailand Stimmung machten. So hatte der Bundstag in einem Statut von 1617 einmal mehr alle geistlichen Würdenträger dazu ermahnt, sich nicht in die Angelegenheit des Rats und der Gemeinden einzumischen und sich aus den Bündnisgesprächen herauszuhalten.⁶⁵ Diese angesichts der empfundenen Hegemonie der „Spanier“ besonders schmerzvolle politische Marginalisierung war aber nur die eine Seite des peripheren Akteursstatus reformierter Bündner Prediger. Ihnen wurde ein Platz sowohl innerhalb der politischen Ordnung als auch der sozialen verweigert. Prediger waren politische *und* soziale Randgestalten.

Frühneuzeitliche Bündner Pfarrer stammten nahezu ausschließlich aus Familien, die nicht zu den führenden „Bündner Herrengeschlechtern“ zählten, die, obwohl sie einen guten Namen hatten und in den Gemeinden Ansehen genossen, keinen Zugang (mehr) zu den hohen politischen Ämtern und Funktionsstellen der Drei Bünde besaßen.⁶⁶ Diese weniger begüterten Familien, die in früheren Jahrzehnten noch wichtige Posten besetzten, wurden infolge des sich im 16. Jahrhundert vollziehenden gesellschaftlichen Verhärtungsprozesses, von den höchsten Ämtern ausgeschlossen.⁶⁷ Diesem Kreis

⁶⁵ StAGR, A II, Landesakten 1, 1617, Juni 14(b), Fol. 1.

⁶⁶ Unter den 412 Theologen, die im 17. Jahrhundert ordiniert und in die Bündner Synode aufgenommen wurden, fanden sich nur ganz wenige Angehörige des „Herrenstands“. Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 329–338. Siehe auch Truog, Jakob Rudolf, *Die Bündner Prädikanten, 1555–1901, nach den Matrikelbüchern der Synode*, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Graubündens (1901), S. 13–20.

⁶⁷ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 229–358, sowie Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 142–151. Siehe im Allgemeinen zu Leben und Amt der Bündner Pfarrer Pfister, *Pastors and Priests in the Early Modern Grisons*. Das einzige einträgliche und prestigeträchtige Kirchenamt in den Drei Bünden war das Churer Bischofsamt: Es wurde ausschließlich

von Familien, der, wie Färber gezeigt hat, eine Mittelposition zwischen Dorf- aristokratie und Landvolk einnahm, blieb nur mehr solche Amtsstellen, die weder Aufstiegschancen boten noch finanziell einträglich waren.⁶⁸ Zu diesen niederen Ämtern zählten nicht zuletzt die vielen Kirchenämter, die aufgrund der kleinen Pfründe in den Drei Bünden jedoch kaum Einkommen boten. Besonders schwer hatten es dabei die reformierten Land- und Dorfpfarrer: Ihre Gehälter waren oft so bescheiden, dass die Kirchendiener, um den sozialen Status ihrer Familie zu erhalten, gleich mehrere Pfarreien übernehmen mussten.⁶⁹

Aufgrund der sozialen Bedingungen innerhalb des Tals entstand gerade im Engadin in der zweiten 16. Jahrhunderthälfte eine neue soziale Mittelschicht bestehend aus bildungsbeflissenen, im Vergleich zum normalen Landvolk einigermassen wohlhabenden Pfarrfamilien, in denen es zur Tradition wurde, dass jedes männliche Familienmitglied in Zürich, Genf oder Basel Theologie studierte, um dann später in Graubünden eine Pfarrei zu übernehmen.⁷⁰ Da diesen Pfarrersfamilien die nötigen finanziellen Mittel fehlten, um ihren Söhnen die für die Aufnahme in die Synode notwendigen Studien im Ausland zu bezahlen, gerieten viele Pfarrersöhne in Abhängigkeit von den lokalen Dorf magnaten. Sei es, dass die Pfarrersöhne als Lehrer und Erzieher der Söhne mächtiger Männer aus dem Dorf wirkten oder dass ihnen „Herren“ aus der Gegend Pate standen, die sie, im Gegenzug für Klientendienste, später finanziell oder anderweitig unterstützten – im Engadin entstand ein enges personales Abhängigkeitsverhältnis zwischen reformierter Geistlichkeit und reformierter Talschaftselite.⁷¹ Insbesondere die Salis hatten sich durch Patenschaften die Dienste etlicher lokaler Pfarrer gesichert, die für sie in den geographisch verstreuten Dörfern und Weilern wichtige klienteläre Mobilisierungsaufgaben übernahmen. Dies betraf, wie bereits angedeutet, auch die jungen, angehenden Pfarrer Jörg Jenatsch, Bonaventura Toutsch und Blasius Alexander, die in unterschiedlicher Hinsicht vom Wirken der Bergeller und Engadiner Magnatenfamilie profitierten.⁷² Jenatsch etwa, der aus einer Engadiner Familie stammte, die seit Generationen Geistliche gestellt hatte und

von Exponenten der mächtigsten Bündner Familien besetzt, wobei es jeweils heftige Kämpfe zwischen den Kandidaten gab.

⁶⁸ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 229–233, hier S. 229.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 329 f. Siehe auch Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, sowie ders., *Pastors and Priests in the Early Modern Grisons*.

⁷⁰ Vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 331 f. Dazu zählten u.a. die Schucan, Gujan, Molitor, Danz, Gabriel, Paravicini, Saluz, Vulpius und Jenatsch.

⁷¹ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 42 f.

⁷² Vgl. ebd., S. 42. Siehe auch Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 13, sowie allgemein zur Studienzeit Jenatschs S. 23–42.

dessen Vater als gewöhnlicher Landpfarrer in Samaden wirkte, konnte sich während seiner Studien, die er zunächst in Zürich an der höheren Schule, später in Basel absolvierte, als Hauslehrer der vier Söhne des Ritters Baptist Salis-Soglio, die ebenfalls in Zürich die Schule besuchten, ein Zubrot verdienen.⁷³ Ritter Baptist stand Jenatsch auch unterstützend zur Seite, als dieser nach mehreren disziplinarischen Zwischenfällen – er war in mehrere Raufereien und gewalttätige Auseinandersetzungen verwickelt – von den Stipendien ausgeschlossen wurde. Dank Salis' Intervention konnte er wieder von den Vergünstigungen profitieren.⁷⁴ Auch während seiner Zeit in Basel stand er den vier Söhnen Baptists als Hauslehrer zur Seite und war so in der Lage, einen Teil seiner Studien zu finanzieren. Bonaventura Toutsch, erhielt, wie bereits erwähnt, von Herkules von Salis ein Empfehlungsschreiben, das ihm Aufnahme an der Universität verschaffte. Wie schlecht es finanziell um die vielen Bündner Predigersöhne stand, die in Zürich studierten, verdeutlicht die Tatsache, dass fast alle angehenden Bündner Geistlichen von der dortigen Armenfürsorge lebten. Zu den Hilfsbedürftigen gehörte auch Jenatsch: Er bezog täglich Hafersuppe und Brot von der wohlthätigen Stiftung zum „Muesshafen“.⁷⁵

Sozial und politisch von den herrschenden Eliten an den Rand gedrängt, mitunter gar in patronalen Abhängigkeitsverhältnissen stehend – wer es als einfacher reformierter Dorfpfarrer in Graubünden mit den mächtigen sozialen Eliten aufnehmen wollte, sah sich mit einem ungleichen Gegner konfrontiert. In einer innerweltlichen Auseinandersetzung, dessen waren sich auch die radikalen Prediger bewusst, die sich um 1617 neu zu organisieren begannen, würden sie zwangsläufig den Kürzeren ziehen. Der einzige Vorteil, den die Pfarrer gegenüber den weltlichen Eliten in Graubünden besaßen, war ihre kulturelle Expertise, ihr vergleichsweise hoher Bildungsstand.⁷⁶ Während viele Bündner „Herren“ nicht einmal des Lesens und Schreibens mächtig waren und sich eher durch ihre praktischen Fähigkeiten als Landammann, Richter oder Hauptmann auszeichneten,⁷⁷ verfügten die Prediger dank ihrer Studententätigkeit an ausländischen Universitäten nicht nur über ein beträchtliches kulturelles *know how*, über ein breites historisches, theologisches, rhetorisches und politisches Wissen, sondern nicht zuletzt auch über gute persön-

⁷³ Vgl. Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 34f. Siehe auch Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 27–35.

⁷⁴ Vgl. Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 37.

⁷⁵ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 30f.

⁷⁶ Vgl. Truog, *Aus der Geschichte der evangelisch-rätischen Synode 1537–1937*. Nur wer an einem der theologischen Seminare in Basel, Zürich oder Genf studiert hatte, konnte eine der unzähligen Pfarreien in Graubünden übernehmen und von der rhätischen Synode zum Pfarrer ordiniert werden.

⁷⁷ Vom überschaubaren Bildungsstand der Bündner „Herren“ schreibt Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, S. 62–77.

liche Kontakte in die geistigen Zentren der Reformation.⁷⁸ So blieben viele der Bündner Pfarrer auch nach ihrer Rückkehr in ihre Heimat über privaten Briefverkehr mit Zürcher, Genfer oder Basler Amtskollegen und Gelehrten verbunden und waren damit Teil eines überregionalen gelehrten Kommunikationszusammenhangs, von dem sie als in der Peripherie lebende Pfarrer in unterschiedlicher Hinsicht profitierten. Über den Briefverkehr zu den Kollegen, die sie mit Nachrichten aus aller Welt sowie mit Büchern und politischen Ideen versorgten, standen sie in Verbindung zu den europäischen Diskurs- und Medienzentren.⁷⁹ Wie im Zusammenhang mit den Bündner Predigern noch deutlich wird, hätten ihre radikalen Parolen ohne Unterstützung der Glaubensbrüder aus Zürich, Basel oder Genf, aus Städten, die bekanntlich Zentren der Reformation und, eng damit verknüpft, auch solche des Drucks waren, keine so große Resonanz erzielen können. So ließen sich dank der in Zürich gedruckten Flugschriften und Pamphlete in ganz Europa Anhänger mobilisieren und zur Anteilnahme für ihre Belange bewegen. Bündner Pfarrer verfügten vielleicht nicht über Zugang zu den Schaltstellen politischer Macht, dafür aber zu lokalen (Kanzel, Predigt) und überregionalen (Druck, Flugschrift) medialen Kanälen, über die sich eigene Parolen und Erzählungen verbreiten und potentielle Unterstützer, sowohl vor Ort als auch in der Ferne, zum Beistehen von Solidarleistungen bewegen ließen.

Dass sich frühneuzeitliche reformierte Kirchendiener darauf verstanden, Medien strategisch für ihre Zwecke zu nutzen, stellten auch die Prediger unter Beweis, die nach der Bergüner Synode ein Schreiben an die Gemeinden versandten und dort von ihren Amtskollegen verlesen ließen. Sie nahmen das Anschreiben zum Anlass, um die Unterstützung der Gemeinden und Landleute für ihre Belange zu mobilisieren. Sie taten dies, indem sie ihre Marginalisierung und Kriminalisierung durch die Eliten geschickt zum Argument machten, zur Waffe im Kampf gegen die überlegenen „Spanier“. Das als Predigt gestaltete Schreiben an „alle Fromme Christgläubige und Evangelische Gmeinden und Landtsleüt gemeiner 3. Pündten“, das, so die Verfasser, überall in den Drei Bünden von „unseren mitbrüderer“ in ihren „kirchhöri“ verlesen werde, beginnt mit der Klage über den jämmerlichen Zustand des „Vaterlands“ und den von den Ratsherren ausgeschlagenen Mahnungen der Prediger.⁸⁰ Es geht dann auf die von den Pfarrern erlittene politische Diskri-

⁷⁸ Zur Ausbildung der Prediger vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 329–333; Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 23–42; Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 17–35, 42, sowie Pfister, *Pastors and Priests in the Early Modern Grisons*.

⁷⁹ Universitäten waren in der Frühen Neuzeit wichtige Umschlagplätze für die Zirkulation politischer Ideen. An diesen Börsen kulturellen Wissens wurden die aktuellen Kurswerte von Diskursen notiert. Zugleich sprachen sie sich hier am schnellsten herum.

⁸⁰ Das Anschreiben an die Gemeinden der radikalen Prediger findet sich abgedruckt in KaBiSG, VAD, Mss. 233.

minierung und Schmähung ein, um schließlich den Adressaten, den „mitbrüder“, von der von den spanischen Parteigängern geplanten Verschwörung zu berichten, ihnen aus der Position der Überparteilichkeit die wahren Absichten und Pläne der „Spanier“ zu offenbaren. Die Predigt mündet in einem Appell an die fromme Zuhörerschaft, „sölchen übel fürkommen, und dass geliebte Vatterlandt, wider zu ruwen und wollgefreytem Standt anbringen“, in der Aufforderung, ihnen als vertrauenswürdigen, unkorumpierbaren Bundsgenossen bei der Aufdeckung der Verschwörung und der Bestrafung der Verschwörer behilflich zu sein.⁸¹ Würde ihnen nicht geholfen, sähen sie sich angesichts der politischen Verfolgung gezwungen, so die Drohung der Verfasser zu guter Letzt, ihr Amt aufzugeben und sich nicht nur eine neue Profession, sondern auch eine neue Heimat zu suchen.⁸²

„Der widerwertige Zustandt unsers gemeinen fürliebten Vaterlands“, so beginnt das Schreiben, das ich im Folgenden in den Blick nehmen möchte, habe sie dazu gezwungen, das Wort zu ergreifen, um auf das kommende Unheil aufmerksam zu machen.⁸³ Die politische Wortergreifung begründen die Verfasser mit den Pflichten ihres pastoralen Amtes: Als Prediger sei es schließlich ihre Aufgabe, „allerley gegenwürtige misshandlung zu tadlen, und denen vorzubauwen, damit hierdurch könnftiges übel, oder durch verbesserung abgewendt“. ⁸⁴ Ein Prediger solle herrschende Missstände im weltlichen Regiment nicht einfach dulden, sondern seine Stimme gegen das Unrecht erheben. Wie Egli und Campell in den 1570er Jahren rekurrieren auch die Verfasser des Anschreibens damit auf das von den Reformatoren im frühen 16. Jahrhundert propagierte „Wächteramt“ des Predigers.⁸⁵ Dieses fußt auf der Vorstellung, dass nicht nur das geistliche, sondern auch das weltliche Regiment den drohenden Untergang der Welt aufzuhalten habe.⁸⁶ Gerade weil eine Bewahrung der Welt angesichts des nahenden Weltendes nur mög-

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd. „Dann wo solches von Eüch wider all unser verhoffen, und guten rath und treüwen Schirm nicht beschehe, müssen wir unser Standt und Ampt gmeinlich auffgeben, und in ander weg für unser leib und leben, haab und gut Schirm suchen.“ (Ebd.)

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Zum reformatorischen „Wächteramt“ vgl. Schorn-Schütte, *Zwischen „Amt“ und „Beruf“*.

⁸⁶ So die Argumentation, die insbesondere Luise Schorn-Schütte entwickelt hat. Vgl. dies., *Obrigkeitskritik im Luthertum*, sowie dies., *Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, hier S. 307. Unter medien- und kulturwissenschaftlichen Gesichtspunkten Sandl, Marcus, *Politik im Angesicht des Weltenendes. Die Verzeitlichung des Politischen im Horizont des lutherischen Schriftprinzips*, in: Pečar, Andreas und Trampedach, Kai (Hg.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, München 2007, S. 243–271, sowie ders., *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation*, Zürich 2011.

lich schien, wenn die gute Ordnung beständig wiederhergestellt und erneuert wurde, war der Prediger verpflichtet, seine Verantwortung gegenüber der Obrigkeit wahrzunehmen und dieser ihre Fehler vorzuhalten. Denn, nicht nur das Seelenheil der Regierenden trieb den Seelsorger um, sondern mehr noch die Bewahrung der Welt, die nur eine gute Regierung bewerkstelligen konnte. Indem er seine Stimme gegen die Verfehlungen der Herrschenden erhob, nahm der Prediger sein „Wächteramt“ wahr und wurde auch seinem geistlichen Auftrag gerecht, indem er das Wort Gottes gegen die Anfechtungen durch diabolische Kräfte verteidigte.⁸⁷ Auch sie, so argumentierten die Bündner Prediger im Anschreiben, hätten ihre Verantwortung als „Wächter“ über das weltliche Regiment wahrgenommen: Sie seien vor einem Jahr den „Herren Rhatsbotten“ in Davos beim Bundstag vorstellig geworden und hätten diese auf die herrschenden Missstände im weltlichen Regiment, auf die grassierende Korruption und auf die heimlichen Umtriebe der Spanierpartei aufmerksam gemacht. Vergeblich, denn die „gnedigen Herren und oberen gemeinen 3 Pündten“, jene, die „von Oberkeit wegen, söliche böse sachen aus dem“ Weg räumen könnten, hätten sich schlicht geweigert, etwas gegen das Unrecht in der Welt zu tun, mehr noch, seit ihrem Auftritt vor dem Rat habe sich der Zustand noch verschlimmert. Deshalb, so die Autoren des Schreibens, habe man diesen außergewöhnlichen Schritt wagen müssen und „eüch“, die ehrsamten Gemeinden und Landleute, „als die wir auch unseres befreyten Vatterlandes obersten gewalt erkennen“, direkt anzusprechen.⁸⁸ Die Prediger rechtfertigten den Schritt, sich vom legitimen Adressaten der pastoralen Kritik, der Obrigkeit, dem Rat, abzuwenden und sich den „fromme[n] Christgläubige[n] und Evangelische[n] Gmeinden und Landtsleüt“ zuzuwenden, mit dem Argument, dass die Ratsherren eigentlich gar keine richtigen „Herren“ seien.⁸⁹ Sie hätten gar kein Recht, zu regieren, hätten sich unerlaubterweise der Gewalt der Gemeinden und Landleute bemächtigt.⁹⁰ Die wahren Oberherren des „befreyten Vatterlandes“, so das Resümee der Verfasser des Anschreibens, seien die Gemeinden.

Die Prediger üben in diesem Sinn mehr als nur Kritik am weltlichen Regiment, an der Macht der „Herren“, sie greifen sie an. Sie fordern ihre adressierten Zuhörer indirekt dazu auf, das verkannte Recht einzufordern, den falschen „Herren“ den Krieg zu erklären und wieder Gerechtigkeit herzustellen.

⁸⁷ Vgl. Schorn-Schütte, *Zwischen „Amt“ und „Beruf“*. In der Vorstellung der Reformatoren waren weltliches und geistliches Regiment zwar strikt zu unterscheiden, gleichzeitig standen Geistlichkeit und Obrigkeit aber in einem wechselseitigen Dienstverhältnis, was gerade mit einschloss, dass die Prediger ihre Stimme gegen das Unrecht zu erheben verpflichtet waren.

⁸⁸ KaBiSG, VAD, Mss. 233.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd.

len. Nur ihr, so sprechen die Prediger ihre Schäflein in der Predigt persönlich an, könnt die Welt noch vor dem drohenden Untergang retten und „unsre Seelen von dem blut derer, so in der bossheit verharren und verderben“, rein halten.⁹¹ Indem die Prediger die „Fromme[n] Christgläubige[n] und Evangelische[n] Gmeinden und Landtsleüt“, ihre Zuhörer in der Kirche, als höchste Gewalt im Land adressieren, legen sie den Grundstein für eine soziale Bewegung gegen die unrechtmäßig regierenden „großen Herren“ und instituieren sich zugleich als Anführer und Fürsprecher der von den herrschenden Eliten Unterdrückten, Verfolgten und Entrechteten.

Noch bevor die reformierten Prediger auf die von den „Spaniern“ getragene Verschwörung, das gemeinsam zu bekämpfende Übel des verdorbenen Zustands des Vaterlands, zu sprechen kommen, führen sie in aller Länge aus, wie sie allein aufgrund ihrer kritischen Haltung von den Herrschenden kriminalisiert und verfolgt worden seien. Sie geben den Adressaten ihrer Rede zu verstehen, dass auch ihnen Unrecht geschehen sei, dass sie, wie die Gemeinden und Landleute, unter den „Herren“ zu leiden hätten. Sie etablieren einen wahren Opferdiskurs, der an alle möglichen Solidarleistungen ihrer Zuhörer, die ebenfalls von den Ungerechtigkeiten betroffen sind, appelliert: „Unser von Gott und allen gläubigen Christen, wollgeachteten geistlichen Standt“, klagten die Autoren des Schreibens, werde „mit Schmachworten, Troüwungen und öffentlichen Gwalt“ von Seiten der Herrschenden „angefochten“ und „von menigklichen verschreit und verleümbdet“.⁹² Täglich müssten sie hören, wie gesagt werde, man solle den „Predigcanten das maul zuthun, die zungen ausschneiden, auss dem Landt jagen, verbrennen“.⁹³

In summa man procediert mit uns, nicht, als weren wir lehrer, nicht als diener, nicht als Pundtsleüt, sondern als die allerschadlichsten Creatures, als auffrührer, alles Unheils ein Anfang, und hiemit zu unserer sonderen Schmach uns verbotten, zu den sachen des Vatterlandts zureden, das doch ein ieder geisshirt gewalt hat.⁹⁴

Während in den Drei Bünden jeder beliebige Geißhirte seine Meinung über die Angelegenheiten des „Vaterlands“ abgeben könne, habe man ihnen hingegen verboten, sich politisch zu äußern. Während noch der allerletzte bei politischen Versammlungen sprechen und stimmen dürfe, würden sie, die doch nur das Beste wollten, die gebildet seien, als „auffrührer, alles Unheils ein Anfang“ behandelt.⁹⁵ Die Prediger machen damit die ihnen durch die „Herren“ zugewiesene Position, die des politisch Ausgeschlossenen, des Peripheren, zur Waffe im Kampf gegen eben diese „Herren“. Sie nutzen sie als

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

Quelle des Widerstands, als Material für eine Gegenidentität. Wir, so geben die Prediger ihren Schäflein zu verstehen, haben im Unterschied zu allen anderen nie ein Recht zu sprechen gehabt, nie zu denjenigen gehört, die Macht und Ruhm besitzen, obwohl wir als Lehrer und ehrliche Bundsleute viel für das „Vaterland“ tun. Wir werden für unsere Äußerungen verfolgt, und genau deswegen ergreifen wir nun das Wort und fangen an, unsere Geschichte zu erzählen, unseren Anliegen Gehör zu verschaffen, unser Recht, zu sprechen, einzufordern. Die Prediger etablieren einen Diskurs, der es sich zur Aufgabe setzt, das vergangene Unglück, die Unterdrückung und Verfolgung anzuprangern und daraus eine Legimitationsquelle für die gegenwärtigen Kämpfe gegen die Herrschenden, die Eliten, zu machen. Es ist ein Diskurs des Einwands, der Kritik, des Aufstands.

Dass man ihnen, so die Verfasser, Glauben schenken könne, bezeuge ihr Lebenswandel. Die Verfasser der Predigt an die Gemeinden und Landleute inszenieren sich in der Folge als Figuren des „Wahrsprechens“, indem sie auf ihren einfachen, den Zuhörern ähnlichen Lebenswandel sowie auf ihre ärmliche Herkunft verweisen. Sie gehörten zu ihnen, den einfachen Landleuten, den Geißhirten, betonten die Autoren in ihrer Rede, um ihre Differenz zu den weltlichen Elite zu markieren. Man müsse doch sehen, dass sie „in allen treüwen und ehren, mehr in Armuth dann überfluss“ lebten, dass wir „nach unserem besten vermögen zu dienen ganz geneigt sindt“ und daher nur das Beste für unsere Schäflein im Sinne haben.⁹⁶ Gerade weil sie nicht zu den Mächtigen und Wohlhabenden zählten, könne man ihren Aussagen Glauben schenken, argumentieren sie, um dann, nachdem sie ihren Zuhörern mangelnde Unterstützung für ihre ehrlichen Kirchendiener vorgeworfen haben, schließlich auf die angebliche spanische Verschwörung sprechen zu kommen.⁹⁷

So sei momentan eine spanische Verschwörung in Gang, die „dem gemeinen geistlichen und weltlichen Standt, unseres bedünckhens so hoch schädlich“ sei.⁹⁸ Überall seien im Auftrag Spaniens Männer unterwegs, verteilten heimlich Gelder und versuchten so, die Gemeinden und Landleute zum Bündnisschluss zu bewegen. Zugleich werde jeder, der sich gegen dieses „hochschädliche Pündtnuss“ stelle, verfolgt und unterdrückt. „Derohalben bitten wir eüch“, machen die radikalen Prediger ihre Adressaten auf die eigentlichen

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Was folgt ist pure Stimmungsmache gegen den Bischof: Denn, so schreiben sie, während der Churer Bischof trotz der von ihm begangenen Verfehlungen von vielen Leuten im Land beschützt und besorgt werde und jeder, der sich gegen ihn erhebe, mit einer Strafe rechnen müsse, seien sie als treue reformierte Kirchendiener im Stich gelassen und verfolgt worden. Während die Anhänger des Bischofs hinter ihrem Oberhaupt stünden, würden sie allein gelassen. Dies sei doch nicht gerecht, lamentieren sie und rufen ihre Adressaten gleichzeitig dazu auf, mit ihnen und für sie Partei zu ergreifen. Ebd.

⁹⁸ Ebd.

Absichten der „Spanier“ aufmerksam, „die Verachtung seines [Gottes; S. L.] worts und der waaren Religion nicht ungestraft“ zu lassen und ihnen, den Predigern, als Verteidiger dieses wahren Gottesworts „Schirm“ zu geben, damit „das unsern Persohnen und der gantze Kirchendienst, nicht so kläglich zu grundt gerichtet werde“.⁹⁹ Würde man diese Verschwörung nicht aufdecken und die Verantwortlichen zur Rechenschaft ziehen, betonten die Verfasser mit aller Drastik, dann sei die wahre Religion in Gefahr.¹⁰⁰ „Ihr wölln doch dem Vatterlandt in hinnemmung so schädlicher Spanischer Faction [...] dardurch das arme Vatterlandt betrüebt, und grosse gefährliche uneinigkeit angerichtet wirt, zu hülff kommen“, fragten die Prediger die angesprochenen Schäflein rhetorisch, „und weder dieselbigen, noch ander frömbde Herren so freffenlich regieren lassen in unserem Vatterlandt, damit dasselbige nicht zerstreiff noch verkaufft, sondern in Friden und Einigkeit erhalten werde.“¹⁰¹ Die Zeit sei gekommen, um zu handeln, um die Anhänger Spaniens sowie „ander frömbde Herren“, die „so freffenlich regieren“, zu stürzen. Der Aufruf, einzuschreiten und sie zu unterstützen, sollte nicht ungehört bleiben.¹⁰² Wenige Tage später würde sich die Bewegung gegen die verschwörerischen „Herren“ in Gang setzen.

Der Brief löste eine Welle der Entrüstung aus. Während sich anti-spanische Ressentiments ausbreiteten und Anhänger Spaniens öffentlich als Verräter verunglimpft wurden, wuchs unter den Landleuten das Unbehagen gegenüber den politischen Magnaten – die ohnehin schon angespannte Situation im Land drohte zu eskalieren, ein neuerlicher Fähnliupf bahnte sich an.¹⁰³ Dass der Brief eine solche Sprengkraft entfalten konnte, hatte auch mit der Form der Adressierung zu tun, die die Prediger vornahmen. Im Unterschied zum offiziellen Anschreiben des Bundstags ging der Brief der Synode nicht an alle Gemeinden, sondern nur an die reformierten.¹⁰⁴ Die Gemeinden wurden nicht, wie etwa im Falle einer unerlaubten Visitation auswärtiger Gesandten vor oder nach Bündnisentscheiden oder im Falle eines heimkehrenden Bundsboten, der die Gemeinde vom Geschehen in Chur, Ilanz oder Davos unterrichtete, als politischer Akteur adressiert, sondern als politisch-religiöser: Das als Predigt konzipierte Schreiben bekam nur zu hören, wer in einer

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd. Das Anschreiben endet mit einer Grußformel: „Dienstwillige, die Prediganten und diener der Evangelischen Kirchen gemeiner 3 Pündten.“ (Ebd.)

¹⁰³ Zur angespannten Lage nach dem Verlesen des Briefs vgl. Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 51–52. Siehe auch Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 66 f.

¹⁰⁴ Diese stellten im frühen 17. Jahrhundert eine Mehrheit. Von den rund 204 Pfarreien waren 120 (59 %) reformiert und 72 (39 %) katholisch. In zwölf weiteren paritätischen Gemeinden waren beide Konfessionen vertreten. Vgl. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 210.

reformierten Kirchgemeinde lebte. Dadurch wurde der eigentliche Empfänger des Anschreibens, die Gemeinden, im Akt der Adressierung konfessionell gespalten. Was bisher überwiegend ein politischer Konflikt und daher auch in erster Linie ein politisches Problem war, nämlich eine Auseinandersetzung zwischen politischen Faktionen um ein Bündnis mit einer fremden Macht, erfuhr so eine religiöse Aufladung. Noch nie hatten religiöse Motive bei einem Faktionskampf oder einem Fähnliupf eine tragende Rolle gespielt, nun aber wurden reformierte Gemeinden und Landleute, die im Verhältnis zu den katholischen eine Mehrheit stellten, gegen die korrupten „Herren“ aus der Spanierpartei mobilisiert.

Dass es letztendlich zum befürchteten Fähnliupf kommen sollte, dafür trugen die Prediger schon selbst Sorge. Unmittelbar nach der Synode hatten die jungen Radikalen um Vulpius, Alexander, Jenatsch und Toutsch damit begonnen, in ihren Talschaften Sympathisanten für einen Fähnliupf zu mobilisieren. Sie ritten von Dorf zu Dorf und sprachen vor lokalen Dorfversammlungen, um sie von einem allgemeinen Strafgericht zur Aufdeckung der Verschwörung und Bestrafung der Verschwörer zu überzeugen.¹⁰⁵ Zum eigentlichen Kampfplatz avancierten die lokalen Kirchgemeinden. Jenatsch sprach im April 1618 vor den versammelten Pfarrern des Oberengadins und mahnte sie, ihm und den anderen „Gutgesinnten“ behilflich zu sein, damit ein Strafgericht zustande käme und all jene bestrafe, die sich am Vaterland vergangen hätten. Alexander warb vor den reformierten Prädikanten im Veltlin für ein Strafgericht und rief die Feindseligkeiten der Veltliner gegenüber der dortigen reformierten Bevölkerung in Erinnerung. Toutsch, Vulpius, Jenatsch und Herkules von Salis versammelten sich schließlich im Unterengadin, wo sie die Gemeinden aufforderten, ihr Banner zu erheben und loszuziehen.¹⁰⁶ Das Unterengadin etablierte sich als Ausgangspunkt reformatorischer Agitation: Nachdem die ersten Gemeinden ihr Fähnli „gelupft“ hatten, stießen allmählich bewaffnete Männer aus dem Münstertal, dem Puschlav, dem Oberengadin, aus Bergün und Fürstenau dazu. Zusätzlich wurden Boten mit Briefen, die die Verschwörung beweisen sollten, in andere Täler geschickt, um die dortigen „Fähnli“ vom Losmarschieren zu überzeugen. Im Engadin wuchs die Schar mittlerweile auf über Tausend Mann an und machte sich unter der Führung der Prädikanten und Herkules von Salis

¹⁰⁵ Von den Umtrieben der Prediger im Nachgang der Bergüner Synode schreibt der venezianische Gesandte in einem Brief an seine Obrigkeiten vom 11. Juli: „Die Prädikanten gehen von Gemeinde zu Gemeinde und bearbeiten das Volk, [...] ein Strafgericht gegen die ‘Spanier, soll gebildet werden, und die vom Strafgericht in Chur betroffenen Anhänger Venedigs hoffen auf Befreiung von den Strafen oder deren Erleichterung.“ Zit. nach Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 67. Siehe zur Agitation der Prediger auch Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 51–54.

¹⁰⁶ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 67.

auf in Richtung Zernez, wo das von Rudolf von Planta bewohnte Schloss Wildenberg stand.¹⁰⁷ Das Schloss wurde geplündert, der Schlossherr aber war, in weiser Voraussicht, bereits Tage zuvor zusammen mit seinem Nefen Giacomo Robustelli und einigen anderen führenden Männern der Spanierpartei in österreichisches Gebiet geflohen. Den anderen als Verschwörer verunglimpften „Spaniern“ hingegen sollte die Flucht nicht gelingen. Eine bewaffnete Schar Aufständischer zog Ende Juli an der Seite Alexanders und Jenatschs ins Veltlin, um den katholischen Erzpriester von Sondrio, Niccolò Rusca, gefangen zu nehmen und zurück ins Engadin zu führen. Ein anderer Haufen wandte sich ins Bergell, um den angesehenen Politiker Giovanni Battista Prevost aufzugreifen.¹⁰⁸ Mit den beiden Gefangenen zogen die „Fähnli“ vor die Tore Churs, wo sie, nachdem ihnen der Eintritt in die Stadt verwehrt wurde, auf die Ankunft der restlichen „Fähnli“ aus dem Gotteshausbund und dem Zehngerichtenbund warteten.

Den Bundshäuptern in Chur waren die Absichten und Umtriebe der Prädikanten und der „Venezianer“ nicht entgangen. Sie hatten bereits im Juni angesehene Magistrate ins Engadin gesandt, um den reformierten Pastoren und ihren Anhängern entgegenzutreten und sie zur Ruhe zu mahnen.¹⁰⁹ Wie Pfister in seiner Biographie Jenatschs schreibt, hätten die Prädikanten die aus angesehenen Ehrenmännern bestehende Delegation mit den Worten fortgeschickt, dass in Bünden „das Volk [...] Herr des Landes“ sei.¹¹⁰ Während die Delegation des Beitags wieder nach Hause ritt, zogen derweil die reformierten Geistlichen und ihr Anhang von Chur gen Thusis in den Grauen Bund, um das blutigste aller Bündner Strafgerichte aufzurichten. Innerhalb von wenigen Tagen hatte sich im Juni 1618 eine Mehrzahl der „Fähnli“ in Thusis eingefunden, um über die von den Predigern erhobenen Vorwürfe zu beraten und die angebliche spanische Verschwörung aufzudecken. Richter und Aufseher wurden ernannt, Kläger angehört, Zeugen vorgeladen, Beweise zusammengetragen und begutachtet.¹¹¹ Der Krieg gegen die „Spanier“ war endgültig erklärt: Der Feind hatte klare Konturen, ein Gesicht erhalten.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 67.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 67 f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 68.

¹¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹¹ Das Gericht bildete sich aus je zwei Männern aus jeder Gerichtsgemeinde, einzelne große Gemeinden stellten drei Richter. An der Spitze des Tribunals standen Jakob Joder Casut sowie Caspar Schmid von Grüneck, beides enge Vertraute der Prädikanten. Die Richter wählten zwei Ausschüsse, die das Gericht überwachen sollten. Einer dieser beiden Ausschüsse wurde mit weltlichen, der andere mit geistlichen Vertretern besetzt.

2. Tyrannenmord: Das „Thusner Strafgericht“ von 1618/19

Sittliche Tabula rasa

Anders als bei früheren Strafgerichten, deren Funktion darin bestand, Auseinandersetzungen im Innern der Drei Bünde zu befrieden, regierte in Thusis die Pflicht zur Grausamkeit. Die Prediger, die den Vorsitz des als „Thusner Strafgericht“ in die Geschichte eingegangenen Tribunals übernahmen, kannten kein Pardon: Unter ihrer Obhut wurden in der Zeit zwischen Juni 1618 und Februar 1619 nicht weniger als 150 Strafurteile verhängt, darunter 22 ewige Verbannungen und Güterkonfiskationen sowie dutzende Todesurteile ausgesprochen, von denen mehrere sogleich vollstreckt wurden.¹¹² In Abwesenheit zum Tode verurteilt wurden unter anderem die Gebrüder Planta, die als Strippenzieher der spanischen Verschwörungen galten, der über 70-jährige Bergeller Landammann Giovanni Baptista Prevost, der angeblich den Bau der Festung Fuentes 1603 befördert hatte, Erzpriester Nicolò Rusca, der von einem letztlich gescheiterten, Jahre zurückliegenden Attentat auf einen reformierten Prädikanten gewusst haben sollte, Podestà Johann Anton Gioeri sowie Luzi de Mont, beide Freunde und Vertraute der Gebrüder Planta, weil sie die Sache Spaniens mit geheimen Geldzahlungen und Bestechungsversuchen unterstützt haben sollten.¹¹³ Die meisten der zum Tode Verurteilten waren angesichts des herannahenden Mobs in österreichisches Gebiet geflohen und sollten erst mit den österreichisch-spanischen Truppen 1621 unter Oberst Alois Baldiron in ihre Heimat zurückkehren.¹¹⁴ Ihre Güter, so der Urteilsspruch der Richter, sollten konfisziert, ihre Schlösser und Häuser abgebrannt und an deren Stellen Schandsäulen aufgestellt werden. Die in Abwesenheit des Vaterlandsverrats schuldig gesprochenen „Spanier“ wurden für vogelfrei erklärt: Wer sie auffinde, habe das Recht, sie straflos zu töten. Ihre abgetrennten Glieder sollten dabei an den Landstraßen ausgestellt werden. Harte Urteile wurden unter anderem auch gegen den Dolmetscher

¹¹² Von den Predigern nahmen teil: Stephan Gabriel, Johann à Porta, Caspar Alexius, Jakob Anton Vulpius, Conrad Buol, Blasius Alexander, Jörg Jenatsch, Bonaventura Toutsch und Peter Janett. Von den neun Predigern stammten sieben aus dem Engadin, einer aus Bergün und einer aus Davos. Sie waren Teil eines extra für dieses Strafgericht eingesetzten Ausschusses. Zur Rolle der Prediger beim *Thusner Strafgericht* siehe Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 55 f.; Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 70 f., sowie Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 185–188. Gemäß Fortunat Juvalta waren die Prediger sowohl an den Gerichtsverhandlungen als auch am Verlesen und Vollstrecken der Urteile beteiligt. Vgl. ders., *Denkwürdigkeiten*, S. 47–58.

¹¹³ Vgl. zu den Urteilen von Thusis Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 188–198.

¹¹⁴ Vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 200.

des französischen Gesandten, Anton Molina, sowie gegen gemäßigte Mitglieder der evangelisch-rätischen Synode, darunter die Pfarrer Georg Saluz und Andreas Stuppan, erlassen, also gegen Akteursgruppen, die noch nie bei einem Strafgericht verurteilt worden waren.¹¹⁵ Etliche wurden bloß deshalb verurteilt, weil sie sich angeblich „mit schmachworten wider die Predikanten vergriffen“ hatten.¹¹⁶

Große Aufmerksamkeit erregten nicht zuletzt die Prozesse gegen den greisen Landammann Prevost und den Veltliner Priester Rusca. Während Prevost unter den Qualen der Folter seine Schuld gestand und noch am selben Tag hingerichtet wurde, starb Rusca an den Folgen der grausamen Verhörmethoden, noch bevor das Urteil gegen ihn vollstreckt werden konnte. Sein Leichnam wurde unter dem Galgen verscharrt, sein Vermögen sollte konfisziert und seine auf 2.000 Scudi geschätzte Bibliothek verbrannt werden. Auch der kurz vor der Ankunft der „Fähnli“ geflohene Churer Bischof, Johann Flugi, der von 1601 bis 1627 der Diözese vorstand, wurde vom Strafgericht wegen angeblicher Kontakte zu Spanien abgesetzt und verbannt. Wie alle anderen geflohenen „Spanier“ wurde auch er für vogelfrei erklärt: Er sollte ohne weiteren Prozess hingerichtet werden. Dass die Prediger und ihre Anhänger während des Gerichts eine führende Rolle übernahmen, veranschaulicht der in Thusis verabschiedete Artikelbrief. Er enthielt Maßnahmen, die unmittelbar ihren Interessen und Anliegen, ihrem Kampf gegen Spanien, dienten.¹¹⁷ So enthielt der von den „Fähnli“ verabschiedete Brief einen Passus, der es Spanien und Frankreich verbot, die Alpenpässe und -straßen ohne Bewilligung des Bundstags zu benutzen. Daneben wurde der umstrittene Entscheid, die Lateinschule in Sondrio, seit Jahren Zankapfel zwischen Veltliner Katholiken und der reformierten Bündner Predigerschaft, wieder zu errichten, bestätigt und beschlossen, dass die Untertanen die Kosten für die Schule, also für die Ausbildung der dortigen Pfarrer, zu übernehmen hatten.¹¹⁸ Zudem müsse jedes Jahr in den Drei Bünden ein Strafgericht gegen potentielle Vaterlandsverräter aufgerichtet werden, und zwar unter der Beteiligung Geistlicher. Schließlich wurde beschlossen, dass in den Drei Bün-

¹¹⁵ Vgl. Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 56 f.

¹¹⁶ Das Urteil gegen Fortunat Juvalta ist abgedruckt in Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 197.

¹¹⁷ Die verschiedenen Artikel sind aufgelistet in Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 129–132.

¹¹⁸ Die bereits 1584 errichtete Lateinschule sollte aus katholischen Kirchengütern erhalten werden. Sie musste bereits ein Jahr nach Eröffnung nach Chur verlegt werden, weil der Statthalter von Mailand sie als Propagandawerk gegen die Katholiken ansah. Der Gedanke, die Schule wieder zu errichten, trieb die Bündner Prädikanten bis 1617 um, als der Bundstag entschloss, die Schule wieder zu errichten. Der Genfer Prediger Caspar Alexius wurde 1617 als erster Leiter der Schule nach Sondrio berufen. Vgl. zur Lateinschule Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 55–57.

den und in den Untertanengebieten beide Konfessionen frei ausgeübt werden dürften.¹¹⁹ Was sich gerade im Fall der bestätigten Religionsfreiheit wie ein Toleranzedikt anhört, war letztlich nichts anderes als eine Waffe im Kampf gegen den in den Südtälern dominierenden italienischen Katholizismus bzw. gegen die im Veltlin weiterhin äußerst dominante, unter spanischem Einfluss stehende Diozöse Como. Es ging aus Sicht der radikalen Prediger darum, für die wenigen Reformierten im Veltlin – um 1620 sollen es knapp 4 % der Lokalbevölkerung gewesen sein – gleiches Recht zu fordern: Kirchen und Kirchengüter sollten überall dort, wo Reformierte lebten, gleichmäßig aufgeteilt werden.¹²⁰

Das *Thusner Strafgericht*, Schauplatz exzessiver politischer Gewalt, geriet zum Skandal. Anstößig erschien in den Augen der Zeitgenossen nicht nur, dass mit nie gesehener Willkür und Brutalität gegen einen politischen Gegner vorgegangen wurde, sondern vor allem, dass religiöse Akteure die Gerichtsverhandlungen und Urteilsverkündungen leiteten.¹²¹ Noch nie zuvor hatten sich reformierte Prediger, Geistliche überhaupt, an einem weltlichen Strafgericht in den Drei Bünden aktiv beteiligt, ja gar den Vorsitz inne. Vielmehr war es ihnen eigentlich verboten, an politischen Versammlungen teilzunehmen und sich politisch zu äußern.¹²² „Nit minder hatt man gar für ungutt gehalten“, schrieb auch der den radikalen Predigern wohlgesonnene zeitgenössische Chronist und Pfarrer Bartholomäus Anhorn über die Rolle seiner Standesgenossen, dass „die Predikanten als Geistliche sich also zu weltlichen Sachen lassend gebrauchen, und disem Gericht beywohnend“.¹²³ Die Prediger, die sowohl als Ankläger *und* Richter in Erscheinung traten und sich schlussendlich auch noch für ihre Tätigkeit vom Strafgericht fürstlich entlohnen ließen, gerieten in den Wochen nach der Urteilsverkündung unter massiven Rechtfertigungsdruck. Unmittelbar nach dem Ende des Strafgerichts im Frühjahr 1619 ging eine Reihe von Schmäh- und Spottgedichten im

¹¹⁹ Jecklin, *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, Bd. 2, S. 130.

¹²⁰ Siehe hierzu u.a. Pfister, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, S. 208. Siehe auch Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 72.

¹²¹ Im Unterschied zu allen vorangegangenen Strafgerichten wurden in Thusis Todesurteile schnell und kompromisslos vollzogen. Zudem wurden Leute verurteilt, die nicht aus der Gruppe der „großen Herren“, dem eigentlichen Ziel der „Fähnli“, stammten. Vgl. Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*.

¹²² Vgl. Head, *Rhaetian Ministers, from Shepherds to Citizens*. Auf ihre soziale und politische Marginalisierung und Kriminalisierung durch die regierenden Eliten reagieren die jungen Bündner Prediger, indem sie ihrem Handeln eine biblisch-religiöse Rechtfertigung unterlegen. Zur sakralen Selbstautorisierung der reformierten Prediger und der Genese eines militanten religiösen Fundamentalismus in Graubünden um 1618 vgl. Liniger, *Heiliger Krieg*.

¹²³ Anhorn, Bartholomäus, *Graw-Pünter-Krieg, beschrieben von Bartholomäus Anhorn 1603–1629. Nach dem Manuscript zum ersten Mal hg. von Conradin von Moor* (Bündnerische Geschichtsschreiber und Chronisten), Chur 1873, S. 32.

Land um, die die politische Einflussnahme der Prediger anprangerte.¹²⁴ In einem dieser unzähligen Spottgedichte wurden die Prediger unter anderem als gottlose Kriegstreiber und bezahlte Handlanger Venedigs beschimpft: „Der Predicanten standt/Ist ietz, pfuy dich der schandt/Nit zum Jesuiter orden:/Henckers knecht seindt sy worden“, woraufhin alle Prediger, die am Gericht beteiligt waren, einzeln mit Namen aufgezählt und beschimpft werden. Schließlich folgt die an die gesamte Gruppe der militanten Prediger gerichtete Apostrophe: „Ist dasz euwer nüw glauben:/Unruhr stifften, foltren, rauben/Brennen, schreiben, urthlen setzen,/Klagen, lügen, wüetten, hetzen? [...] O wehe der schandt und grossen sünd,/Ir seindt der Venedigern jaghünd [...]“.¹²⁵

Dass den Predigern das Stigma krimineller Usurpatoren anhaftete, schien nicht weiter zu überraschen, schließlich hatten sie die Gelegenheit, die sich ihnen durch das Strafgericht bot, dazu genutzt, einige ihrer privaten Widersacher zu beseitigen. Die beiden Planta, Prevost und Rusca wurden mitunter deshalb zu politischen Hauptfeinden erklärt, weil sie unliebsame Rivalen, persönliche Widersacher einzelner Prediger waren. Persönliche Motive spielten bei der Verurteilung eine nicht unbedeutende Rolle: Rudolf von Planta etwa hatte den Hass der Prediger aus dem Engadin auf sich gezogen, weil er sein Amt als österreichischer Kriminalrichter des Unterengadins mit großer, aus Sicht der dortigen Prädikanten zu großer Strenge ausgeübt hatte.¹²⁶ Er, der, obwohl reformiert, in einem Dienstverhältnis zum Churer Bischof und zum erzherzoglichen Hof in Innsbruck stand, hatte sich die Prediger des Unterengadins mit seinem herrschaftlichen Verhalten zu Feinden gemacht. Ähnlich verhielt es sich mit seinem Bruder Pompejus, der als Verwalter der Landvogtei Fürstenau in Abhängigkeit zum Bischof stand.¹²⁷ Während die Bewohner der dortigen Gemeinden schon länger gegen die bischöfliche Jurisdiktion opponiert hatten, gerieten der Landvogt und die Gemeindeleute endgültig in Konflikt, nachdem Jörg Jenatsch 1616 die Pfarrei in Scharans übernommen hatte und gegen Pompejus zu predigen begann. Mit Erzpriester Rusca einen führenden Vertreter der geistigen Elite des Veltlins zu beseitigen, darauf hatten einige der radikalen Mitglieder der rätischen Synode schon länger gewartet.¹²⁸ Erfolgreich hatte er sich in den Jahren zuvor gegen das Ausbreiten der Reformation im Veltlin und gegen die Errichtung der La-

¹²⁴ Die zahlreichen Spottgedichte finden sich in Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, Bd. 2, sowie die Ausführungen zu den einzelnen Gedichten in Bd. 1.

¹²⁵ Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, Bd. 2, S. 38–41.

¹²⁶ Vgl. Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 44 f.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 45.

¹²⁸ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 71.

teinschule gewehrt und war dadurch zum Erzfeind Alexius', Gabriels und Co. avanciert.

Neben dem Vorwurf der kriminellen Usurpation wurde den jungen Predigern, die sich mit dem *Thusner Strafgericht* 1618/19 auf die politische Bühne Graubündens katapultiert hatten, vor allem angelastet, skrupellose soziale Emporkömmlinge zu sein: Einst „faex“, Bodensatz der Gesellschaft, Abkömmlinge zweitrangiger Bündner Familien, hätten sie sich in diesen Tagen als „fax“, als Fackeln des Vaterlandes aufgeführt, wie eines der vielen Spottgedichte vom Juli 1619 bemerkte.¹²⁹ Wie der anonyme Autor, der sich im Gedicht zum reformierten Glauben bekennt, auf Jenatschs Studienzeit Bezug nehmend feststellt, hätten etliche der jungen Prediger noch wenige Jahre zuvor in Zürich von der Armenfürsorge gelebt und aus dem „Mueßhaffen“ essen müssen, würden sich mittlerweile jedoch zu den angesehensten Bündnern zählen.¹³⁰ Mussten die Prediger einst zu Fuße gehen, ritten sie jetzt mit Gefolge einher, führten in Hoffart ein stolzes Leben und verfolgten rücksichtslos jeden, der nicht zu ihnen halte.¹³¹ Dass ihre Kritiker sie mit solchen Argumenten zu diskreditieren versuchten, konnte die jungen Prediger kaum überraschen. Aus ihrer Sicht wiederholten die Autoren in ihren Schmähedichten, was sie bereits wussten: Die herrschenden Eliten würden ihren politischen Äußerungen und ihrem Handeln, egal in welcher Situation, immer die Berechtigung, ja die Rationalität absprechen und dies, weil sie eben periphere Akteure waren, weil sie nicht zum Kreis der Herrschenden gehörten. Mehr als die Kritik aus den Reihen der Eliten musste die Prediger die ihrer Amtsbrüder schmerzen. Dass sich junge, gerade erst ordinierte Pfarrer aus zweitrangigen Familien anmaßen, sich an einem weltlichen Strafgericht zu beteiligen und an der Verurteilung und Bestrafung weltlicher Autoritäten mitzuwirken, löste nicht nur bei den herrschenden Eliten aus der Spanier- und Franzosenpartei heftige Reaktionen aus, sondern ebenfalls bei den Mitgliedern der evangelisch-rätischen Synode.¹³² Auch aus Sicht eines Großteils ihrer Amtsbrüder hatten die radikalen Prediger in Thusis einen Tabubruch begangen: Jenatsch, Alexander und Toutsch wurden für ein halbes Jahr von allen geistlichen Funktionen enthoben und für ihr Verhalten scharf gerügt.¹³³

Das Strafgericht erwies sich aus Sicht der Prediger so als Fluch und Segen zugleich: Es verschaffte ihnen zwar einerseits Autorität und Respekt und ver-

¹²⁹ Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, Bd. 2, S. 234 f. Siehe auch die Ergänzungen zum Gedicht in ebd., S. 77 f.

¹³⁰ Ebd., S. 77. Zur Studienzeit Jenatschs in Zürich vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 30 f.

¹³¹ Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, Bd. 2, S. 77.

¹³² Vgl. Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 69. Siehe auch Truog, *Aus der Geschichte der evangelisch-rätischen Synode, 1537–1937*.

¹³³ Vgl. Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 69.

setzte sie in die Position, über die „Herren“ aus der Spanierpartei zu richten; ihr begangener Tabubruch war jedoch auch der Grund dafür, dass sie das Stigma krimineller Usurpatoren nur schwer abstreifen konnten.¹³⁴ Wollten sie ihre neu gewonnene politische Handlungsfähigkeit nicht gleich wieder einbüßen und, als Banditen und soziale Emporkömmlinge abgestempelt, von der Bildfläche verschwinden, mussten sie erneut tätig werden, diesmal mit Worten. Sie benötigten eine gute Erklärung, eine glaubhafte Geschichte, die das, was sie taten, sinnvoll und notwendig erscheinen ließ, ein Narrativ, das ihrem Handeln die erforderliche Legitimität und Rationalität verlieh. Nur so würden sich die schrecklichen Taten, ihr begangener Tabubruch rechtfertigen lassen, nur so würden sie bei ihren Anhängern kreditwürdig bleiben. Weil sie sich nicht auf eine schon bestehende Legitimationsgrundlage und auf eingespielte Automatismen stützen konnten, griffen sie zur Beglaubigung ihres Handelns auf semantische Ressourcen zurück, die nicht bereits von den Herrschenden vereinnahmt worden waren. Sie sollten, wie sich zeigen wird, schnell fündig werden und eine Quelle für ihre Reden auftun, die schon manch einen oppositionellen Diskurs gespeist hatte: die Bibel. Wer allein und verbindlich für alle über Recht und Unrecht entscheidet, wer sich über alle bestehenden, allgemein akzeptierten Normen hinweggesetzt, ist bekanntlich auf starke Argumente angewiesen.

Drehbuch der Eskalation

Außerordentliche Taten verlangen nach außerordentlichen Deutungsleistungen. Zwei Schriftstücke legen Zeugnis über den enormen begründungslogischen Aufwand ab, den die Prediger zu erbringen hatten, um ihr aktives Eingreifen in die Politik der Drei Bünde, ihr Zerstörungswerk zu rechtfertigen: ein in sieben Sprachen und in mehreren Ausgaben erschienenes gedrucktes Pamphlet, worin sie den Prozess gegen die „Spanier“ verteidigten, sowie ein im selben Jahr verfasstes handschriftliches Rechtfertigungsschreiben an die evangelisch-rätische Synode.¹³⁵ Beide Schriftstücke sind, wie ich argumentieren möchte, Teil einer radikalen Gegenerzählung, die die reformierten Prediger sowohl zu ihrer eigenen Verteidigung als auch zur Anklage ihrer Feinde, der „Spanier“, ins Feld führen. Während das Pamphlet eine politische

¹³⁴ Wie die vielen Spott- und Schmähedichte zeigen, gerieten sie von allen Seiten her zunehmend unter Druck und wurden auch aus den eigenen Reihen angefeindet. Die vielen Spottgedichte, die die Prediger zum Gegenstand haben, finden sich in Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, Bd. 2, hier v.a. S. 57–103.

¹³⁵ *Grawpündtnerische Handlungen*. Vier deutsche Ausgaben liegen vor. Eine erste erscheint noch 1618. Ich werde mich im Folgenden auf die hier zitierte vierte Ausgabe beziehen, die, wie alle anderen, in der Kantonsbibliothek Graubünden liegt. Ihr Titel weicht leicht von der ersten Version ab. Eine Abschrift des Antwortschreibens an die Synode findet sich in KaBiSG, VAD, Mss. 33.

Größe ins Spiel bringt, die in Graubünden so vorher nicht denkbar war, jene eines auserwählten Gottesvolkes, das gegen die tyrannischen „Herren“ im Innern kämpft, figuriert der Brief den Status der Prediger selbst; jenen der von Gott zur Verteidigung und Erlösung dieses Volkes geschickten Propheten. Mit beiden Dokumenten schreiben die Prediger gleichsam das Skript zu dem Ausnahmezustand, den sie in den Jahren nach dem Strafgericht selber herbeiführen.

Von den beiden hinsichtlich Adressatenkreis und medialem Format unterschiedlichen Schriften und von den spezifischen Funktionen, die die darin entwickelten Narrative im Kampf der Prediger erfüllen, soll im Folgenden die Rede sein. Mit den *Grawpündtnerischen Handlungen*, die noch während der Dauer des Strafgerichts in Zürich im Druck erschienen, wird dabei zunächst das wohl berühmteste politisch-theoretische Schriftstück aus der Zeit der *Bündner Wirren* in den Blick genommen. Aufgrund der dezidierten Bezugnahme auf Ideen von Volkssouveränität wurde es von der ideengeschichtlichen Forschung als Beleg für „wegweisende demokratische Freiheits- und Partizipationsvorstellungen“¹³⁶ bzw. als „frühes Zeichen eines modernen Staatsverständnisses“¹³⁷ gedeutet. Wirft man jedoch einen genauen Blick auf die in den *Grawpündtnerischen Handlungen* entwickelten Argumente und setzt diese in Relation zum historischen Entstehungskontext des Traktats, dann lässt sich darlegen, dass es sich dabei weder um eine Begründungsschrift der bündnerischen Demokratie noch um ein erstes Zeichen des modernen, von Bodin inspirierten Staatsverständnisses im Alpenraum handelt, sondern vielmehr um eine Anleitung zum Heiligen Krieg.

Noch während der Dauer des *Thusner Strafgerichts* begannen die Prediger an einem politischen Pamphlet zu arbeiten, das alles, was in den Drei Bünden bisher geschrieben wurde, übertreffen sollte. Nicht nur, dass ihre Schrift fast 50 Seiten lang war und alle erdenklichen Details des Gerichtsverfahrens präzise aufführte, jeden Anklageschritt einzeln begründete, oder dass in ihr auf ein aktuelles, staats- und verfassungsrechtliches politisches Wissen Bezug genommen wurde, wie man es bis dahin in den Drei Bünden noch nicht kannte, sondern vor allem auch, dass die Schrift der Prediger bereits wenige Wochen nach dem Strafgericht in Zürich im Druck erschien und, noch im selben Jahr, in alle europäischen Sprachen übersetzt wurde – die *Grawpündtnerischen Handlungen des 1618. Jahrs*, wie das Pamphlet hieß, waren in allen Belangen außergewöhnlich, sie waren einzigartig.¹³⁸ Wie ich

¹³⁶ Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 298 f. Head deutet die Stelle als „radikales“ Postulat der Freiheit für den „gemeinen Mann“.

¹³⁷ Maissen, „*Die Gemeinden und das Volck als höchste Gewalt unsers freyen demokratischen Stands*“, S. 44 f.

¹³⁸ *Grawpündtnerische Handlungen*. Die Flugschrift gelangte zu internationaler Bedeutung. Neben vier deutschen Ausgaben erschienen zwei Drucke in italienischer

im Folgenden darlegen möchte, entfaltet die Schrift einen historisch-politischen Diskurs, der die Geschichte Graubündens als die eines permanenten Freiheitskampfes des Bündner Volkes gegen die immer schon tyrannischen „Herren“ im Innern konzipiert, als die eines geknechteten Volkes, das seine von Gott verliehene Freiheit stets von Neuem im Kampf gegen die inneren Feinde erringen muss.

Das Pamphlet ist angesichts des von den Verfassern anvisierten Zielpublikums, der reformierten europäischen Öffentlichkeit, als Tatsachenbericht konzipiert, als die Gegebenheiten der *historiae* des Jahres 1618 referierender Bericht. Diese Art der Darstellung wählten die Verfasser nicht zufällig, schließlich ging es aus Sicht der Prediger darum, der reformierten europäischen Öffentlichkeit gute Gründe zu liefern, diese zur Anteilnahme und, wenn möglich, gar zum aktiven Eingreifen zu bewegen.¹³⁹ Die Verfasser des Pamphlets versuchten dies zu erreichen, indem sie jede Parteinahme vermieden und jegliche religiöse Motivation verneinten. Vielmehr ging es darum, wie es im Titelzusatz geschrieben stand, einen „vollkommenen Bericht“ darüber abzugeben, was tatsächlich in Thuisis geschehen war. Die Schrift wollte darlegen, wie in Thuisis die „angestellte und verübte Verrätherey entdeckt“ und dank der Hilfe vaterlandstreuer, verständiger „Lüt“ bestraft wurde.¹⁴⁰ Die wahren Gründe der Verurteilung der „untrewen Landkinder“ sollten ans Licht gebracht werden, „klarlich und warhafftig/die rechtmessigen und hochnothzwingenden Ursachen der Zusammenkunfft“ der „Fähnli“ zu Thuisis sowie die „Processuren, so ein Ersam Straffgericht [...] wider etlich untrewen Landkinder“ habe führen müssen, angezeigt werden.¹⁴¹ Um die Prozesse gegen die spanischen „Verräter“ zu rechtfertigen, führten die Autoren zahlreiche Beweise auf. Berichte von Zeugen sowie abgefangene, geheime Briefschreiben bewiesen die heimlichen Machenschaften der Köpfe der Spa-

Fassung, zwei unabhängige Übersetzungen ins Französische, eine holländische Übersetzung und eine englische und, womöglich, eine lateinische Fassung in Prag, alle vor 1620. Eine Referenzgröße für das Pamphlet bildete u.a. das Werk des Pfarrers Ulrich Campell aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Vgl. ders., *De officio magistratus* (Eine Abschrift findet sich in StAGR, B 721). Campell wird gern als geistiger Vater der radikalen reformierten Prediger bezeichnet, weil er mit seinem handschriftlichen Traktat die legitimatorische Grundlage geliefert habe, die katholischen Untertanen im Veltlin per obrigkeitlichem Dekret zur Konversion zu zwingen.

¹³⁹ Grundlegend zum Begriff der Öffentlichkeit in der Frühen Neuzeit Rau, Susanne und Schwerhoff, Gerd, *Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriffen und Themen eines Forschungsfeldes*, in: Dies. (Hg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 11–52. Unter kommunikationsgeschichtlichen Gesichtspunkten Schlögl, Rudolf, *Politik beobachten. Öffentlichkeit und Medien in der Frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Historische Forschungen* 4/35 (2008), S. 581–616.

¹⁴⁰ *Grawpündtnerische Handlungen*.

¹⁴¹ Ebd.

nierpartei, ihren Geheimpakt mit dem hispanischen König. Liest man das Pamphlet allerdings vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Konfliktkonstellation, des oppositionellen Kampfes einer minoritären Gruppe gegen einen übermächtigen Gegner, und zieht man in Betracht, dass es sich bei den Verfassern nicht um neutrale Beobachter handelt, sondern um Akteure, die selber in den Konflikt involviert sind, dann wird ersichtlich, dass es sich bei den *Grawpündtnerischen Handlungen* nicht um eine objektive Tatsachenbeschreibung handelt, sondern vielmehr um ein Instrument des Kampfes und der Polemik, um eine Waffe im Kampf gegen einen gegenwärtigen politischen Gegner. Die *Grawpündtnerischen Handlungen* sind eine parteiische Schrift, eine Kampfschrift, in der das Sprechen über Wahrheit ausdrücklich als Waffe fungiert.¹⁴²

Der Großteil der fast 50-seitigen Schrift besteht aus der Dokumentation der Strafgerichtsprozesse: Jeder einzelne Anklageschritt wurde von den Verfassern detailreich beschrieben und begründet. Gerahmt wird der lange Anklage- und Rechtfertigungsteil durch ein Vorwort, das sich mit der politischen Geschichte und der Regierungsform der Drei Bünde befasst, durch einen Diskurs, der politischer Natur ist und das Geschehen von Thusis kontextualisiert. Darin entwickeln die Prediger die erzähllogische Grundlage für den daran anschließenden Rechtfertigungsteil. Sie entwickeln ein historisch-politisches Narrativ, das die Verurteilung und Hinrichtung der „Spanier“ rückblickend als legitimen Tyrannenmord erscheinen lässt, als gerechten und notwendigen Akt einer vaterlandstreuen „Faction“, welche die von Gott verliehene Freiheit des Bündner Volkes gegen die inneren Feinde verteidigt.¹⁴³

Die fünfseitige Präambel beginnt überraschenderweise mit einem Verweis auf das angeblich fundamentale Bewegungsgesetz der Historie, nämlich das stete Verlangen der Menschen nach „geistlicher und weltlicher Freiheit“ und „selbster regierung“:

Under allen zeitlichen gnaden unnd gaben / die der liebe Gott dem menschlichen geschlecht zuo verleihen pflaget: ist geistliche und weltliche freyheit des gewüssens unnd selbster regierung mit nichte die geringste, weilen man durch sölcher rechtmessigen gebruch seel / ehr / leyb und guot erhalten kann / und ohne verdriesslichen zwang und trang der selbigen geniessen. Dannenher sie als ein kostlich kleintot je und allwegen von menniglichen innigklich ist erwünscht und begert worden.¹⁴⁴

¹⁴² Ebd. So erscheint die Wahrheit, von der die Autoren sprechen, als eine der Perspektive: Diejenigen, die im Pamphlet reden, die „wir“ sagen, stehen auf der Seite der Wahrheit, nur sie können die Wahrheit sagen und den Verrat der anderen aufdecken. Genau deshalb, um die wahren Ursachen des Strafgerichts zu erfahren und alle „calumnien“, alle falschen Lügen aus der Welt zu schaffen, sei die Schrift in Druck gegeben worden. Ebd.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd.

Handelt es sich bei der von Gott verliehenen „weltlichen und geistlichen Freiheit“ und der „selbster regierung“ um eine Gabe, die von den Menschen „je und allwegen“ erwünscht und begehrt worden ist, dann kann die menschliche Geschichte nur eine des permanenten Kampfes gegen jene bösen Kräfte sein, die diese Freiheit durch „zwang und trang“ einzuschränken versuchen. Schließlich haben „wir“, die „Eynwohner alter hoher Rethien“, so ergreifen die Autoren das Wort im Namen des Bündner Volkes, seit jeher diese von Gott gegebene „beyderley Freiheit“ „besessen unnd erhalten“, „auch irer lieblichen nutzbarkeit wol genossen“.¹⁴⁵ Gerade weil sie so nützlich erscheint, müsse künftig alles daran gesetzt werden, diese Freiheit „lieb und werth zuhalten“.¹⁴⁶ Die von den Verfassern des Pamphlets angesprochene Freiheit, die hier als Freiheit von der Tyrannei gedacht wird, nämlich als „selbster regierung“, erscheint als ein äußerst prekäres Gut: Sie ist nichts, was man ein für alle Mal besitzt, was ein für alle Mal gegeben ist, sondern etwas, das man im ständigen Ringen mit den Kräften des Bösen, den Tyrannen, bis auf den heutigen Tag stets von Neuem erstreiten musste. Wer diese Feinde sind, die seit jeher die Bündner mit „zwang und trang“ zu knechten versuchen, wird erst klar, wenn man sich die wohl meist zitierte Passage der Flugschrift anschaut. Sie handelt von der demokratischen Regierungsform der Drei Bünde und erklärt den gemeinen Mann, das Volk, zum höchsten Souverän:

Die Form unsers Regiments ist Democratisch: unnd stehet die erwellung unnd entsetzung der Oberkeiten / allerley Amptleuten / Richtern und Befehlshabern / so wol in unsern befreyten und herrschenden Landen / als auch über die / so unns underthenig sind / bey unserem Gemeinen Man: welcher Macht hat / dem mehrten nach / Landsatzungen zu machen / und wider abzuthun / Pündtnussen mit fremden Fürsten und Ständen auffzurichten / über Krieg und Frid zu disponieren / und alle andere der hohen und mindern Oberkeit gebürende Sachen zuverhandlen.¹⁴⁷

Was aus ideengeschichtlicher Perspektive als Beleg für demokratische Freiheits- und Partizipationsvorstellungen bzw. als Vorwegnahme des modernen Staatsverständnisses im Alpenraum erscheint, erweist sich unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Entstehungsbedingungen des Schreibens als Anleitung zum Tyrannenmord.¹⁴⁸ So hat das Reden von der ursprünglichen Volkssouveränität, das von der Vertrautheit der Verfasser mit den politi-

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Sowohl Head wie auch Maissen betrachten das Pamphlet unter ideengeschichtlichen Gesichtspunkten. Sie deuten die Erzählweisen von der Volkssouveränität als sprachliche Repräsentationen von etwas, das außerhalb von ihnen besteht. Dadurch übersehen sie, dass die Erzählung von einer demokratischen Verfassung der Drei Bünde weniger beschreibt, was ist oder was sein könnte. Vielmehr dient sie als Formatierungsvorlage, nach der die Prediger ihr Handeln ausrichten, als Drehbuch für ihr Tun. Vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 298 f., sowie Maissen, „Die

schen Diskursen ihrer Zeit – den Souveränitätsvorstellungen Jean Bodins¹⁴⁹ – zeugt, weniger die Funktion, den Verfassungszustand der Drei Bünde zu *denken*, sondern ihn vielmehr zu *korrigieren*. Liest man die Stelle vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Entstehungskontexts des Pamphlets, dann wird ersichtlich, dass die Erzählung von einer ursprünglichen Volkssouveränität weniger als neutrale Beschreibungskategorie fungiert, sondern vielmehr als Waffe im Kampf gegen einen gegenwärtigen politischen Gegner. „Demokratie“ ist hier ein politischer Kampfbegriff. Mit dem Topos der Tyrannei knüpfen die Verfasser geschickt an im frühneuzeitlichen Graubünden bereits vorhandene kulturelle Gedächtnisbestände und Deutungsmuster an und verbinden diese in den *Grawpündtnerischen Handlungen* mit dem Bodin'schen Denken.¹⁵⁰ Dadurch plausibilisieren sie die Notwendigkeit eines Krieges gegen die „Spanier“ im Land.¹⁵¹ Denn wird der gemeine Mann zum höchsten Souverän im Land erkoren, dann ist jeder, der an seiner Stelle agiert, ein potentieller Tyrann.

Damit wird ersichtlich, wer die weltliche und geistliche Freiheit der Bündner bedroht. Der Feind des Bündner Volkes kommt nicht von außen, sondern aus dem Innern der Gesellschaft: Es sind die „großen Herren“, die dem Volk die Freiheit gewaltsam genommen haben, Männer wie Rudolf von Planta und sein Bruder Pompejus, die „durch allerley verrätherey/Untrew/Falschheit/Betrug/Tyranney/hinderlistige böse Practicken und gewaltthätigkeit“ das Bündner Volk seit jeher zu unterjochen versuchen.¹⁵² In den *Grawpündtnerischen Handlungen* wird die Geschichte Graubündens als eine der Konfrontation zwischen dem Volk und den „Herren“, die die souveräne Macht des Volkes usurpieren, beschrieben. Es wird vom Wirken tyrannischer Kräfte berichtet, die sich durch einen gewaltsamen Akt über die Gesetze des Volkes hinweggesetzt haben und daher vom Volk gestürzt werden müssen. Die Erzählung von einer demokratischen Verfassung erscheint daher als nichts anderes als ein Aufruf zum gewaltsamen Umsturz der Dinge, als ein Aufruf zum Sturz jener „Herren“, die das Volk gegenwärtig tyrannisieren, gegen die verräterischen „Spanier“. Dem entspricht der weitere Aufbau des Pamphlets. So folgt der Präambel eine ausführliche Darlegung des Fehlverhaltens der

Gemeinden und das Volck als höchste Gewalt unsers freyen democratischen Stands“, S. 41–45, hier v.a. S. 44 f.

¹⁴⁹ Vgl. Bodin, *Sechs Bücher über den Staat*.

¹⁵⁰ Zum Topos der „uralten Freiheit“ Rätens und der Tyrannei in Graubünden vor dem Dreißigjährigen Krieg vgl. Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 270–287.

¹⁵¹ Im römisch-deutschen Reich wurden zeitgleich ähnliche Argumente für einen Krieg gegen Spanien ins Feld geführt. Vgl. hierzu Schmidt, Peer, *Spanische Universalmonarchie oder „teutsche Libertet“*. *Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart 2001.

¹⁵² *Grawpündtnerische Handlungen*.

vom Strafgericht in Thusis verurteilten „Vaterlandsfeinde“, das den Prozess erfordert habe. Es wird von gewalttätigen „Herren“ im Land und von deren Herrschaftstechniken berichtet, mit denen sie die Bündner drangsalierten.¹⁵³ Berichtet wird von „ettlicher regierender Tyrannen“ im eigenen Land, von „sonderbarer Personen“, die ihre „Herrlichkeiten und Gwalt“ durch „groß Reichthumm und Gwalt, durch Mieth und Gaben, Freundschaftten und Anhang unterstanden an sich allein zuziehen und ihnen selbs zuzueignen“, kurz: die ihre Macht durch Usurpation erworben haben.¹⁵⁴

Geschichte der Entzweigung

Die Erzählung vom Krieg gegen die inneren Feinde war der Historie der Bündner, wie sie bis dahin erzählt wurde, diametral entgegengesetzt. So erzählten die Bündner Chronisten des 16. Jahrhunderts noch eine ganz andere Geschichte als die *Graupündtnerischen Handlungen*. Die großen Chroniken eines Aegidius Tschudi oder eines Ulrich Campell zeichneten ein Bild Graubündens, das seine Freiheit den großen Vorfahren und den Heldentaten der Gründerväter verdankte.¹⁵⁵ Erzählt wurde eine Geschichte der vorrömischen Ursprünge der „Rätier“ und der glorreichen Taten des Hauptmanns „Rhetus“, der sich im 6. vorchristlichen Jahrhundert zusammen mit anderen Adligen in den Alpen niedergelassen und die Gegend nach ihm benannt haben sollte.¹⁵⁶

Die Historie der großen Vorfahren und der Heldentaten der Gründerhelden sollte dabei vor allem Zeugnis über die Altehrwürdigkeit der Freiheit der Rätier ablegen. Mit dem von den „Tuskern“ abstammenden Adel, der laut Tschudi vornehmer war als der deutsche, wurde eine vorrömische Freiheit

¹⁵³ Ebd. Der zweite, lange Teil des Pamphlets führt die Anklage gegen Planta – „Rähtischer fürnembster Tyrann“ – und die anderen „Spanier“ auf. Die verurteilten Männer werden als korrupte Usurpatoren, Tyrannen und Verräter beschrieben.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Vgl. Tschudis, Aegidius, *Die uralt warhafftig Alpisch Rhetia*, Basel 1538. Siehe auch Campell, Ulrich, *Zwei Bücher rätischer Geschichte*, hg. von Conradin von Moor (Archiv für die Geschichte der Republik Graubünden), Chur 1851; Sprecher von Bernegg, Fortunat, *Rhetische Cronica, oder kurtze und wahrhafft Beschreibung Rhetischer Kriegs- und Regiments-Sachen [...], erstlich lat, hernach vom Authore vermehrt und ins Deutsche übersetzt*, Chur 1672; ders., *Geschichte der bündnerischen Kriegen und Unruben*, hg. und übersetzt von Conradin von Moor, 2 Bde., Chur 1856, sowie Guler von Wyneck, Johannes, *Raetia. Das ist, aussführliche und wahrhafft Beschreibung der dreyen loblichen Grawen Bündten [...]*, Zürich 1616. Zur so genannten „Rätierthese“ siehe Fontana, Giatgen-Peder, *Rechtshistorische Begriffsanalyse und das Paradigma der Freien. Ein methodischer und rechtssemantischer Begriffsbildungsversuch der mittelalterlichen Freiheit unter besonderer Bezugnahme auf die Historiographie Graubündens* (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte, Bd. 12), Zürich 1987, S. 100–118.

¹⁵⁶ Tschudi, *Die uralt warhafftig Alpisch Rhetia*.

der Rätier postuliert.¹⁵⁷ Nachzuweisen galt es die kontinuierliche Tradition der Freiheit der Bündner und folglich deren unauslöschliche Kraft für die Gegenwart.¹⁵⁸ Angesichts einer ungebrochenen Freiheitstradition konnte die mittelalterliche Feudalherrschaft in der Erzählung der Chronisten daher nur als historischer Zwischenfall erscheinen: Nach einem kurzen Intermezzo hätten sich die Bündner von der Gewalt der fremden Feudalherren befreit und seien wieder zu ihrer angestammten Freiheit zurückgekehrt.¹⁵⁹ Bemerkenswert an der Erzählung der großen Bündner Chroniken erscheint aber nicht nur der Status der Freiheit, sondern auch jener der gegenwärtigen politischen Eliten. Diese werden in eine Reihe mit den heldenhaften „Altvorderen“, den adligen Gründervätern der Rätier gestellt. Folgendermaßen sah die chronikalische Geschichtsschreibung deren gesellschaftliche Vormachtstellung, deren Privilegien im Kampf gegen fremde Feudalherren begründet. Wie ihre Vorfahren hätten auch sie sich als Bewahrer der alten Freiheit bewährt.¹⁶⁰

Im Unterschied zu den großen Bündner Chroniken, die den Wert der gegenwärtigen Freiheit durch die Größe der vergangenen Ereignisse zu betonen versuchen, handelt es sich bei der Geschichte, die das Pamphlet entwirft, um eine der blutigen Kämpfe und der düsteren Knechtschaft des Volkes.¹⁶¹ Diese Geschichte ist keine von kriegerischem Heldenmut, von der Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit der Vorfahren, sondern vielmehr eine vom ständigen Ringen des Bündner Volkes um Freiheit. Dachten die Chronisten des 16. Jahrhunderts die Geschichte der Bündner von den glorreichen römischen Ursprüngen her, nähern sich die Verfasser des Pamphlets der Geschichte von ihrem vorgestellten Ende her – von einer künftigen Erlösung von den Tyrannen, für die es zu kämpfen gilt. Die Chronisten, dies geben die Verfasser des Pamphlets ihren Lesern zu verstehen, hätten gelogen. „Wir“ Bündner waren nie wirklich frei, „wir“ haben die Freiheit nie abschließend besessen. Sie sei bloß ein Versprechen, das nie eingelöst worden sei. In dieser neuartigen Erzählung, die mit der alten Freiheitserzählung radikal bricht, verändert sich auch der historische Status der „großen Herren“, der führenden Männer Graubündens: Während die politischen Eliten in den Chroniken als Garanten der Freiheit des Bündner Volkes und als rechtmäßige Machthaber erscheinen, weil sie diese Freiheit nach *außen* gegen *fremde* römische und später österreichische Feudalherren verteidigten, sind sie in den *Graupündtnerischen Handlungen* geradezu die Verkörperung der Gefahr für die „geistliche und weltliche Freyheit des Gewüssens und selbster regierung“ des

¹⁵⁷ Ebd., S. A4.

¹⁵⁸ So verweisen vor allem Tschudi und Campell auf eine ungebrochene Freiheitstradition der Bündner seit dem Urvater „Rhetus“.

¹⁵⁹ Tschudi, *Die uralte warhafftige Alpisch Rhetia*.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ *Graupündtnerische Handlungen*.

souveränen Volkes.¹⁶² Am Grund der Herrschaft steht nicht mehr der heldenhafte „Altvordere“, sondern die Tyrannei: Ob eigene oder Fremdherrschaft, sie ist eine Usurpation in dem doppelten Sinn einer gewaltsamen Inbesitznahme der Macht und einer Verletzung der herrschenden moralischen Ordnung.

Diese fundamentale Verschiebung in der Form gesellschaftlicher Selbstbeschreibung, in deren Verlauf der Krieg ins Innere der Gesellschaft verlagert wird, lässt sich exemplarisch anhand einer um 1620 äußerst populären anonymen Reimchronik nachvollziehen.¹⁶³ Die den Titel *Bündnerisches Hahnengescrei* tragende und als Hand- und Druckschrift in mehreren Sprachen erschienene Schrift stammt, wie Philipp Zinsli nachweisen konnte, mit großer Sicherheit aus der Feder der radikalen Prediger.¹⁶⁴ Sie skizziert eine Geschichte Graubündens in Versen, die in ihrer narrativen Rückschau einen gesellschaftlichen Zustand erfindet, in dem die Macht der gegenwärtigen „großen Herren“ als Missbrauch und Erpressung erscheint: „Von der Grisonen Freihey gut/Von euwer alten Helden muth“, so richtet der anonyme Verfasser das Wort an seinen Leser, „will ich euch Pündten singen“, wobei mit „Grisonen“ hier nicht die alten vorchristlichen Rätier und deren glorreiche Nachfahren gemeint sind, sondern die Bündner, die sich im ständigen Ringen mit den Tyrannen seit dem späten 16. Jahrhundert bewährt haben.¹⁶⁵ Die Grisonen hätten ihre Freiheit durch Blut erworben, „durch Bluot erhalten je und je/durch Manheit Spiess und Klingen“.¹⁶⁶ Diese „Alten“, „merckt ihr Pündntner mein/sind nicht wie ihr gefreyet gseyn/sie waren Knecht allsammen“.¹⁶⁷ Die Geschichte der Bündner sei eine des Blutes und der Knechtschaft gewesen, wovon noch heute die vielen Burgen und Schlösser im Land zeugten. Damit spielten die Verfasser auf die gegenwärtig von Männern wie Rudolf von Planta bewohnten alten repräsentativen Gemäuer an: „Schauw wie die Felsen Berg und Thal/Mit Schlösser sind besetzt all/Darin hand g’wont Tyrannen.“¹⁶⁸ So macht die Reimchronik ihren Lesern klar, dass der Kampf gegen die Tyrannei, der die Geschichte der Bündner bis auf den heutigen Tag präge, noch in vollem Gang sei. Es gebe sie noch immer, die Ty-

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Die Reimchronik mit dem Titel *Bündnerisches Hahnengescrei* findet sich in Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1600–1639*, Bd. 2, S. 9–13. Zum Entstehungskontext des Gedichts ders., *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1600–1639*, Bd. 1, S. 35–38.

¹⁶⁴ Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1600–1639*, Bd. 1, S. 35 f.

¹⁶⁵ Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1600–1639*, Bd. 2, S. 9.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd.

rannen, man müsse nur genau hinschauen. Sie demaskiert damit nicht nur alle vergangenen Machthaber im Land als gewalttätige Usurpatoren, sie ruft gleichzeitig dazu auf, die aktuellen zu stürzen. Sie appelliert an die Bündner der Gegenwart, das noch nicht eingelöste freiheitliche Erlösungswerk nachzuholen. Frei sein, so das Resümee der Verfasser der Reimchronik, würden „wir“ Bündner erst, wenn alle Tyrannen im Land endgültig besiegt wären.

Mit der Geschichte vom permanenten Krieg im Innern der Gesellschaft hatten sich die radikalen Prediger insgesamt eine stabile Legitimationsgrundlage für ihr Handeln geschaffen. Sie ließ nicht nur den in Thusis begangenen Tabubruch als rechtmäßigen Tyrannenmord erscheinen, sondern gab ihnen auch einen guten Grund, diesen realen Krieg weiterzuführen. Schließlich bedurfte es einer außerordentlichen Macht, die das Bündner Volk vor den Tyrannen schützte und das Freiheitsversprechen in die Tat umsetzte, einer „Faction“, „die da begert, vatterländische Freyheitt zu beschirmen, „gutherzige/Gottesfürchtige Leut“ wie die Prediger, die das Schwert im Namen des Volkes führten.¹⁶⁹ Der Grundstein für den Terror, den sie in den Monaten und Jahren nach dem *Thusner Strafgericht* als Kampfmittel gegen ihre Widersacher richten würden, war gelegt.

Heiliger Krieg

Die Geschichte vom Gesellschaftskrieg, wie ihn die Verfasser des Pamphlets entwerfen, ist eine Signatur jenes in der Frühen Neuzeit aufkommenden historisch-politischen Diskurses, den Michel Foucault einmal als „Diskurs des Volkes“ bezeichnet hat.¹⁷⁰ Darunter versteht Foucault ein im 16. und 17. Jahrhundert immer wieder von oppositionellen Gruppen aufgerufenes Gegen-narrativ gegen die Hegemonie der Könige und der Kirche. Sozial und politisch marginale Akteure hätten auf den damals dominanten historischen „Diskurs der Souveränität“, der den Glanz und den Ruhm der Herrscher mit den Mitteln der Geschichte zu intensivieren versuchte, mit einer Gegen-erzählung reagiert, die die Geschichte der Menschen als eine des permanenten Kampfes zwischen zwei Gruppen, als eine des ewigen Bürgerkriegs deu-

¹⁶⁹ *Grawpündtnerische Handlungen*.

¹⁷⁰ Michel Foucault unterscheidet zwei in Spätmittelalter und Früher Neuzeit dominierende historische Diskurse, den der „Souveränität“ und den des „Volkes“ bzw. der „Rassen“. Während der „Diskurs der Souveränität“ ein Diskurs der Mächtigen sei und seine Funktion darin liege, die Macht mit den Mitteln der Geschichte zu intensivieren, stelle der „Diskurs des Volkes“ hingegen ein Instrument der Kritik und des Kampfes oppositioneller Gruppen gegen die Macht der Könige und der Kirche dar. Vgl. zum „Diskurs des Volkes“ Foucault, Michel, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt a.M. 2001., S. 58–104, hier v.a. S. 87–99.

tete.¹⁷¹ In diesem oppositionellen Diskurs, der sich laut Foucault wesentlich aus hebräisch-biblischen Quellen speist, werden die Geschicke der Menschen von einem schlichten binären Code bestimmt: „Hier die einen und dort die anderen, die Ungerechten und Gerechten, die Herren und jene, die ihnen unterworfen sind, die Reichen und Armen, die Machthaber und jene, die nur ihre Arme haben, die gewaltsamen Eroberer und jene, die vor ihnen zittern, die Despoten und das murrende Volk, die Leute des gegenwärtigen Gesetzes und jene der künftigen Heimat.“¹⁷² Dieser Diskurs nimmt, so Foucault, eine Zweiteilung der Gesellschaft vor, wie sie vordem unbekannt war. „Eine Einheit und ein politisches Ganzes“, schreibt Foucault, gibt es darin nur mehr „um den Preis von Kriegen, Invasionen, Eroberungen, Schlachten, Siegen und Niederlagen, also von Gewalt“.¹⁷³ Geschichte, so Foucault, sei „Rassenkrieg“ geworden, nämlich die Radikalität einer Entzweiung.¹⁷⁴

Die *Grawpündntnerischen Handlungen* knüpfen an diesen „Diskurs des Volkes“ an. In ihnen wird eine Erzählung vom permanenten Gesellschaftskrieg im Innern, vom ständigen Kampf zwischen dem Bündner Volk und den tyrannischen „Herren“ im Land entwickelt, die den Predigern letztlich ein wirkungsvolles Instrument in die Hand gibt, um es mit dem übermächtigen Gegner aus der Spanierpartei aufzunehmen.¹⁷⁵ Sie ist ein Drehbuch für den gegenwärtigen Krieg der Prediger, eine Erzählung, die in das, was gerade geschieht, interveniert, die den aktuellen Konflikt modelliert. Die *Grawpündntnerischen Handlungen*, in denen man die Vorwegnahme moderner demokratischer Freiheits- und Partizipationsvorstellungen bzw. moderner Souveränitätsvorstellungen hat erkennen wollen, drücken sich in einer bedingungslosen Erlaubnis zum Krieg aus: Sie rufen zu einem Krieg gegen den „Vaterlandsfeind“, gegen den inneren Feind auf, der seiner Konzeption nach grenzenlos sein musste. „Vaterlandsfeind“ konnte schließlich jeder werden, es bedurfte allein einer vaterlandstreuen „Faction“, die einen als solchen identifizierte. In der Zeit nach dem Strafgericht zu Thusis sollten es die Prediger sein, die obersten Wort- und Rädelsführer der „Faction“ der „Gutgesinnten“, die nach ihren Zwecken definierten, wer „Vaterlandsfeind“ war und somit straflos vernichtet werden durfte. Aus ihrer Sicht konnte es nur mehr gerechte Kriege geben.

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 89–92.

¹⁷² Ebd., S. 92.

¹⁷³ Ebd., S. 96. Den „Diskurs der Souveränität“ verortet er in einer römischen Tradition.

¹⁷⁴ Weil dieser historische Diskurs, der sich Ende des 16. Jahrhunderts entfaltet, „die Gesellschaft zerreißt“, bezeichnet ihn Foucault als „Diskurs der Rassen“. Ebd.

¹⁷⁵ Die gegen die „Spanier“ eingesetzte Gewalt wird als gerechte Gewalt im Kampf gegen die ungerechten „Herren“ dargestellt, der Mord als notwendiger und daher legitimer Akt, um die Tyrannen zu stürzen.

Dass der von den Predigern aufgerufene oppositionelle Diskurs wesentlich aus biblischen Quellen schöpfte, wird erst deutlich, wenn man die im Pamphlet vertretenen Ansichten über die Legitimationsgrundlage obrigkeitlicher Macht betrachtet.¹⁷⁶ So beziehen sich die Prediger, um Anklage und Prozess gegen die „Spanier“ zu rechtfertigen, auf ein im calvinistischen Raum dieser Zeit weitverbreitetes älteres politisches Vertragsdenken.¹⁷⁷ In den Augen der Verfasser des Pamphlets ist es, wie bereits angedeutet, der gemeine Mann, der die „Oberkeiten“ in ihre Position einsetzt und, was noch wichtiger ist: Er hat diese Abtretung der ihm ursprünglich angehörenden Macht an bestimmte Konditionen geknüpft. Das Verhältnis zwischen gemeinem Mann und „Oberkeiten“ trägt in der Argumentation der Prediger Züge eines Paktes, eines Herrschaftsvertrages im mittelalterlich-feudalen Sinn, in dem die vertraglichen Beziehungen vom Grundsatz der *mutua obligatio* geprägt sind.¹⁷⁸ Diese Vorstellung der gegenseitigen Verpflichtung schließt das Recht ein, dass das Volk den Herrschaftsvertrag aufkündigen kann, wenn die eingesetzten „Herrn“ den Abmachungen mit dem Volk zuwiderhandeln.¹⁷⁹ Laut den Verfassern des Pamphlets haben Planta und Co. genau diesen Herrschaftsvertrag von oben gebrochen. Planta etwa, dieser „fürnebmste Tyrann“, hat

durch mancherley wnderbarliche Renck den Oberkeitlichen gewalt gemeiner dreyer Pündten an sich gezogen / in dem selbigen grosse Tyrannien in gmein / und gegen sonderbaren Personen geübt / unthrew Pratticken gegen unsern Landleuten / wie auch fembden Fürsten und Herrn getrieben / und hiemit das Vatterland unnd andere / so ihme getrawet / treuloser weise durch unersettlichen Geitz verrathen / und uns sämtlich gegen frembden Fürsten und Ständen durch sein grosse leichtfertigkeit in verachtung gebracht.¹⁸⁰

Weil Planta, so die Verfasser der Anklage, „den gantzen Oberkeitlichen hohen Gewalt in sein einzige Hand ohne jemens offentliches widersprechen gebracht“ haben soll, also ohne Erlaubnis des Souveräns gehandelt hat, ist der Herrschaftsvertrag zwischen ihm und dem gemeinen Mann hinfällig.¹⁸¹ Er hat sein obrigkeitliches Mandat verwirkt und muss daher gestürzt werden.

¹⁷⁶ *Grawpündtnerische Handlungen*.

¹⁷⁷ Vgl. Oestreich, Gerhard, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, in: ders., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, S. 157–178.

¹⁷⁸ Vgl. ebd.

¹⁷⁹ Vgl. ebd.

¹⁸⁰ *Grawpündtnerische Handlungen*. Die Anklage gegen Planta umfasst rund 10 Seiten und listet penibel alle kleinsten Vergehen auf, die der Zerzezer während seiner Zeit als Amtmann begangen hat, auf.

¹⁸¹ Ebd.

Anders als im mittelalterlichen Vertragsdenken wird das Verhältnis zwischen Volk und Machthabern in den *Grawpündtnerischen Handlungen* aber nicht bloß zweiseitig gedacht. Als eigentliche Quelle der Souveränität gilt vielmehr die Allmacht Gottes, der gleichsam die Rolle des „Großen Dritten“ im politischen Widerstreit übernimmt und auf diese Weise das Problem der Souveränität in die Form eines Dreiecksverhältnisses überführt. Über allem, so machen die Verfasser des Pamphlets deutlich, steht Gott: Er ist es schlussendlich, „der die Reich verendert, die König ein und absetzt, die Gewaltigen vom stuel stosset, und die demütigen erhebet, der wölle alle Regiment in sein göttliche gnad und protection aufnehmen, vor krieg unnd verrätherey, vor argwon unnd mißthrauwen bewaren, alle threüwlose pratticken allmächtiglich stürzten“.¹⁸² Während, so die Verfasser des Pamphlets, das Bündner Volk seine „geistliche und weltliche Freyheit des Gewüssens unnd selbster Regierung“ unmittelbar aus den Händen Gottes erhalte, von einer überirdischen Instanz, bekämen die Eliten ihre Macht erst vermittelt durch das souveräne Gottesvolk.¹⁸³ Während Gott den Menschen die Freiheit „zu verleihen pflaget“, „stehet die erwelung und entsetzung der Oberkeiten“ beim „gemeinem Man“.¹⁸⁴ Wie bei Jean Calvin und Johannes Althusius geht damit auch im Denken der Prediger das Vertragsdenken eine Allianz mit der aus alttestamentarischen Quellen geschöpften Vorstellung eines direkten Bündnisses zwischen Gott und seinem Volk ein.¹⁸⁵ So erscheint das souveräne Staatsvolk, von dem im Pamphlet gesprochen wird, als erwähltes Volk nach dem Vorbild der Israeliten, das mit Gott einen religiösen Bund, ein *pactum religiosum*, geschlossen hat.¹⁸⁶ Es erscheint als einzig legitimer Souverän un-

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd. Damit wird in den *Grawpündtnerischen Handlungen* ein ähnliches Narrativ entwickelt wie in der wohl bedeutendsten herrschaftskritischen Schrift der Frühen Neuzeit, den 1579 in Basel gedruckten *Vindiciae contra tyrannos*. Vgl. Brutus, Stephanus Junius [Hubert Languet], *Vindiciae contra tyrannos*, dt. Übersetzung in: Dennert, Jürgen (Hg.), *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*, Köln/Opladen 1968, S. 61–191. Allgemein zu den calvinistischen Monarchomachen Dennert, Jürgen, *Einleitung*, in: ebd., S. IX–LXXIII.

¹⁸⁴ *Grawpündtnerische Handlungen*.

¹⁸⁵ Auf den Zusammenhang zwischen politischem Vertragsdenken und religiöser Bundesidee hat bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts der Staatsrechtler Georg Jellinek hingewiesen: Ders., *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* [1895], Nachdruck der zweiten Auflage, Schutterwald/Baden 1996, S. 74–76. Weitere Hinweise bei Oestreich, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, S. 157.

¹⁸⁶ Vgl. Winters, Peter Jochen, *Johannes Althusius*, in: Stolleis, Michael (Hg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Frankfurt a.M. 1977. Nach den Prämissen der Bundestheologie kann das souveräne Staatsvolk sich seines direkten Gottesbezugs nicht entäußern. Es wird hingegen von allen Verpflichtungen gegenüber den „Herren“ befreit, sobald diese ihren Eid ihm ge-

ter Gottes Herrschaft, das immer erst Gott und dann den weltlichen Eliten verpflichtet ist. Verstoßen nun die Bündner „Herren“ eigenmächtig gegen die Grundlagen der gemeindlichen Gottesbindung, so verwirken sie ihr Mandat und müssen gestürzt werden.¹⁸⁷

Die Erzählung vom permanenten Krieg im Innern, wie sie die *Grawpündtnerischen Handlungen* entwerfen, erfährt somit eine religiöse Aufladung: Das Pamphlet demaskiert die „Spanier“ als babylonische Könige, als Feinde Gottes, die das mit Gott verbundene Bündner Staatsvolk, das als Repräsentant der göttlichen Souveränität auf Erden an die Stelle der Israeliten tritt, zu unterjochen versuchen und die darum gestürzt werden müssen. Der Kampf, den die Prediger im Namen des auserwählten Volkes gegen die tyrannischen „Herren“ führten, gewann durch diese Verknüpfung von Vertragsdenken und religiöser Bundesidee Züge eines Heiligen Krieges. Johann von Planta wurde so konsequenterweise vom Strafgericht als Vaterlands- und Gottesfeind, also als ein nicht mehr zur Gemeinschaft der Vaterlandstreuen und der „frommen Christgläubigen“ Gehöriger, verurteilt.¹⁸⁸

Das Narrativ vom politisch-religiösen Krieg gegen die inneren Feinde, das sich über den Druck rasch in ganz Europa ausbreitete und eine enorme Breitenwirkung erlangte, prägte dem Geschehen in Graubünden ein folgenreiches Deutungsschema auf: Es codierte die bestehenden Konflikte zwischen „Spaniern“ und „Venezianern“ narrativ als Bürgerkrieg – mit schwerwiegenden Konsequenzen für den weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen. So diente die Erzählung des gerechten Kriegs gegen die gottlosen Vaterlandsfeinde im Innern nicht nur den radikalen Predigern als Formatierungsvorlage, nach der sie ihr Handeln ausrichteten, auch die anderen Konfliktakteure, die Anhänger Spaniens und Venedigs, begannen sich den Konflikt mit Hilfe der Erzählung des Bürgerkriegs begreiflich zu machen.¹⁸⁹ Damit war das Drehbuch für die weitere Eskalation der Konflikte in Graubünden geschrieben. Die Auseinandersetzungen zwischen „Spaniern“ und „Venezianern“ gerieten nach dem *Thusner Strafgericht* endgültig außer Kontrolle.

genüber brechen. Vgl. Koschorke, Lüdemann, Frank, Matala de Mazza, *Der Fiktive Staat*, S. 93–102.

¹⁸⁷ Vgl. Oestreich, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, S. 157 f.

¹⁸⁸ *Grawpündtnerische Handlungen*.

¹⁸⁹ Wie Albrecht Koschorke in seinen Arbeiten zur Konfliktsemantik deutlich gemacht hat, dienen Konflikt narrative als wirkmächtige „Formatierungsvorlagen“. Sie prägen dem Geschehen ein Deutungsschema auf, anhand dessen sich sowohl die Beteiligten als auch Außenstehende den Konflikt begreiflich zu machen suchen und an dem sie ihr Handeln ausrichten. Vgl. ders., *Wie werden aus Spannungen Differenzen?* Siehe auch ders., *Wie Bürgerkriege erzählt werden*, sowie ders., *Wahrheit und Erfindung*.

Mit der Veröffentlichung der *Graupündtnerischen Handlungen* war den Predigern ein veritabler Coup gelungen.¹⁹⁰ Während das darin entwickelte Narrativ *einerseits* das entscheidende soziale Band innerhalb der Gruppe der „Gutgesinnten“ selbst knüpfte, indem es sie auf einen gemeinsamen, endzeitlichen Kampf gegen die diabolischen Kräfte im Innern Graubündens einschwor und so als Leidensgenossenschaft begründete, die alles tut, um die Hoffnung nicht sterben zu lassen, dass die nähere Zukunft für sämtliche erbrachte Opfer Erlösung bringen würde, hatten sie *andererseits* über den Druck eine Möglichkeit aufgetan, diejenigen als Unterstützer zu mobilisieren, die nur auf dem Weg der Fernkommunikation erreichbar waren. Mit der Erzählung vom gerechten Kampf des geknechteten (Gottes-) Volkes gegen die tyrannischen „Herren“ lieferten sie den Adressaten der Druckschrift, der Öffentlichkeit, gute Gründe, um sich zur Anteilnahme für die Belange der reformierten Prediger und wenn möglich gar zum aktiven Eingreifen zu bewegen. Das Narrativ dominierte nach 1618 sowohl die Wahrnehmung der Beteiligten in Graubünden als auch die der Außenstehenden.¹⁹¹ In der Auseinandersetzung mit ihren inneren Feinden sollten sie für einen längeren Zeitraum die Deutungshoheit über das Geschehen behalten.

3. Prophetische Selbstautorisierung oder: Der Anfang vom Ende

Propheten

Wie die biblischen Texte von den Predigern als argumentative Waffe im Kampf gegen die übermächtigen „Herren“ aus der Spanierpartei eingesetzt wurden, veranschaulicht das Rechtfertigungsschreiben, das die militanten

¹⁹⁰ Die Prediger setzten in der Zeit nach dem *Thusner Strafgericht* in die Tat um, was sie in der Geschichte, die sie selber konzipiert hatten, präfiguriert sahen. In diesem Sinn setzten sie einen Mechanismus der *self-fulfilling prophecy* in Gang, der für die inneren Konflikte Graubündens schwerwiegende Konsequenzen hatte. Das Pamphlet beförderte in diesem Sinn aktiv den religiösen Bürgerkrieg. Zum Problemkreis der *self-fulfilling prophecy* und ihrer politischen Wirkmächtigkeit im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Liniger, Sandro und Suter, Robert, *Self-fulfilling Prophecies. Figurationen der Zeit bei Thomas Hobbes, James Nayler und Daniel Defoe*, in: Lande, Joel B.; Schlögl, Rudolf und Suter, Robert (Hg.), *Dynamische Figuren. Gestalten der Zeit im Barock*, Freiburg i.Br. 2013, S. 209–240.

¹⁹¹ Es waren also letztlich soziale Randfiguren wie die Prediger, die die Außenwahrnehmung dominierten, indem sie die Zugänge zu den überregionalen Diskurs- und Mediennetzwerken unterhielten. Ohne die Bewirtschaftung solcher kultureller Ressourcen durch kulturelle Eliten wie die Prediger, hätten die Konflikte dieser Jahre kaum jene Dauerhaftigkeit entwickeln können, um später einmal als *Bündner Wirren* (1620–1640) in die Geschichtsbücher einzugehen.

Prediger an die rätische Synode verfassten, die von ihnen eine Stellungnahme bezüglich ihrer Beteiligung an einem weltlichen Strafgericht forderte.¹⁹² Sie erklärten ihr Verhalten gegenüber ihren Amtskollegen zunächst unter Verweis auf das bereits von den Reformatoren des frühen 16. Jahrhunderts postulierte „Wächteramt“ des Predigers: „Die Geistlichen sollen nit nur auf Geistliche Händel und Glauben Sachen acht haben“, sondern schauen, „daß es auch im weltlichen Regiment recht zugange.“¹⁹³ Es sei ihre Pflicht als Pfarrer, das „weltliche Regiment“ zu beaufsichtigen und ihre Stimme gegen begangenes Unrecht zu erheben. Der Prediger habe schließlich nicht nur über die „Ceremonien“ zu wachen, sondern ebenso über die „Polizyordnung“, „darin gute Mores, ein wahrmann Zucht, und auch Gerichtshändel verschrieben standind“.¹⁹⁴ Diese von Gott aufgerichtete Polizeiordnung, das göttliche „gesetz“, „in das werk zu richten“, sie anzuwenden und durchzusetzen, dies habe Gott „zweyen Brüderren, dem Mose und dem Aron befohlen“.¹⁹⁵ Der eine der beiden, so die Autoren, sei ein weltlicher gewesen, „der andere aber ein priester und Geistlicher gewässen, welcher dem volk das wort habe fürgehalten und dargethan“.¹⁹⁶ Gott habe die beiden Aufseher dazu verpflichtet, „daß einer dem andere die Hand bieten sollen“.¹⁹⁷ Besonders das Verhalten der weltlichen Eliten gelte es im Blick zu behalten, wobei es dem Pfarrer obliege, „über ein und den anderen Fähler“ der Herrschenden zu urteilen und Kritik an aktuellen Missständen im weltlichen Regiment zu üben.

Die Bündner Prediger gingen in ihrer Argumentation aber noch einen Schritt weiter. Sie stellten sich in eine Reihe mit den großen biblischen Propheten, die von Gott gesandt wurden, das auserwählte Volk von den babylonischen Königen zu befreien und ins Gelobte Land zurückzuführen. Auch Jahwe, so die Verfasser des Briefes, habe mit Elija und Samuel zwei Propheten dazu auserwählt, Sorge über die göttlichen Gesetze und Gebote zu tragen und auch „Christus und seine Apostel“, ja „alle Heiligen Väter und Lehrer der Kirche“ seien von Gott geschickt worden, um über die weltliche Obrigkeit zu wachen, seien zugleich „Priester und Richter gewässen“.¹⁹⁸ Diese Propheten hätten aber nicht nur den göttlichen Auftrag gehabt, auf aktuelle Missstände hinzuweisen, sondern diese auch resolut zu ahnden:

¹⁹² Das Antwortschreiben findet sich in KaBiSG, VAD, Mss. 233.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Ebd. „Christus und seine Apostel habind von Oberkeitlichen Sachen geprediget. Also die Heiligen Väter und Lehrer der Kirche. Und dieweil nun die Heilige Schrift und die Exempel derselbigen ja auch die Patres und alten Lehrer der Kirche den Dienern und Verkündern des Göttlichen Worts zugebind, ein fleyssigs Auffsächen zu haben auf die weltlich Oberkeit, so seye zwar ihnen auch zugelassen [...]“ (Ebd.)

Wann König und Richter in Israel ihr Amt nicht treuwlich ausgericht, habe ihnen Gott die Propheten zu Censoribus und Aufsächeren gegeben, welche sie um diese falschen Grichtshändel und Püntnussen mit den Heyden gar ernstlich abgestraft habend.¹⁹⁹

Die radikalen Bündner Prediger verstanden sich so als Nachfahren der großen alttestamentarischen Propheten, die den sündigen „Herren“ im Land Gericht hielten, weil diese sich am auserwählten Gottesvolk vergangen hatten. Wie die alten Könige Israels, Jerobeam, Jojakim oder Ahab, hätten die „Herren“ der Spanierpartei aus Sicht der Prediger das Volk durch ihre heimlichen Umtriebe vom rechten Weg abgebracht. Daher müssten sie von den Propheten, die dem auserwählten Volk in göttlichem Auftrag den rechten Weg wiesen, „ernstlich abgestraft“ werden.

Damit wird deutlich, welchen argumentativen Aufwand die sozial und politisch marginalen Prediger betreiben mussten, um Anklage und Prozess gegen die „Herren“ aus der Spanierpartei, allen voran gegen den einflussreichen und angesehenen Rudolf von Planta zu rechtfertigen. Da sie sich als reformierte Pfarrer nicht auf eine bereits bestehende Legitimationsgrundlage stützen konnten, waren sie gezwungen, in originärer Weise schöpferisch tätig zu werden. Sie hatten erstens argumentativ einen Weg finden müssen, um Planta und dessen Parteifreunde aus dem Recht zu setzen. Dies gelang ihnen, indem sie sie in den *Grawpündtnerischen Handlungen* zu tyrannischen Willkürherrschern erklärten, die das „Vaterland“ bedrohten und ihre Rolle als gewählte Vertreter des gemeinen Manns verwirkt hatten. Zweitens mussten sie, um die „Herren“ anzuklagen, den Begriff einer übergeordneten und abstrakten Gesetzlichkeit etablieren. Dies taten sie durch die Bezugnahme auf die Ideen von Volkssouveränität. Mit den Worten der Prediger: „Die Form unsers Regiments ist Democratisch: unnd stehet die erwellung unnd entsetzung der Oberkeiten/allerley Amptleuten stehet die erwellung unnd entsetzung der Oberkeiten [...] bey unserem Gemeinen Man.“²⁰⁰ Den „Herren“ wurde ihre Legitimität abgestritten und sie mussten sich damit bescheiden, vom gemeinen Mann temporär eingesetzte Machthaber zu sein. Drittens, und dies erfolgte mit dem Antwortschreiben an die rätische Synode, mussten sich die Prediger als höhere, außerweltliche Instanz instituieren, die das Schwert im Namen des Volkes führt und die fehlbaren „Herren“ bestraft. Sie inszenierten sich als von Gott gesandte Propheten, die als „Censoribus und Aufsächeren“ über die göttlichen Gesetze wachten und den sündigen „Herren“ im Land Gericht hielten.

Der von den Predigern in Anspruch genommene Gottesbezug ließ sich dabei – jedenfalls unter den theologischen Prämissen des Calvinismus –

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ *Grawpündtnerische Handlungen*.

nur als innere Gewissheit proklamieren: „Wir“, so zitieren die Autoren des Schreibens an die Synode den alttestamentarischen König Joschafat, „haltend das Gericht nit den Menschen sonder dem Herren und er ist mit eüch im Gericht.“²⁰¹ Die Predigerrichter machten sich zu Werkzeugen einer höheren Führung und tilgten damit den Makel der gewalttätigen Eigenmächtigkeit, die ihrem Handeln anhaftete. Schließlich konnten nur sie sehen, dass Gott zu Gericht saß, nur sie konnten als geistliche „Censoribus und Aufsächeren“ die göttlichen Absichten, seinen Willen vernehmen. Den „Spaniern“ gegenüber handelten die Prediger beim Strafgericht also im Auftrag einer zwar präsentischen, doch sinnlich ungreifbaren Autorität, die nur die hierzu Berufenen und Inspirierten vor Augen hatten. Es erstaunt daher auch kaum, dass sich Alexius, Jenatsch, Toutsch und Alexander in der Zeit nach dem *Thusner Strafgericht* als die „Gutherzigen“ und „Gutgesinnten“ bezeichneten.²⁰² Sie, die in ihrem Herzen von Gott berührt, die inspiriert worden waren von einer höheren Macht, sahen sich im Kampf gegen die diabolischen Kräfte dieser Welt. Als göttliche Propheten waren sie schlicht unfehlbar: „Dan bey dem Herren unseren Gott“, so die Verfasser, „ist kein Unrecht [...]“.²⁰³

Damit hatten sich die kühnsten Hoffnungen der einstmals marginalen Prediger erfüllt: Sie waren temporär mächtiger geworden als die „Herren“, gegen die sie vorgingen, mächtiger als alle „Herren“ zuvor. Ausgestattet mit außerordentlichen Vollmachten und unfehlbar, konnten sie in der Folge tun und lassen, was sie wollten. Ihre Macht kannte im Unterschied zu derjenigen der „Herren“ aus der Spanierpartei keinerlei politische, institutionelle oder rechtliche Grenzen. Sie mussten sich weder in einer Gemeinde zur Wahl stellen oder auf die Bedürfnisse ihrer Klientel achten, noch waren sie an politische oder rechtliche Verfahrensregeln gebunden. Fortan mussten die Prediger nicht mehr den Instanzenweg gehen, sie benötigten kein Strafgericht mehr, um gegen ihre Feinde aus der Spanierpartei vorzugehen. Göttliche Urteile konnten jederzeit und ohne jeden Prozess von den Propheten vollstreckt werden. Als „Gutgesinnte“ waren sie zur Selbstjustiz aufgerufen. Dies entsprach insofern den politischen Realitäten nach dem *Thusner Strafgericht*, als die militanten Prediger in der Folge ein auf religiöses Sendungsbewusstsein gestütztes geistliches Regime errichteten. Bedingungs- und kompromisslos gingen die „Gotteskrieger“ in den Wochen und Monaten nach dem Strafgericht gegen die als Vaterlands- und Gottesfeinde verunglimpften Anhänger Spaniens vor, verfolgten jeden, der sich ihnen in den Weg stellte.²⁰⁴ Am Schlimmsten wüteten die Prediger im Engadin und im katholischen Veltlin.

²⁰¹ KaBiSG, VAD, Mss. 233.

²⁰² Die zahlreichen brieflichen Nennungen finden sich in Pfister, *Jörg Jenatsch, Briefe 1614–1639*. Siehe auch ders., *Jörg Jenatsch*, S. 81 f.

²⁰³ KaBiSG, VAD, Mss. 233.

²⁰⁴ Vom religiös gerechtfertigten Kreuzzug der Prediger schreibt Haffter, *Georg*

Zusammen mit bewaffneten Scharen zogen Alexander und Jenatsch, nachdem sie das Strafgericht verlassen hatten, durch die Täler und machten Jagd auf die Sympathisanten Spaniens.

Bürgerkrieg

Das *Thusner Strafgericht* und der Terror, den die Prediger im Anschluss daran als Kampfmittel gegen die Anhänger Spaniens gebrauchten, ließ die Konflikte zwischen „Venezianern“ und „Spaniern“ im Land eskalieren. Ein Prozess der wechselseitigen Radikalisierung setzte ein. Bereits wenige Wochen nach Auflösung des Gerichts von Thusis kam es, angeleitet von den flüchtigen „Spaniern“ um Rudolf von Planta und protegiert durch Spanisch-Mailand und den spanischen Gesandten Casati, zu einem neuerlichen Fähnli-lupf. Beim Churer Strafgericht von 1619, bei dem nur „Fähnli“ aus spanisch gesinnten Gemeinden anwesend waren, wurden die über die „Spanier“ verhängten Urteile revidiert und die Anhänger der Venezianerpartei hart verurteilt. Das von Planta und seinen spanischen Parteifreunden geleitete Gericht richtete sich besonders gegen die Prediger, gegen Alexius, Jenatsch, Alexander, Vulpus sowie gegen deren Gefolgsleute, die 1618 das Schloss Wildenberg geplündert hatten. Alexander, der im Engadin sein Unwesen trieb, wurde zum Tode verurteilt und für vogelfrei erklärt. Neben den Predigern, die allesamt im Engadin untergetaucht waren, wurden in Chur etliche angesehene Männer der Venezianerpartei gefoltert, verbannt und mit hohen Bußen belegt. Das Churer Strafgericht war noch in vollem Gange, als es ausgehend vom Engadin und unter der Führung der Prediger zu einem weiteren Fähnli-lupf kam. Finanziell unterstützt durch Venedig und ermuntert durch den venezianischen Gesandten in Zürich mobilisierten Jenatsch und Alexander ihre Sympathisanten, um noch im selben Jahr ein großes Strafgericht in Davos aufzurichten. Die Stimmung kippte erneut zugunsten der „Venezianer“, Planta und seine Parteigenossen wurden in die Flucht getrieben. Dass der gegenseitige Hass zugenommen hatte, bewiesen die unter der Leitung der Prediger gesprochenen Urteile in Davos: Alle Urteilssprüche des Churer Gerichts wurden aufgehoben, die in Thusis gefällt wurden bestätigt.

Ins Visier der Predigerrichter gerieten in Davos auch all jene, die sich, wie etwa der gemäßigte Pfarrer Georg Saluz, nicht eindeutig in das von den Predigern bemühte Freund-/Feind-Schema einordnen ließen. Saluz hatte den Hass der Prediger auf sich gezogen, weil er das Verhalten der „Gutgesinnten“ kritisiert und vor den Folgen ihres Handelns für das Zusammenleben in

Jenatsch, S. 63–89. Siehe auch Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 108–119. Der politischen Säuberung fielen etliche Unschuldige zum Opfer.

den Drei Bünden gewarnt hatte.²⁰⁵ Für Ärger bei den militanten Predigern hatte insbesondere das 1618 von ihrem Amtskollegen Saluz verfasste, äußerst populäre Gedicht *Prosopopeia Raetica* gesorgt.²⁰⁶ Es handelt vom geschundenen „Vaterland“, das sich mit seiner Klage über den Krieg im Innern der Gesellschaft und die begangenen Sünden seiner Landkinder dem göttlichen Richter zuwendet. Es berichtet vom Unfrieden innerhalb der Drei Bünde, von der Teilung des Vaterlands und der exzessiven Gewalt, die wie ein Gift den Körper von Raetia von innen her befällt und zersetzt: „O Gott, wie bin ich edler schatz“, so lässt Saluz das als leidender Christus vor Gott erscheinende Vaterland sprechen, „verworfen und Zerthreten gantz/Wie bin Ich ietz so gar zerrissen/Blutig zerkratzt und zerbissen/So traurig trostloss und verlassen/Dass mich meine eigne Kinder hassen“.²⁰⁷ Das lange Gedicht schließt mit einer „Ermahnung zur Einigkeit“, die der Verfasser an die Leser sowie an das Vaterland richtet:

Auch Ihr mein Liebe Bundtsgeossen / Stohnd frey zusammen ohn verdrossen / Weil Ihr doch habt ein gemeinen stand / Hand Ihr auch gemeine ehr oder schand / Trachtend nach frid und einigkeit / Der gemein Mann sammt der oberkeit / Des glaubens halb lasst üch nicht trännen / Gott wirt ein jeden wol ernennen [...].²⁰⁸

Dass Saluz die radikalen Prediger, seine Amtskollegen aus der Synode, für den jämmerlichen Zustand des „Vaterlands“, für den inneren Unfrieden mit verantwortlich machte, wird deutlich, wenn man ein anderes Gedicht, das aus seiner Feder stammt, betrachtet. Es trägt den Titel *Pasquill über den Stand der Prädikanten* und handelt zunächst davon, wie die Prediger, geschickter als ein Kardinal, Jesuit, Lutheraner oder Zwinglianer, das weltliche Regiment gewaltsam an sich reißen und dieses „mit ihrer Engadiner Sprach und Küche latyn“, mit ihrer Engadiner Kuhsprache und ihrem Küchenlatein führen würden. Der Autor, der explizit betont, dass dieser Reim für die „aufrührerischen Prädikanten“ gemacht sei, geht danach auf den von den Predigern in Anspruch genommenen Gottesbezug ein. Moses und Noah hätten ebenso wenig etwas vom weltlichen Stand für sich gewollt wie Christus für die Apostel.²⁰⁹ Die biblischen Propheten hätten sich nicht in weltliche Ange-

²⁰⁵ Die Gedichte von Saluz finden sich in Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren* 1603–1639, Bd. 1.

²⁰⁶ Vgl. ebd., S. 42–58. Das in vier Teile gegliederte Gedicht (Prolog, Klage, Antwort, Epilog) ist nur handschriftlich überliefert, liegt aber in zahlreichen Abschriften vor. Zinsli spricht im Zusammenhang mit der *Prosopopeia* vom „wichtigsten literarischen Erzeugnis“ aus der Zeit der *Bündner Wirren*. Anmerkungen zum Gedicht in ders., *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren* 1603–1639, Bd. 2, S. 79–94, hier 79.

²⁰⁷ Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren* 1603–1639, Bd. 1, S. 53 f.

²⁰⁸ Ebd., S. 56 f.

²⁰⁹ Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren* 1603–1639, Bd. 2, S. 77.

legenheiten eingemischt, und schon gar nicht hätten sie göttliche Urteile eigenhändig vollstreckt. Das Gedicht schließt mit einer Warnung vor den möglichen Folgen, die das Treiben der militanten Prediger für das Miteinander in Graubünden haben würde: Es könnte, falls die Prediger nicht gestoppt würden, zu einer Spaltung der Drei Bünde kommen.²¹⁰ Gott, so schreibt der Verfasser ganz zum Schluss, möge ihm die Einsicht stärken, „daß ich mich nit thüie zum Bapstumb kheren; Dann wo ich wurd treten von der rechten Ban, so werendt di vffrürischen Pffaffen schldig dran“.²¹¹ Saluz griff die Prediger direkt an, indem er ihnen vorwarf, die Menschen vom richtigen Weg abzubringen – ein Affront aus Sicht Alexius', Jenatschs und Alexanders. Dass der gemäßigte, an einer friedlichen Lösung des Konflikts interessierte Saluz die Prediger und ihr Vorgehen so offen kritisierte und dass er zu allem Übel auch noch gute Kontakte zu Anhängern der Spanierpartei unterhielt, ließ ihn nach 1618 zum persönlichen Feind der Prediger werden. Gegen Saluz verhängten die Richter in Davos eine hohe Buße und verboten ihm, sich in Gedichten zu den „Gutgesinnten“ zu äußern. Nicht nur die Pfarrer Saluz und Stuppan, alle Reformierten, die sich nicht zur Sache der militanten Pfarrer bekannten, gerieten nach dem *Thusner Strafgericht* unter Druck. Sie mussten sich entscheiden: Waren sie für die „Gutgesinnten“ oder gegen sie? Wer sich gegen sie stellte, konnte nicht mit Gnade rechnen.

Zum eigentlichen religiösen Kampfplatz der Prediger nach dem *Thusner Strafgericht* avancierte das katholische Veltlin. Mit Gewalt sollten die widerspenstigen Veltliner für die reformierte Kirche gewonnen werden. So verließen viele der jungen radikalen Pfarrer noch während der Dauer des Strafgerichts die Drei Bünde, um im katholischen Südtal, umkämpftes politisches und kulturelles Grenzgebiet an den Rändern der europäischen Großmächte, ihre heilige Mission, ihren Kreuzzug weiterzuführen.²¹² Sowohl Jenatsch wie auch Alexander begaben sich nach dem Strafgericht ins Veltlin, übernahmen dort eine Pfarrei und begannen von der Kanzel aus gegen die katholische Mehrheitsbevölkerung der umliegenden Nachbarschaften zu hetzen.²¹³ Mit Büchsen und Pistolen bewaffnet und begleitet von einer Schar Gleichgesinnter zogen die beiden Engadiner durch die Dörfer, bedrohten, beschimpften und verprügelten wahllos jeden, der sich gegen sie erhob. Endlich, so waren die Predigerkrieger überzeugt, würde diese Bastion des „Hispanismus“ fal-

²¹⁰ Ebd., S. 78.

²¹¹ Ebd.

²¹² Vgl. zur Rolle der Prediger nach dem *Thusner Strafgericht* Haffter, *Georg Jenatsch*, S. 62–89, sowie Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 75–90. Siehe zum Veltlin und seiner Bedeutung als kulturelle Grenzregion in den Alpen Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*. Wichtig auch Camenisch, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens und den ehemaligen Untertanenlanden Chiavenna und Bormio*.

²¹³ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 79 f.

len, würden die bedrängten reformierten Veltliner vom Joch der katholischen Könige befreit.

Die Frage, wie man die Reformation im Veltlin durchsetzen könne, trieb die Bündner Prädikanten seit den Tagen Fabricius', Eglis und Campells um. Trotz einer Reihe von Maßnahmen, die der mehrheitlich reformierte Bundstag im Laufe des 16. Jahrhunderts erlassen hatte, zeigte sich die dortige Lokalbevölkerung gegenüber den zaghaften Versuchen, die Reformation einzuführen, standhaft.²¹⁴ Zwar erlaubte der Bundstag protestantischen Glaubensflüchtlingen aus Italien, sich im Veltlin niederzulassen, wies katholische Wanderprediger und Missionare aus, ging gegen Kapuziner vor, verbot das Verlesen oder Anschlagen päpstlicher Bullen und beschlagnahmte mitunter gar Kirchengut für den Unterhalt der wenigen dortigen reformierten Pfarrer; bis ins späte 16. Jahrhundert hatten sich aber gerade einmal einige Tausend Talbewohner der reformatorischen Bewegung angeschlossen.²¹⁵

Eine Schmach aus Sicht der Bündner Reformatoren, die im umstrittenen Grenzland zum italienischen Katholizismus den Schlüssel für eine weitere Ausbreitung der Reformation in den Ostalpen und auf der italienischen Halbinsel sahen.²¹⁶ Aufgrund der begrenzten Wirkung der obrigkeitlichen Maßnahmen sprachen sich führende Mitglieder der evangelisch-rätischen Synode bereits in den 1570er Jahren für ein härteres Vorgehen gegenüber den katholischen Untertanen aus. Da im Bundstag eine Mehrheit der Gemeinden den neuen Glauben angenommen habe, so argumentierte etwa die Synode 1577 auf Grundlage eines von Ulrich Campell verfassten Traktats, sei es Aufgabe, ja gar Pflicht der Drei Bünde in ihrer Rolle als Herren über Untertanen, die Veltliner zum reformierten Glauben zu zwingen.²¹⁷ Versuche seitens der Bündner Pfarrer, den Bundstag zur offensiven Parteinahme für die Reformierten in den Untertanengebieten zu bewegen, blieben allerdings auch nach 1570 erfolglos; zu groß erschien die Sorge der politischen Eliten Graubündens, durch ein noch aktiveres Eingreifen in die religiösen Angelegenheiten des Veltlins den Unmut der Untertanen auf sich zu ziehen, zu groß die Furcht der Bündner Amtsmänner und der Gemeinden vor wirt-

²¹⁴ Siehe zu den Bemühungen der Bündner zur Ausbreitung der Reformation im Veltlin Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 237 f., sowie Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*. In den reformierten Zentren Sondrio und Teglio lebten einige Hundert Reformierte.

²¹⁵ Vgl. Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, S. 148–151.

²¹⁶ Die Briefe zwischen Bullinger und den Bündner Reformatoren finden sich in Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Bündnern*, Bd. 1–3.

²¹⁷ Eine Abschrift des lateinischen Traktats, das Campell im Auftrag der Synode 1577 verfasste, findet sich in StAGR, B 721. Ein demokratischer Mehrheitsentscheid der Bündner Gemeinden würde laut Campell das Ergebnis bringen, dass die Untertanen zum reformierten Glauben gezwungen werden könnten.

schaftlichen Einbußen. Wie sensibel man im Veltlin auf eine religiöse Einflussnahme durch die Bündner Herren reagierte, zeigt das Vorhaben der Drei Bünde, 1584 in Sondrio eine reformierte Lateinschule zu errichten. Aufgrund heftiger Proteste der Lokalbevölkerung musste die Schule nach wenigen Monaten geschlossen und nach Chur verlegt werden.²¹⁸

Die Situation änderte sich mit dem *Thusner Strafgericht* und dem damit verbundenen Aufstieg der Prediger zu maßgeblichen politischen Akteuren innerhalb der Drei Bünde. Was den Umgang der Bündner mit den Untertanen in religiösen Fragen betraf, stellte Thusis eine Zäsur dar: Unter der Aufsicht der Prediger wurde nicht nur die Wiedererrichtung der Landesschule in Sondrio beschlossen, mit Rusca und Prevost ließen die Richter auch zwei Wortführer der Veltliner Katholiken beseitigen.²¹⁹ Zudem verbannten die Richter zahlreiche angesehene Männer der Veltliner Oberschicht, die sich gegen die kulturelle Einflussnahme der Bündner gewehrt hatten. Zum ersten Mal überhaupt hatte sich ein weltliches Strafgericht innerhalb Graubündens mit Religionsfragen der Untertanen beschäftigt, ja gar aktiv Partei ergriffen für eine der beiden religiösen Gruppen im Veltlin. Ein Skandal aus Sicht der Veltliner, die die Urteile von Thusis als direkten Angriff auf die politischen und religiösen Selbstbestimmungsrechte des Tals sahen. Empört über das Vorgehen der Thusner Richter und sich vor weiteren politisch-religiösen Übergriffen fürchtend, sollten sie im Juli 1620 umso bereitwilliger die Chance ergreifen, die ihnen der von Spanisch-Mailand unterstützte Giacomo Robustelli bot. Sie schlossen sich zu großen Teilen dem von Mailand aktiv beförderten und von Robustelli und seinen Anhängern durchgeführten Unternehmen an, die Bündner Magistraten zu vertreiben und die Reformierten des Tals zu schädigen.

Dass sich die Aufregung im Veltlin nach 1618 nicht mehr legen würde, lag nicht zuletzt am rücksichtslosen Vorgehen der radikalen Prediger. Für Alexius, Jenatsch, Toutsch und Alexander sollte Thusis nur der Anfang eines langen persönlichen Kampfes ums Veltlin sein. Mit Wort und Schwert bewaffnet zogen Jenatsch und Alexander noch während des Gerichts ins Veltlin, um dort an der Seite ihrer Glaubensbrüder gegen den Feind zu kämpfen. Die beiden Prediger hatten es dabei insbesondere auf die Bewohner des kleinen Weilers Boalzo abgesehen, die sich, unterstützt von benachbarten Dörfern, seit Jahren erfolgreich dagegen gewehrt hatten, den wenigen reformierten Familien im Dorf einen Teil der Kirche und des Kirchenguts abzutreten.²²⁰ Der seit den späten 1580er Jahren schwelende Konflikt flammte 1618 mit dem *Thusner Strafgericht* wieder auf, nachdem die dortigen Rich-

²¹⁸ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 55 f.

²¹⁹ Zur religiösen Parteinahme des *Thusner Strafgerichts* siehe Valèr, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der Drei Bünde*, S. 196–200.

²²⁰ Zum Kampf um Boalzo vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 79 f.

ter einen der führenden Vertreter der Katholiken Boalzos wegen eines angeblichen Mordkomplotts hinrichten ließen. Gestützt auf die in Thusis von den Predigern erlassenen Artikel, die die beiden Bekenntnisse im Veltlin gleichstellten, verlangten die Reformierten Boalzos daraufhin, dass ihnen das Recht zuerkannt werde, die katholische Hauptkirche mitzubenutzen sowie aus den Einnahmen des Kirchenguts einen Pfarrer anzustellen.²²¹ Das Begehren wurde sowohl vom Bundstag als auch von den Bündner Predigern unterstützt. Jenatsch und Alexander mischten sich persönlich in die Auseinandersetzungen ein, indem sie auf einem ihrer Züge durchs Veltlin Anfang 1619 den Kirchenvorsteher des Dorfes heimsuchten und verprügelten.²²² Im Mai befahlen schließlich die Bundshäupter in Chur dem lokalen Podestà, dahin zu wirken, dass die Reformierten die Hauptkirche mitbenutzen durften, wobei ein Versuch, den obrigkeitlichen Befehl durchzusetzen, am Widerstand der Dorfbewohner scheiterte, die sich in der Kirche verschanzt hatten.²²³ Auf der Heimreise wurde die Bündner Delegation von Aufständischen überfallen und ausgeraubt, einer der mitgereisten Pfarrer gar getötet. Dieser Zwischenfall bewog Jenatsch und Alexander dazu, mit Waffengewalt gegen die Bewohner Boalzos vorzugehen. Zusammen mit einigen Gleichgesinnten überfielen sie im Juni 1619 das Dorf und vertrieben gewaltsam zahlreiche katholische Dorfbewohner.²²⁴ Beim von ihnen initiierten Strafgericht von Davos ließen sie schließlich einige führende Widerständige verhaften, foltern und köpfen, andere wiederum wurden des Landes verwiesen. Boalzo wurde gezwungen, den Reformierten eine Kirche zu bauen und jährlich eine fixe Summe an den Unterhalt des Pfarrers zu bezahlen.²²⁵

Für das fragile Miteinander im Veltlin hatte der religiös motivierte und biblisch gerechtfertigte Feldzug der Bündner Prädikanten schwerwiegende Konsequenzen. Während sich die Anhänger Spaniens unter der Führung Anton Molinas auf einen erneuten Gegenangriff auf die von Johannes Guler, Herkules von Salis und Jakob Ruinelli geführten „Venezianer“ vorbereiteten und zusammen mit Spanien und Erzherzog Leopold von Österreich, seit 1618 Statthalter im Tirol und den österreichischen Vorlanden, an einem Plan arbeiteten, die Drei Bünde unter ihre Kontrolle zu bringen, begann am 20. Juli 1620 der *Veltliner Mord*.²²⁶ Von der Stadt Tirano aus breitete sich der Auf-

²²¹ Vgl. ebd., S. 80.

²²² Vgl. ebd.

²²³ Vgl. ebd.

²²⁴ Vgl. ebd., S. 82 f.

²²⁵ Vgl. ebd., S. 88.

²²⁶ Vgl. zu den Umsturzplänen Mailands und der Erhebung im Veltlin ebd., S. 91–107. Detailliert über die Vorgänge im Veltlin und über die Zeit vor dem Aufstand schreibt Moor, Conradin von, *Geschichte von Currätien und der Republik „gemeiner drei Bünde“ (Graubünden“)*, 3 Bde., Bd. 2, Chur 1871, S. 392–538.

stand innerhalb weniger Stunde über das ganze Tal aus, wobei in dem von Robustelli samt etlicher anderer vom *Thusner Strafgericht* Verbannter verübten und durch die Lokalbevölkerung geduldeten Massaker über 600 Menschen zu Tode kamen. Alexius, Jenatsch, Toutsch und Alexander, die früh über die Umtriebe Robustellis in Kenntnis gesetzt worden waren, entkamen dem Überfall nur knapp. Sie flüchteten zu viert ins Oberengadin, wo sie bei venezianischen Parteifreunden Zuflucht fanden. Ihre Glaubensgenossen in den Veltliner Kirchgemeinden hingegen ließen in der Nacht vom 20. zum 21. Juli ihr Leben.

Mit dem *Veltliner Mord* begann aus Sicht der Drei Bünde eine Zeit schwerer Bedrängnis. Die Ereignisse überstürzten sich: Nachdem spanische Truppen das Veltlin besetzt hatten und erste überhastete Expeditionen der Bündner zur Wiedereroberung des Tals gescheitert waren, breitete sich bis zum Spätsommer auch in den Bündner Tälern offener Krieg aus.²²⁷ Die Anführer der „Spanier“ aus dem Grauen Bund, Anton Molina und Anton Gioeri, unternahmen kurz vor dem Aufstand im Veltlin einen Angriff auf die Drei Bünde. Bezahlt von Spanisch-Mailand und unterstützt durch die katholischen Orte der Eidgenossenschaft marschierte eine Truppe ins Südtal Misox, wo sie auf harte Gegenwehr der dortigen Bevölkerung stießen. Als der Aufstand im Veltlin losbrach, versammelte der mehrheitlich katholische Graue Bund zwar seine Truppen, weigerte sich aber, sie in den Kampf gegen die katholischen Untertanen zu schicken. Stattdessen lagerte eine große Anzahl Kriegsvolk aus dem Grauen Bund bei Ilanz, was den Gotteshausbund wiederum befürchten ließ, ein Angriff auf die reformierten Gemeinden der andere Bünde stünde kurz bevor.²²⁸ Im September wuchs diese Furcht, als Uri und Schwyz 1.500 Mann zur Unterstützung des Grauen Bundes gegen die venezianischen gesinnten Bündner und deren Verbündete aus Bern und Zürich schickte. Die Konflikte in Graubünden hatten auch die Eidgenossenschaft erfasst.

Mit den Ereignissen im Veltlin und der Frage, wie sie bewältigt werden sollten, traten die im Zuge des *Thusner Strafgerichts* entstandenen gesellschaftlichen Verwerfungen deutlich zutage. Die Drei Bünde zerfielen in zwei scheinbar unversöhnliche politische Lager: in eine von der katholischen Innerschweiz, von Spanien und Österreich unterstützte Spanierpartei, der sich Gemeinden und Eliten aus dem mehrheitlich katholischen Grauen und aus Teilen des Gotteshausbunds anschlossen sowie eine von reformierten Bernern, Zürchern und von Venedig unterstützte Venezianerpartei, deren Anhänger vor allem aus dem größtenteils reformierten Zehngerichtenbund und

²²⁷ Von den innenpolitischen Folgen des *Veltliner Mords* schreibt Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 246–249.

²²⁸ Vgl. Pfister, *Jörg Jenatsch*, S. 98 f. Siehe auch Moor, *Geschichte von Currätien*, Bd. 2, S. 467–469.

dem Gotteshausbund stammten. Durch den *Veltliner Mord* hatte der ursprünglich politische Konflikt um ein Bündnis mit einer Großmacht damit endgültig eine religiöse Aufladung erfahren.²²⁹ Wie sehr der Konflikt mittlerweile durch religiös-konfessionelle Motive bestimmt wurde, zeigen die unzähligen polemisch-satirischen Flugblätter, Lieder und Gedichte, die unmittelbar nach den Ereignissen im Veltlin in Graubünden zirkulierten und in denen sich die Konfliktparteien gegenseitig vorwarfen, aus konfessionellen Motiven, aus religiösem Hass, gehandelt zu haben.²³⁰ Von der religiösen Aufladung des Konflikts zeugt unter anderem auch die Konversion Rudolf von Plantas.²³¹ Der reformierte Planta, der als Kopf der Spanierpartei galt und bei den Engadiner Predigern so verhasst war, trat 1623, also Jahre *nach* dem *Thusner Strafgericht* und dem Terror der Prediger, zum katholischen Glauben über. Es würde bald keine reformierten „Spanier“ und keine katholischen „Venezianer“ mehr im Land geben.

Befristeter Auftrag

Dass sich die Konflikte innerhalb Graubündens nach 1618 politisch nicht mehr bändigen ließen, hatte mit dem von den militanten Predigern errichteten geistlichen Regime zu tun, das jeden Anhänger Spaniens zum Vaterlands- und Gottesfeind, den es ohne jeden Prozess zu töten galt, erklärte. Als Anführer dieser Bewegung der „Gutgesinnten“, die das politische Geschehen nach 1618 so nachhaltig prägten, standen die militanten Prediger aber gleichzeitig vor einem Problem: Das von ihnen etablierte Regime ließ sich nicht auf Dauer stellen, ihre Macht als Führung mittels physischer Gewalt nicht verstetigen. Da ihre Macht zeitlich limitiert war, insofern sie ihre Herrschaft über die Gefolgsleute kraft einer Befehlsgewalt ausübten, die ihre Autorität aus den Erfordernissen der Situation ableitete, waren sie darauf angewiesen, permanent neue Ausnahmesituationen zu schaffen, um sich darin bewähren zu können.²³² Sie brachten sich in eine Situation, in der sie ohne die Alltäg-

²²⁹ Da die Spanierpartei von Eliteangehörigen und Gemeinden unterstützt wurde, die mehrheitlich katholisch waren, die Venezianerpartei hingegen von solchen, die mehrheitlich reformiert waren, lag es nahe, dass der Konflikt bald auch eine religiöse Aufladung erfahren würde. Dafürbrauchte es nur noch ein außerordentliches Ereignis wie den *Veltliner Mord*. Zur Zusammensetzung der beiden politischen „Factionen“ vgl. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 204–328. Konfessionelle Motive spielten bei der Parteizugehörigkeit bis in die 1620er Jahre keine Rolle. Es waren vielmehr politisch-ökonomische Motive, die die Zugehörigkeit bestimmten.

²³⁰ Vgl. die beiden Bände von Zinsli, *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, sowie Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt, *Flugschriften-sammlung Gustav Freytag*.

²³¹ Vom Wirken Plantas als Parteiführer der Spanierpartei schreibt Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert*, S. 174 sowie 297 f.

²³² Zum Begriff der „charismatischen Herrschaft“ vgl. Weber, Max, *Wirtschaft und*

lichkeit des Krieges, ohne den aktionistischen Imperativ eines charismatisch aufgeladenen Regimes nicht mehr sein konnten. Nur in einer solchen Ordnung konnten sie als soziale und politische Randfiguren ihre Macht legitimieren. Die Führerschaft der Bündner Propheten war somit auf eine stetige Bewegung und damit einen Aktionismus angewiesen, der sich, wie bereits angedeutet, in einer enormen Welle willkürlicher Gewalt äußerte. Der biblisch gerechtfertigte Terror forderte dabei nicht nur etliche unschuldige Opfer, er trug auch entscheidend dazu bei, dass die politischen Konflikte innerhalb der Drei Bünde und im Veltlin eskalierten.²³³

Das biblische Leitmotiv der Prophetie, an dem die Prediger ihr Handeln ausrichteten und das ihnen temporär so viel Macht verlieh, trieb sie letztlich in den Tod. So gerieten sie, nachdem es im Veltlin 1620 zu einem Blutbad an den reformierten Talbewohnern gekommen war und spanische Truppen die Gebiete besetzten, immer mehr unter Zugzwang. Um ihren Status als Auserwählte unter Beweis zu stellen und die prophetische Mission zu erfüllen, sahen sie sich gezwungen, den Kampf gegen die „Spanier“ um jeden Preis weiterzuführen. In hoffnungsvoller Erwartung der Apokalypse und überzeugt davon, von Gott gerettet und erlöst zu werden, stürzten sich die Prediger schließlich Anfang Oktober 1621 zusammen mit einer Schar Gleichgesinnter in die finale, vermeintlich alles entscheidende Schlacht gegen die spanischen Truppen, und Graubünden damit endgültig ins Verderben des Dreißigjährigen Krieges. Während die meisten Prediger im Heiligen Krieg gegen Spanien ihr Leben ließen, machte einer von ihnen Karriere: Jörg Jenatsch.²³⁴ Er, der dank Conrad Ferdinand Meyers Roman *Jürg Jenatsch* im späten 19. Jahrhundert zum Bündner Freiheits- und Nationalhelden avancierte, hatte als einziger der militanten jungen Prediger das Prophetenamt überlebt.²³⁵ Für einen sozialen Aufsteiger wie Jenatsch, der die Regeln des Zusammenlebens in Graubünden so brachial verletzt hatte, konnte es nach dem missglückten Feldzug nur einen Weg geben: den zurück in den Krieg, dahin, wo er hergekommen war. So kämpfte er zunächst als listenreicher Kriegsherr an der Seite des Söldnerführers Ernst von Mansfeld gegen den habsburgischen Kaiser und dessen Verbündete auf den Schlachtfeldern Europas, bevor er 1634 das

Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen ⁵2005.

²³³ Der politischen Säuberung nach 1618 fiel auch Pompejus von Planta, Bruder von Rudolf von Planta und Kopf der Spanierpartei, zum Opfer. Er wurde in seinem Schloss überfallen und im Schlaf ermordet.

²³⁴ Alexius und à Porta gerieten beim Fluchtversuch in österreichische Gefangenschaft, Toutsch wurde auf der Flucht über den Panixerpass von Bauern erschlagen, Alexander gefangen genommen, an Österreich übergeben und 1622 in Innsbruck enthauptet.

²³⁵ Vgl. Meyer, Conrad Ferdinand, *Jürg Jenatsch. Eine Bündnergeschichte*, Frankfurt a.M. [1876] 1990.

Bündner Regiment in Diensten Frankreichs an der Seite des Herzogs Henri II. de Rohan und im Auftrag Kardinal Richelieus gegen die österreichischen und spanischen Truppen führte, die Graubünden seit 1621 besetzt hielten.²³⁶ 1635, nach Jahren des erfolglosen Kampfes gegen Spanien, fand Jenatsch schließlich einen Weg, die verfahrenene politische Lage, die seinem Ansehen als charismatischer Kriegsherr geschadet hatte, zu lösen: die Konversion. Fortan im Dienste Spaniens vertrieb der zum katholischen Glauben übergetretene Jenatsch 1638 die französischen Truppen aus dem Land.²³⁷ Ein 1639 unter seiner Federführung zwischen den Drei Bünden und dem spanischen König vermittelter Friedensvertrag setzte dem über 20 Jahre währenden Religionskrieg ein Ende, das umkämpfte Veltlin sollte für immer katholisch bleiben.²³⁸ Aus Jenatsch, dem armen, sozial abhängigen reformierten Prediger, war Jenatsch, der listige Kriegsherr und Staatsmann, und schließlich Jenatsch, der geadelte und zum Katholizismus konvertierte mächtige Bündner Aristokrat, geworden.²³⁹

²³⁶ Über Jenatsch als Kriegsherrn auf den Schlachtfeldern des Dreißigjährigen Krieges schreibt Head, *Jenatsch's Axe*, S. 82–89.

²³⁷ Vgl. ebd., S. 63–70. Siehe auch Pfister, *Jörg Jenatsch*. Eine Gruppe von Offizieren um Jenatsch hatte sich gegen die Franzosen, auf deren Seite sie gegen Spanien kämpften, verschworen und damit den Weg zum Mailänder Kapitulat von 1639 geebnet.

²³⁸ Zum Friedensvertrag von Mailand vgl. Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen*. Siehe auch Scaramellini, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, S. 159 f. Die umstrittenen Untertanengebiete wurden den Drei Bünden zurückgegeben, die Ausübung des reformierten Glaubens sollte in den Südtälern allerdings für immer verboten sein, das Veltlin und die Grafschaften Chiavenna sowie Bormio vom Inquisitionsrichter in Mailand überwacht und verwaltet werden.

²³⁹ Zum sozialen Aufstieg Jenatschs siehe Head, *Jenatsch's Axe*. Seine politischen Feinde ließen ihn im Januar 1639 ermorden. Er war den etablierten „Herren“ zu mächtig geworden.

VI. Schluss

Mit dem europaweit hohe Wellen schlagenden *Veltliner Mord* gerieten die Konflikte in Graubünden endgültig ins Kraftfeld einer politisch-religiösen Konfrontation zwischen den europäischen Großmächten. Wenige Wochen nach dem Blutvergießen im Veltlin erschienen unzählige Flugblätter und Flugschriften im Druck, die sich mit den schrecklichen Ereignissen im Veltlin auseinandersetzten. Im Unterschied zu den Drucken aus der Zeit des *Thusner Strafgerichts*, die mehrheitlich nur regional Verbreitung fanden, partizipierten sie bereits an einem gesamteuropäischen Druckschriftenmarkt.¹ Sowohl die Konfliktparteien in Graubünden wie auch die in Europa bearbeiteten das Geschehen. Während die eine Seite im *Veltliner Mord* ein blindes Wüten papistischer Kräfte erkannte, das seine Ursache im fanatischen, religiös motivierten Hass der vom spanischen Antichristen unterstützten rebellischen Untertanen hatte, sprach die andere von einer gerechten göttlichen Strafe für die Bündner Tyrannen, von einem rechtmäßigen Befreiungsakt eines wegen seines Glaubens unterjochten Volkes. Der *Veltliner Mord* und seine Kultivierung durch die geistigen Wortführer der beiden Konfliktparteien katapultierten den Konflikt in den Bündner Alpen in eine andere Größenordnung: Er wurde Teil des Dreißigjährigen Krieses.²

Die Auseinandersetzungen innerhalb Graubündens hatten sich damit endgültig von ihren schwächeren Antriebskräften emanzipiert.³ So lieferten die in Graubünden zirkulierenden Druckschriften über das Blutvergießen im Veltlin die entscheidende Munition, damit auch die bisher Unbeteiligten ihre Neutralität preisgaben und sich mit dezidierten Parteinahmen in den politisch-religiösen Konflikt einschalteten, der die Lager auch außerhalb der Drei Bünde entzweite. Der anfänglich banale Konflikt zwischen zwei Elitegruppierungen artikuliert sich nach 1620 schließlich als Rivalität zwischen re-

¹ Vgl. Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 236.

² Die unzähligen, europaweit zirkulierenden Zeitungen, Flugschriften und Pamphlete, die den *Veltliner Mord* zum Gegenstand haben, finden sich in Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt, *Flugschriftensammlung Gustav Freytag*. Zur zentralen Funktion des Drucks für die Dynamisierung der sozialen Konflikte in Graubünden vgl. Liniger, *Anleitung zum Bürgerkrieg*.

³ Von den innenpolitischen Folgen des *Veltliner Mords* schreibt Head, *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden*, S. 246–249.

formierten Anhängern Venedigs bzw. später Frankreichs auf der einen Seite und *katholischen* Anhängern Spaniens auf der anderen Seite, als „konfessioneller Bürgerkrieg“⁴. Polarisiert durch die jüngsten Entwicklungen im Veltlin, versanken die Drei Bünde im Wüten der europäischen Religionskriege, das über einem Fünftel der Bevölkerung Graubündens und des Veltlins das Leben kostete.

In diesem Sinn hatte sich der Krieg gegen die „Spanier“, für den die militanten Prediger das Drehbuch schrieben und den sie in der Folge aktiv beförderten, letztlich doch wieder nur gegen den „gemeinen Mann“ gerichtet, in dessen Namen die radikalen Pfarrer zu handeln vorgaben. Erklärt, um die übermächtigen Gegner aus der Spanierpartei, die tyrannischen „Herren“, zu bekämpfen, waren es einmal mehr Beliebige, die dem politischen Krieg zum Opfer fielen, Menschen, die zunächst unbeteiligt waren. Sie zahlten, wie viele andere zu dieser Zeit in Europa, einen hohen Preis für den von der geistigen Elite des frühen 17. Jahrhunderts *vorgedachten* Krieg. So brachte das Zerstörungswerk des Dreißigjährigen Krieges Plünderung, Verwüstung, Hungersnot und Pest in die Dörfer und Täler der Drei Bünde und ins Veltlin, Verheerungen, die das Leben nachhaltig prägten.⁵

Eine Gesellschaft in der Zerstreuung, wie sie bis dato bestanden hatte, geriet damit, zumindest temporär, aus dem prekären Gleichgewicht. Es entstanden in Graubünden erstmals stabile gesellschaftliche Trennlinien, die das charakteristische Widerspiel der gegenläufigen Kräfte temporär suspendierten. Die Fronten hatten sich verhärtet: (Religiöse) Identitäten wurden markiert, Differenzen fixiert, innere und äußere gesellschaftliche Grenzen gezogen. Infolgedessen gelang es den über 50 Talgemeinden nicht mehr, ein Gemeinsames wie bisher verfügbar und zugleich umstritten zu halten. Das auf stete Aktualisierung und Vergegenwärtigung angewiesene Gemeinsame zwischen den zerstreuten, heterogenen Sozialverbänden konnte nicht mehr ausgehandelt werden. Die Frage der Zugehörigkeit war entschieden. Lange hatten spezifische soziale Praktiken wie das rituelle Wiederbeschwören der gemeinsamen Bünde oder die Praxis der Mediation die zuverlässige Erhaltung und Reproduktion im Modus der Zerstreuung gewährleistet, wie das Buch aufgezeigt hat. Mit Hilfe von Bündnispraktiken gelang es den heterogenen zerstreuten Talgemeinden der Drei Bünde, Formen des getrennten Zusammenlebens zu gestalten, die ohne stabile Differenzlinien auskamen. Auf fragile, aber zuverlässige Weise hatten sie immer wieder ein Gemeinsames aktualisiert und so die Bedingungen geschaffen, einander zugleich fremd *und* vertraut zu sein.

⁴ Im Hof, *Geschichte der Schweiz*, S. 69.

⁵ Von den gesellschaftlichen Auswirkungen der *Bündner Wirren* schreibt Pieth, *Bündnergeschichte*, S. 238–250.

Trotz bestehender sozialer, politischer und religiöser Differenzen und trotz der schwierigen Bedingungen im Gebirge konnten sie so ein Miteinander zuverlässig organisieren. Sie bildeten eine dynamische Einheit und Ordnung aus, und dies ganz ohne Zentralinstanz und ohne Staat.

Die Abwesenheit zentralstaatlicher Strukturen in den Bündner Alpentälern der Frühen Neuzeit hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die alpine Gesellschaft in der Zerstreuung spezifische Praktiken ausgebildet hat, um vorhandene Zentralisierungs- und Verfestigungstendenzen an ihrer vollen Entfaltung zu hindern. Um die vorhandenen Herrschaftspotentiale abzuwehren, entwickelte sie kollektive Abwehrmechanismen wie den Fähnliupf und das Strafgericht. Sie stellten sicher, dass sich Herrschaftsverhältnisse nicht dauerhaft stabilisieren konnten. Indem die „Gemeinen“ die „großen Herren“ in regelmäßigen Abständen in die Flucht schlugen und sie von ihren Funktionen enthoben, um sie dann als verurteilte „Vaterlandsverräter“ wieder in ihren Stand zu setzen, bekräftigten sie ihren Anspruch, als relevante politische Akteure zu gelten. Der Fähnliupf verhinderte so, dass jene, die nicht zu den sozial und politisch Privilegierten gehörten, vollständig von den herrschenden Eliten absorbiert wurden. Fähnliupfe und Strafgerichte führten den „großen Herren“ eindrücklich die potentielle Handlungsmacht des „gemeinen Manns“ vor Augen.

Mit dem Eingreifen radikaler Prediger, wie es am *Thusner Strafgericht* von 1618/19 erstmalig erfolgte, änderte sich indes die gesellschaftspolitische Wirkungsweise des Fähnliupfs: Er zeitigte desintegrative Effekte. Statt zur temporären Befriedung gesellschaftlicher Konflikte beizutragen, wurde der Fähnliupf zu einem Instrument sozialer Exklusion und beförderte vielmehr die Eskalation innenpolitischer Auseinandersetzungen. Das von den Predigern in den *Grawpündtnerischen Handlungen* entwickelte und beim *Thusner Strafgericht* erstmalig in die Tat umgesetzte Modell des Heiligen Krieges, ein Modell, das nicht, wie bis dato üblich, die Eingemeindung, sondern vielmehr die Vernichtung des „Anderen“ zum politischen Prinzip erklärte, manövrierte die Drei Bünde in den Jahren nach 1618 in den Bürgerkrieg. Das skandalträchtige *Thusner Strafgericht* und der Terror, den die Prediger im Anschluss daran als Kampfmittel gegen die Anhänger Spaniens gebrauchten, ließ den bereits schwelenden innenpolitischen Konflikt zwischen „Venezianern“ und „Spaniern“ eskalieren. Die Drei Bünde gerieten in den Sog des Dreißigjährigen Krieges. Mit der Verschärfung der innenpolitischen Konflikte und der Verwicklung der Drei Bünde in den Dreißigjährigen Krieg wurde zugleich jenes „Monstrum“ erstmalig denkbar, das eine Gesellschaft in der Zerstreuung bisher erfolgreich abzuwehren vermochte: eine zentrale, allumfassende Herrschaftsinstanz.

Das Konzept einer souveränen Herrschaftsgewalt ins Spiel zu bringen, war jenem Propheten vorbehalten, der als einziger den Feldzug vom Oktober 1621 überlebt und in der Folge Karriere als Kriegsherr und Söldnerführer im Dreißigjährigen Krieg gemacht hatte: Jörg Jenatsch. Schon kurz nach dem verheerenden *Wormserzug* begann er, an einem Plan zur Rettung des Vaterlands zu arbeiten. Zusammen mit seinen Freunden aus der Venezianerpartei, die 1622 mit ihm in den Kampf gegen das von Johann t'Serclaes von Tilly geführte Heer der „Katholischen Liga“ zogen, plante er einen neuen politischen Coup. Jenatsch, dieser Meister(-Denker) des Krieges, hatte Großes vor. So berichtet der venezianische Hauptmann in Diensten Mansfelds, Bernardino Rota, in einem auf den 5. Mai 1622 datierten Brief an den venezianischen Sekretär Carlo Scaramelli wenige Tage nach der Schlacht am Ohrenberg:

Il capitano Ulisse Salice [Ulysses von Salis; S.L.], fratello del capitano Rodolfo Salice, ed il signor Ignatio Gianatio [Jörg Jenatsch; S.L.] Ministro calvino con molti altri di quella Religione liberamente parlando dicono, che non sarà mai possibile a tener quei paesi in sesta, finchè non habbino un principe della lor Religione, che o con la presenta o con l'assistenza d'un magistrato, o buon presidio per qualche tempo non gli tenga in obediensa.⁶

Jenatsch äußerte den Wunsch, einen souveränen, allein Gott verantwortlichen reformierten Fürst in den Drei Bünden zu installieren, an dessen Seite ein Magistrat die Regierungsgeschäfte übernehmen sollte.⁷ Es handelte sich darum, einen Staat unter der Führung eines Fürsten, eines „principe della lor Religione“, zu gründen, der als Garant stabiler und kontinuierlicher politischer Verhältnisse auftreten und die zerstrittenen Parteien im Land, „quei paesi in sesta“, die zerstreuten Dörfer, Gemeinden und Bünde, mit Hilfe seiner ständigen Räte zugleich konfessionell einen und befrieden sollte.⁸ Der in Graubünden tobende religiöse Bürgerkrieg, für dessen Entfesselung die Prediger mit verantwortlich waren, ließ sich aus seiner Sicht nur mehr durch den Souverän hegen, die politisch-religiöse Spaltung der Drei Bünde nur mit Hilfe eines Fürsten und seiner herrschaftlichen Verwaltung überwinden. Ausgerechnet einer der Prediger also, die im Namen der „Demokratie“ und im Zeichen der Bibel sich zu Rettern des durch die tyrannischen „Herren“ bedrohten „Vaterlands“ aufgespielt hatten, macht in Graubünden erstmals die Idee einer allumfassenden Machtinstanz denk- und sagbar.⁹

⁶ Pfister, *Jörg Jenatsch, Briefe 1614–1639*, S. 447.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ Für Jenatsch schien ein solches Projekt durchaus Sinn zu machen: Die von ihm gewünschte, durch den künftigen Souverän zu sichernde dauerhafte Ordnung versprach die Lösung eines Problems, das sich ihm als Anführer der „Gutgesinnten“ stellte, die zeitliche Begrenztheit seiner Macht. Die Kontinuität, die über diestituierung charismatischer Führerschaft nicht erreicht werden konnte, sollte mit der fürstlichen Verwal-

Wo bis dato Einheitsfiguren fehlten, tauchen nun Vorstellungen einer souveränen Herrschaftsgewalt auf. Was eine Gesellschaft in der Zerstreuung bisher erfolgreich abzuwehren vermochte, scheint infolge des Krieges denkbar, ja gar möglich geworden zu sein.¹⁰ Die Bedrohung für eine Gesellschaft in der Zerstreuung ging also letztlich nicht von immer mächtiger werdenden „Herren“ aus, sondern von denjenigen, die die Gesellschaft im Namen des Volkes zu verteidigen vorgaben, von Akteuren, die aus der Mitte der Gesellschaft kamen.

Letztlich blieb es bei der Idee des Staates, die Zeit der Propheten ging vorüber, die Prediger verschwanden von der Bühne der Geschichte; nicht jedoch ohne tiefgreifende Spuren hinterlassen zu haben. Der von ihnen vorgedachte und aktiv beförderte Bürgerkrieg prägte die Gesellschaft in der Zerstreuung nachhaltig. Durch den Krieg entstanden identitäre Abgrenzungen, es entstanden neue innere und äußere Grenzen, die quer durch bestehende Familien, Dörfer und Talschaften verliefen und das Zusammenleben in Frage stellten. Dort, wo man vor dem Krieg noch friedlich neben- und miteinander gelebt, ja sich sogar teilweise ineinander aufgelöst, wo man trotz bestehender sozialer, politischer und religiöser Differenzen und trotz teils schwieriger Bedingungen im Gebirge ein Zusammenleben zuverlässig ohne Zentralinstanz und ohne Staat organisiert hatte, waren tiefe, über Jahrzehnte hinaus spürbare gesellschaftliche Risse entstanden. In den Drei Bünden hatte sich eine alpine Gesellschaft in der Zerstreuung entlang stabiler Konfliktlinien in zwei politisch-religiöse Lager aufgespalten.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass mit dem Ende der *Bündner Wirren* auch eine Gesellschaft in der Zerstreuung an ihr Ende gerät. Die Drei Bünde bleiben im Modus der Zerstreuung bestehen. Zwar verschiebt sich das Verhältnis der beiden für diese Gesellschaftsformation kennzeichnenden Bewegungen, die der Zerstreuung und die der Verfestigung, temporär zugunsten letzterer, hebt erstere aber nie vollständig auf. Die im Zuge der *Bündner Wirren* aktivierten religiösen Trennlinien wirken zwar nach, ändern aber nichts an den grundlegenden Funktionsweisen der Gesellschaft in der Zerstreuung. Sie erweist sich als fähig, solche desintegrativen Dynamiken zu absorbieren. Eine alpine Gesellschaft in der Zerstreuung stellt sich abrupten Brüchen, schnellem tiefgreifendem Wandel entgegen. Modi der Zerstreuung, wie sie im frühneuzeitlichen Graubünden wirksam sind, so die abschließende Feststellung, erweisen sich als äußerst robust, sie sind in der Lage, auch die Effekte einer innergesellschaftlichen Entzweiung und gewaltsamen Konfrontation langfristig abzufedern.

tung realisiert werden: über ein von den Anforderungen personalisierter Macht befreites politisches Regierungsamt.

¹⁰ Der Krieg funktionierte hier im wahrsten Sinne des Worts als „Motor des Staates“.

VII. Literatur- und Quellenverzeichnis

Ungedruckte Quellen

Archiv der Evangelisch-Rhätischen Synode Graubündens: B 3, Synodal-Protokoll, 1572–1608.

Kantonsbibliothek St. Gallen, Vadianische Handschriftensammlung (KaBiSG, VAD): Mss. 219–225 (Bartholomäus Anhorn, „Graw-Pündter-Krieg“); Mss. 230, 233–235, 239.

Staatsarchiv Bern (StABE): Pündten-Bücher, A V 492/B-496/F.

Staatsarchiv Graubünden, Chur (StAGR): A I, Urkunden; A II, Landesakten, Abschiede und Ausschreiben; AB IV/I, Bundestags- oder Landesprotokolle; AB IV/5, Amtliche Schreiben, Ausschreiben, Strafgerichtsprotokolle; AB IV/6, Dokumentensammlung Mohr, Kopialbücher; B, Handschriften aus Privatbesitz; D II, Dauerdepositum Archiv Salis-Planta, Samaden.

Tiroler Hofarchiv, Innsbruck (TLA), Oberösterreichische Hofregistratur: Hofregistratur, Akten, Reihe C, Fasz. III/1–3 (Nr. 71–73); Hofregistratur, Kriegssachen, Sonderreihe „Unruhen in Graubünden“.

Treuwhertzige und ernstliche Vermanung an alle Fromme Christgläubige und Evangelische Gmeinden und Landtsleüt gemeiner 3. Pündten. So durch derselben Predigcanten auff offnem Synodo zu Bergün im Apprellen Anno 1618 versembt ausszuschreiben veranlasset. Eine Abschrift des Anschreibens findet sich in KaBiSG, VAD Mss. 233.

Vertrauwlicher Discurs an die Herren Grisonen, in Alter freier hoher Rhetia, gestellt durch Lucium Brittanum Redivivum – NB Author Daniel Anhorn, Anno 1633, im Jar 1621. Information zu recuperierung des lands Vältlin, und Graffschafft Wurmbs. Die Handschrift befindet sich in KaBiSG, VAD Mss. 219, mit einer Kopie in Mss. 233.

Gedruckte Quellen

Anhorn, Bartholomäus, *Püntner Aufruhr im Jahre 1607*, hg. von Conradin von Moor (Bündnerische Geschichtsschreiber und Chronisten), Chur 1862.

Anhorn, Bartholomäus, *Graw-Pünter-Krieg, 1603–1629*, nach dem Manuscript zum ersten Mal hg. von Conradin von Moor, Chur 1873.

Ardüser, Hans, *Rätische Chronik, 1572–1614*, hg. auf Veranstaltung der bündnerischen naturhistorischen Gesellschaft. Nebst einem historischen Commentar von J. Bott, Chur 1877.

Bodin, Jean, *Sechs Bücher über den Staat*, Buch 1–3, hg. von P. C. Mayer-Tasch, München 1981.

- Brutus, Stephanus Junius [Hubert Languet], *Vindiciae contra tyrannos*, dt. Übersetzung in: Dennert, Jürgen (Hg.), *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*, Köln/Opladen 1968, S. 61–191.
- Campell, Ulrich, *Zwei Bücher rätischer Geschichte*, hg. von Conradin von Moor (Archiv für die Geschichte der Republik Graubünden), Chur 1851.
- Graupündtnerische Handlungen des MDCXVIII Jahrs. Das ist: Vollkommener Bericht / wie die in Graupündten angestellte und verübte Verrätherey entdeckt / und die Thaten gestrafft worden. In welchem klärlich unnd wahrhaftig / die rechtmäßigen unnd notzwingenden Ursachen der Zusammenkunfft deß gemeinen Landvolcks / und ordenlichen Processuren / so ein Eersam Straffgericht / zu Tusis im oberen Grawen Pundt versampt / auß gegebenem volkommnem Gewalt / wider etliche ire untreüwe Landkinder führen müssen: angezeigt werden [...] Alles durch die Herren Häupter / Rät und Gemeinden der gefreyten Rhetien gemeiner dreyen Pündten / menniglichen zu gründlicher underrichtung der Wahrheit / und ablenung mancherley calumnien und beschwerungen / in offnen Truck verfertigt. Gedruckt im Jahr Christ 1619.* Ein Exemplar liegt in der Kantonsbibliothek Graubünden, Chur (KaBiGR).
- Guler von Wyneck, Johann, *Raetia. Das ist aussführliche und wahrhaftte Beschreibung der dreyen loblichen Grawen Bündten und anderer retischen Völcker: darinnen erklärt werden dero aller Begriff, Härkommen, Thaaten, Regiment, Sitten, Übungen, Verenderungen, und was sonst edenckwürdiges bey ihnen, im geistlichen und weltlichen Stand, in Fried und Krieg, von Zeit zu Zeit sich zugetragen hat*, Zürich 1616.
- Jecklin, Constanzt (Hg.), *Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens*, 3 Bde., Chur 1883–1886.
- Jecklin, Fritz (Hg.), *Materialien zur Standes- und Landesgeschichte Gemeiner III Bünde (Graubünden) 1464–1803*, 2 Bde., Basel 1907–1909.
- Juvalta, Fortunat, *Denkwürdigkeiten, 1567–1649*, hg. von Conradin von Moor (Archiv für die Geschichte der Republik Graubünden Bd. 1), Chur 1848.
- Landtsatzungen gemeiner dreyer Pündten in alter hoher Raetia gelegen: Zu unterschiedenlinchen mahlen abgesetzt und dises MDCXIX jahrs/fürohin steiff und stet zuhalten angenommen und gelobet. Zürich 1619.* Eine Kopie befindet sich in Kantonsbibliothek Graubünden (KaBiGR), Bd. 11/3, 11/4.
- Nabholz, Hans und Kläui, Paul (Hg.), *Quellenbuch zur Verfassungsgeschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft und der Kantone von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Aarau ³1947.
- Padavino, Giovanni Battisto, *Relatione de Grisoni fatto del secretario Padavino (1603–1607)*, hg. von Vittorio Ceresole, in: Rätia, Mittheilungen der geschichtsforschenden Gesellschaft von Graubünden 2 (1865), S. 186–247.
- Pfister, Alexander (Hg.), *Jörg Jenatsch. Briefe, 1614–1639*, hg. von der Jörg Jenatsch-Stiftung, Chur 1983.
- Rennefahrt, Hermann (Hg.), *Die Rechtsquellen des Kantons Bern*, Erster Teil: *Stadtrecht*, Bd. 5, *Verfassung und Verwaltung des Staates Bern*, Aarau 1859.
- Salis-Marschlins, Ulysses von, *Denkwürdigkeiten*, hg. und übersetzt von Conradin von Moor (Archiv für die Geschichte der Republik Graubünden Bd. 4), Chur, 1858.

- Schiess, Traugott (Hg.), *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern* (Quellen zur Schweizer Geschichte hg. von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz), 3 Bde., Basel 1904–06.
- Schorta, Andrea (Hg.), *Tschantamaints d'Engiadina bassa – Die Dorfordnungen des Unterengadins. Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Serie B, Bd. 1, Chur 1965.
- Schorta, Andrea (Hg.), *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden. Die Statuten der Gerichtsgemeinden*, Erster Teil: *Der Gotteshaushund*, Bd. 2., Unterengadin, Aarau 1981.
- Sererhard, Nicolin, *Einfalte Delineation aller Gemeinden gemeiner dreyen Bünden*, bearbeitet von Oskar Vasella, hg. von Walter Kern, Chur [1742] 1944.
- Simler, Josias, *Regiment Gemeiner loblicher Eydtgnoschafft. Beschriben vnnd in zwey Bücher gestellt, durch Josiam Simler von Zürich*, o. O. 1576.
- Sprecher von Berneck, Fortunat, *Historia von denen Unruhen und Kriegen / so in denen hochloblichen Rhaetischen Landen vor Jahren entstanden und durch Gottes Beystand gluecklich zu Ende gebracht worden*, St. Gallen 1701.
- Sprecher von Berneck, Fortunat, *Geschichte der bündnerischen Kriegen und Unruhen*, hg. und übersetzt von Conradin von Moor, 2 Bde., Chur 1856.
- Sprecher von Berneck, Fortunat, *Rhätische Chronik*, Neubearbeitung von Andreas von Sprecher, 2. Bde., Chur ²1999.
- Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt (Hg.), *Flugschriftensammlung Gustav Freytag. Vollständige Widergabe der 6265 Flugschriften aus dem 15.–17. Jahrhundert sowie des Katalogs von Paul Hohenemser auf Mikrofiche*. Mikrofiche-Edition, Frankfurt a.M. 1980–1981.
- Tschudi, Aegidius, *Die uralt warhafftig Alpisch Rhetia*, Basel 1538.
- Zinsli, Philipp (Hg.), *Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren 1603–1639*, 2 Bde., Chur 1909–1911.

Literatur

- Althoff, Gerd, *Der friedens-, bündnis- und gemeinschaftsstiftende Charakter des Mahles im früheren Mittelalter*, in: Bitsch, Irmgard; Ehlert, Trude und Ertzdorff, Xenja von (Hg.), *Essen und Trinken in Mittelalter und Neuzeit*, Sigmaringen 1987, S. 13–25.
- Althoff, Gerd, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter*, Darmstadt 1990.
- Arndt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg 1618–1648*, Stuttgart 2009.
- Asch, Ronald G. und Freist, Dagmar (Hg.), *Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit*, Köln 2005.
- Asch, Ronald G. (Hg.), *Integration – Legitimation – Korruption. Politische Patronage in Früher Neuzeit und Moderne*, Frankfurt a.M. 2011.
- Bachmann-Medick, Doris, *Performative Turn*, in: Dies. (Hg.), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg ²2007, S. 104–143.
- Bachtin, Michail M., *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie der Lachkultur*, München 1969.

- Bachtin, Michail M., *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt a.M. [1940] 1987.
- Bächtold, Hans Ulrich, *Landfriedensbünde*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9807.php> (Abgerufen: Oktober 2012).
- Balandier, Georges, *Politische Anthropologie*, nach der zweiten, durchgesehenen und erweiterten Auflage aus dem Französischen von Friedrich Griesse, München 1972.
- Barblan, Gaudenz, *Sitten, Gebräuche und Volksfeste im Unterengadin*, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 19 (1915), S. 65–84.
- Bätzing, Werner, *Die Alpen. Geschichte und Zukunft einer europäischen Kulturlandschaft*, München 1991.
- Baumann, Reinhard, *Landsknechte. Ihre Geschichte und Kultur vom späten Mittelalter bis zum Dreißigjährigen Krieg*, München 1994.
- Belliger, Andréa und Krieger, David J. (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998.
- Besta, Enrico, *Storia della Valtellina e della Val Chiavenna*, Bd. 1, *Dalle Origini alla Occupazione Grigiona*, Milano 1955.
- Bierbrauer, Peter, *Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300–1700*, Bern 1991.
- Bierbrauer, Peter, *Die ländliche Gemeinde im oberdeutsch-schweizerischen Raum*, in: Blickle, Peter (Hg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa*, München 1991, S. 169–190.
- Blackbourn, David, *A Sense of Place. New Directions in German History*, London 1999.
- Blickle, Peter, *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in: Historische Zeitschrift 242 (1986), S. 529–556.
- Blickle, Peter, *Friede und Verfassung*, in: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft 1 (1990), S. 13–210.
- Blickle, Peter (Hg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa*, München 1991.
- Blickle, Peter und Holenstein, André (Hg.), *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, in: Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft, 15 (1993).
- Blickle, Peter, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2 Bde., München 2000.
- Blockmans, Wim; Holenstein, André und Mathieu, Jon (Hg.), *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300–1900*, Aldershot 2009.
- Bolzern, Rudolf, *Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft. Militärische, wirtschaftliche und politische Beziehungen zur Zeit des Gesandten Alfonso Casati (1594–1621)*, Luzern 1982.
- Bonorand, Conradin, *Die Entwicklung des reformierten Bildungswesens in Graubünden zur Zeit der Reformation und Gegenreformation*, Chur 1949.
- Bonorand, Conradin, *Reformatorsche Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse. Ein Literaturbericht* (Beiheft 9 zum Bündner Monatsblatt), Chur 2000.

- Boringhieri, Paolo, *Geschlechter und Gesellschaft des alten Zuoz im Spiegel des Estims des 16. Jahrhunderts*, in: Bündnerisches Monatsblatt (1983), S. 165–198.
- Bory, Jean-René, *Die Geschichte der Fremddienste*, Neuchâtel/Paris 1980.
- Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1982.
- Bourdieu, Pierre, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: Kreckel, Reinhard (Hg.), *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen 1983, S. 183–198.
- Brändle, Fabian, *Demokratie und Charisma. Fünf Landsgemeindekonflikte im 18. Jahrhundert*, Zürich 2005.
- Brändli, Paul, *Mittelalterliche Grenzstreitigkeiten im Alpenraum*, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz 78 (1986), S. 18–188.
- Braudel, Fernand, *Die Geschichte der Zivilisation. 15. bis 18. Jahrhundert*, München 1971.
- Braudel, Fernand, *Géohistoire und geographischer Determinismus*, in: Middell, Matthias und Sammler, Steffen (Hg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992*, Leipzig 1994, S. 233–246.
- Braudel, Fernand, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, 3 Bde., übersetzt von Grete Osterwald, Frankfurt a.M. 2001.
- Braun, Rudolf, *Das ausgehende Ancien Régime in der Schweiz. Aufriss einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1984.
- Bundi, Martin, *Stephan Gabriel. Ein markanten Bündner Prädikant in der Zeit der Gegenreformation. Ein Beitrag zur Politischen- und Geistesgeschichte Graubündens im 17. Jahrhundert*, Chur 1964.
- Bundi, Martin, *Zur Besiedlungs- und Wirtschaftsgeschichte Graubündens im Mittelalter*, Chur 1982.
- Bundi, Martin, *Frühe Beziehungen zwischen Graubünden und Venedig* (Quellen und Forschungen zur Bündner Geschichte, Bd. 2), Chur 1988.
- Bundi, Martin, *Die Aussenbeziehungen der Drei Bünde*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, *Frühe Neuzeit*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung im Auftrag der Regierung des Kantons Graubünden, Chur 2000, S. 173–202.
- Bundi, Martin, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit. Von der Proklamation der „Religionsfreiheit“ zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jahrhundert)*, Bern 2003.
- Burke, Peter, *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981.
- Burkhardt, Johannes, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt a.M. 1991.
- Busset, Thomas; Lorenzetti, Luigi und Mathieu, Jon (Hg.), *Ville et Montagne – Stadt und Gebirge*, (Histoire des Alpes/Storia delle Alpi/Geschichte der Alpen, hg. von der Internationalen Gesellschaft für historische Alpenforschung, Bd. 5), Zürich 2000.
- Caduff, Gian, *Die Knabenschaften Graubündens. Eine volkskundlich-kulturbistorische Studie*, Chur 1932.
- Camenisch, Carl, *Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule in Sondrio*, Chur 1901.
- Camenisch, Emil, *Bündnerische Reformationsgeschichte*, Chur 1920.

- Camenisch, Emil, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens und den ehemaligen Untertanenlanden Chiavenna und Bormio*, Chur 1950.
- Caminada, Paul, *Graubünden – Land der Passstraßen. Geschichte des Straßenbaus*, Disentis 1983.
- Campe, Rüdiger, *Barocke Formulare*, in: Siegert, Bernhard und Vogl, Joseph (Hg.), *Europa: Kultur der Sekretäre*, Zürich/Berlin 2003, S. 79–96.
- Campe, Rüdiger, *Evidenz als Verfahren. Skizze eines kulturwissenschaftlichen Konzepts*, in: Fleckner, Uwe; Kemp, Wolfgang und Mattenklott, Gert (Hg.), *Vorträge aus dem Warburg-Haus*, Bd. 8, Berlin 2004, S. 107–133.
- Camporesi, Piero, *Bauern, Priester, Possenreißer. Volkskultur und Kultur der Eliten im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1994.
- Cantù, Cesare, *Il Sacro Macello di Valtellina*, Firenze 1853.
- Capitani, François de, *Aristokratisierung*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D16377.php> (Abgerufen: Februar 2013).
- Carlen, Louis, *Stab*, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 4, Sp. 1838 ff., Berlin 1990.
- Caroni, Pio, *Dorfgemeinschaften und Säumergenossenschaften in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Schweiz*, in: Les communautés rurales 6 (1987), S. 192–221.
- Cérésolle, Victor, *La République de Venise et les Suisses. Premier relevé des principaux manuscrits inédits des archives de Venise se rapportant à la Suisse*, Venedig 1864.
- Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*, Berlin 1993.
- Clastres, Pierre, *Malheur du guerrier sauvage*, in: *Libre 2* (1977), S. 69–109.
- Clastres, Pierre, *Society against the State. Essays in Political Anthropology*, New York 1987.
- Clastres, Pierre, *Archäologie der Gewalt*, aus dem Französischen von Marc Blankenburg, Berlin/Zürich 2006.
- Därmann, Iris, *Die Tischgesellschaft. Zur Einführung*, in: Dies. und Lemke, Harald (Hg.), *Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, Bielefeld 2007, S. 15–41.
- Därmann, Iris, *Figuren des Politischen*, Frankfurt a.M. 2009.
- Därmann, Iris, *Theorien der Gabe zur Einführung*, Hamburg 2010.
- Därmann, Iris und Echtermöller, Anna (Hg.), *Konfigurationen. Transpositionen des Raumes*, Berlin/Zürich 2013.
- Deleuze, Gilles und Guattari, Felix, *Milles Plateaux – Tausend Plateaus*, Berlin 2005.
- Dennert, Jürgen, *Einleitung*, in: Ders., (Hg.), *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*, Köln/Opladen 1968, S. IX–LXXIII.
- Deplazes, Lothar, *Alpen, Grenzen, Pässe im Gebiet Lukmanier-Piora (13.–16. Jahrhundert)*, Disentis 1986.
- Diener-Staeckling, Antje, *Der Himmel über dem Rat. Zur Symbolik der Ratswahl in mitteldeutschen Städten*, Halle/Saale 2007.
- Droste, Heiko, *Patronage in der Frühen Neuzeit – Institution und Kulturform*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 30 (2003), S. 555–590.
- Dumézil, Georges, *Les deux souverains des Indo-Européens*, Paris 1986.

- Durkheim, Émile, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 42004.
- Eliade, Mircea, *Das Mysterium der Wiedergeburt – Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung*, Zürich 1961.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin/Zürich 2004.
- Eßlinger, Eva; Schlechtriemen, Tobias; Schweitzer, Doris und Zons, Alexander, (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a.M. 2010.
- Färber, Silvio, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert. Politische, soziale, und wirtschaftliche Aspekte seiner Vorherrschaft*, Zürich 1983.
- Färber, Silvio, *Die Bündner Herrenhäuser des 17. Jahrhunderts und ihre Bauherren*, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft von Graubünden 124 (1994), S. 127–248.
- Färber, Silvio, *Politische Ereignisse und Kräfte im 17. und 18. Jahrhundert*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, *Frühe Neuzeit*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung im Auftrag der Regierung des Kantons Graubünden, Chur 2000, S. 113–140.
- Fehr, Hans-Jörg, *Die Freiheitsbewegung im Oberengadin*, in: Bündner Monatsblatt (1974), S. 49–79.
- Felder, Pierre, *Ansätze zu einer Typologie der politischen Unruhen im schweizerischen Ancien Régime 1712–1789*, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 26 (1976), S. 324–389.
- Figg, Albert, *Die Gegenreformation* (Bündner Kirchengeschichte Teil 3), Chur 1986.
- Fink, Urban, *Die Luzerner Nuntiatur 1586–1873. Zur Behördengeschichte und Quellenkunde der päpstlichen Diplomatie in der Schweiz*, Luzern/Stuttgart 1997.
- Fontana, Giatgen-Peder, *Rechtshistorische Begriffsanalyse und das Paradigma der Freien. Ein methodischer und rechtssemantischer Begriffsbildungsversuch der mittelalterlichen Freiheit unter besonderer Bezugnahme auf die Historiographie Graubündens* (Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte, Bd. 12), Zürich 1987.
- Fontana, Giatgen-Peder, *Ländliche Gemeinde in Graubünden bis 1800*, in: *Die ländliche Gemeinde*, hg. von Alois Stadler (Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft Alpenländer), Bozen 1988.
- Fortes, Meyer und Evans-Pritchard, Edward E. (Hg.), *African Political Systems*, Oxford 1940.
- Foucault, Michel, *Was ist Kritik?* Aus dem Französischen von Walter Seitter, Berlin 1992.
- Foucault, Michel, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France* (1975–76), aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt a.M. 2001.
- Frank, Thomas, *Investitur, Devestitur*, in: Ders.; Koschorch, Albrecht; Lüdemann, Susanne; Matala de Mazza, Ethel; Kraß, Andreas (Hg.), *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft – Texte, Bilder, Lektüren*, Frankfurt a.M. 2002, S. 218–232.
- Frazer, Sir James G., *Lectures on the early history of kingship*, London 1905.
- Frazer, Sir James G., *The Golden Bough*, 3 Bde., New York 1911–1915.
- Furrer, Norbert (Hg.), *Gente ferocissima. Solddienst und Gesellschaft in der Schweiz (15.–19. Jahrhundert)*, Festschrift für Alain Dubois, Zürich/Lausanne 1997.
- Ganzoni, R.A., *Das alte Samaden*, in: Bündner Monatsblatt (1939).

- Gillardon, Paul, *Geschichte des Zehngerichtenbundes*. Festschrift zur Fünfhundertjahrfeier seiner Gründung 1436–1936, Davos 1936.
- Gluckmann, Max, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford 1965.
- Godelier, Maurice, *Die Produktion der Großen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea*, Frankfurt a.M. 1987.
- Goppold, Uwe, *Politische Kommunikation in den Städten der Vormoderne. Zürich und Münster im Vergleich*, Köln 2007.
- Grimm, Paul Eugen, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, Zürich 1981.
- Groeber, Valentin, *Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts*, Göttingen 1993.
- Groeber, Valentin, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Konstanz 2000.
- Groeber, Valentin, *Flüssige Gaben und die Hände der Stadt. Städtische Geschenke, städtische Korruption und politische Sprache am Vorabend der Reformation*, in: Schreiner, Klaus und Signori, Gabriela (Hg.), *Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters*, Berlin 2000, S. 17–34.
- Groeber, Valentin, *Körper auf dem Markt. Söldner, Organhandel und die Geschichte der Körpergeschichte*, in: Mittelweg 36, Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 6 (2005), S. 69–84.
- Groeber, Valentin, *Fleisch und Blut, Haut und Haar. Vermarktete Körperteile historisch*, in: Mittelweg 36, Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 16 (2008), S. 58–73.
- Groeber, Valentin; Guex, Sébastien und Tanner, Jakob (Hg.), *Kriegswirtschaft und Wirtschaftskriege / Economie de guerre et guerres économiques*, Zürich 2008.
- Gugerli, David, *Zwischen Pfrund und Predigt. Die protestantische Pfarrfamilie auf der Zürcher Landschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Zürich 1988.
- Haffter, Ernst, *Georg Jenatsch. Ein Beitrag zur Geschichte der Bündner Wirren*, mit Urkundenbuch und Beilagen, Davos 1894.
- Hagenmaier, Monika, *Predigt und Policy. Der gesellschaftskritische Diskurs zwischen Kirche und Obrigkeit in Ulm 1614–1639*, Baden-Baden 1989.
- Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, *Frühe Neuzeit*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung im Auftrag der Regierung des Kantons Graubünden, Chur 2000.
- Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 4, *Quellen und Materialien*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung im Auftrag der Regierung des Kantons Graubünden, Chur 2000.
- Hans, in: Grimm, Jakob und Grimm, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, 33 Bde., Bd. 10, H, I, J, Sp. 455–464, München 1999.
- Haseldine, Julian (Hg.), *Friendship in Medieval Europe*, Sutton 1999.
- Head, Randolph C., *Rhaetian Ministers, from Shepherds to Citizens. Calvinism and Democracy in the Republic of the Three Leagues 1550–1620*, in: Graham, Fred C. (Hg.), *Later Calvinism. International Perspectives* (Sixteenth Century Studies and Essays, Bd. 12), Kirksville 1994, S. 55–70.

- Head, Randolph C., *Shared Lordship, Authority, and Administration: The Exercise of Dominion in the Gemeine Herrschaften of the Swiss Confederation, 1417–1600*, in: *Central European History* 30/4 (1997), S. 489–512.
- Head, Randolph C., *Religious Coexistence and Confessional Conflict in the Vier Dörfer: Practices of Toleration in Eastern Switzerland, 1525–1615*, in: Laursen, John Christian und Nedermann, Cary J. (Hg.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*, Philadelphia 1998, S. 145–165.
- Head, Randolph C., *Catholics and Protestants in Graubünden: Confessional Discipline and Confessional Identities without an Early Modern State?*, in: *German History* 17 (1999), S. 321–345.
- Head, Randolph C., *Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert: zwischen Gemeinde und Oligarchie*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, *Frühe Neuzeit*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung und im Auftrag der Regierung des Kantons Graubünden, Chur 2000, S. 85–112.
- Head, Randolph C., *Demokratie im frühneuzeitlichen Graubünden. Gesellschaftsordnung und politische Sprache in einem alpinen Staatswesen, 1470–1620*, Zürich 2001.
- Head, Randolph C., *Fragmented Dominion, Fragmented Churches. The Institutionalization of the Landfrieden in the Thurgau, 1531–1610*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 96 (2005), S. 117–144.
- Head, Randolph C., *Jenatsch's Axe. Social Boundaries, Identity and Myth in the Era of the Thirty Years War*, Rochester 2008.
- Head, Randolph C., *Modes of Reading. Community Practice and the Constitution of Textual Authority in the Thurgau and Graubünden, 1520–1660*, in: Blockmans, Wim; Holenstein, André und Mathieu, Jon (Hg.), *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe, 1300–1900*, Farnham 2009, S. 115–129.
- Heers, Jacques, *Vom Mummenschanz zum Machttheater. Europäische Festkultur im Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1986.
- Hehl, Erhard; Oster, Uwe A. und Leuzinger, Urs (Hg.), *Wege über die Alpen. Von der Frühzeit bis heute*, Darmstadt 2006.
- Helbling, Jürg, *Tribale Kriege. Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt*, Frankfurt a.M. 2006.
- Hilfiker, Max, *Handwerk und Gewerbe, Verkehr und Handel*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, *Frühe Neuzeit*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung im Auftrag der Regierung des Kantons Graubünden, Chur 2000, S. 55–83.
- Hocart, Arthur Maurice, *Kingship*, Oxford [1927] 1969.
- Hocart, Arthur Maurice, *Kings and councillors*, Chicago [1936] 1970.
- Hofmann, Hasso, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert* (Schriften zur Verfassungsgeschichte Bd. 22), Berlin 1974.
- Holenstein, André, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800–1800)*, Stuttgart 1991.
- Holenstein, André, *Die Macht der Landschaft: Protest und Widerstand der Untertanen*, in: Ders. (Hg.), *Berns mächtige Zeit. Das 16. und 17. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern 2006, S. 101–108.

- Holenstein, André, *Händel – Schiedsgerichte – Vermittlungen. Konflikte und Konfliktlösungen in der alten Schweiz*, in: Scheutz, Martin und Rauscher, Peter (Hg.), *Die Stimme der ewigen Verlierer? Aufstände, Revolten und Revolutionen in den „österreichischen“ Ländern (ca. 1450–1815)*, Wien 2012, S. 387–414.
- Holenstein, André, *Die Herrschaft der Eidgenossen. Aspekte eidgenössischer Regierung und Verwaltung in der Landvogteien und Gemeinen Herrschaften*, in: Gschwend, Lukas und Sutter, Pascale (Hg.), *Zwischen Konflikt und Integration. Herrschaftsverhältnisse in Landvogteien und Gemeinen Herrschaften (15.–18. Jh.)*, Basel 2012, S. 9–30.
- Holenstein, André, *Gemeine Herrschaften*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9817.php> (Abgerufen: Juni 2014).
- Holtz, Sabine, *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750*, Tübingen 1993.
- Im Hof, Ulrich, *Geschichte der Schweiz*, Stuttgart ³1981.
- Jecklin, Fritz, *Der Engadiner Aufruhr des Jahres 1565*, Chur 1904.
- Jellinek, Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* [1895], Nachdruck der zweiten Auflage, Schutterwald/Baden 1996.
- Jenny, Rudolf, *Das Staatsarchiv Graubünden in Landesgeschichtlicher Schau*, Chur 1974.
- Johnson, Christopher H.; Sabeian, David Warren; Teuscher, Simon und Trivellato, Francesca (Hg.), *Transregional and Transnational Families in Europe and beyond. Experiences since the Middle Ages*, New York 2001.
- Jucker, Michael, *Gesandte, Schreiber, Akten. Politische Kommunikation auf eidgenössischen Tagsatzungen im Spätmittelalter*, Zürich 2004.
- Kettering, Sharon, *Patronage in Sixteenth and Seventeenth Century France*, Aldershot 2002.
- Kieserling, André, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt a.M. 1999.
- Kind, Christian, *Das zweite Strafgericht in Thuisis, 1618*, in: Jahrbuch für Schweizer Geschichte 7 (1882), S. 277–326.
- Koschorke, Albrecht, *Der nackte Herrscher*, in: Ders.; Frank, Thomas; Lüdemann, Susanne; Matala de Mazza, Ethel und Kraß, Andreas (Hg.), *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft – Texte, Bilder, Lektüren*, Frankfurt a.M. 2002, S. 233–243.
- Koschorke, Albrecht; Lüdemann, Susanne; Frank, Thomas und Matala de Mazza, Ethel (Hg.), *Der Fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a.M. 2007.
- Koschorke, Albrecht, *Wie werden aus Spannungen Differenzen? Feldtheoretische Überlegungen zur Konfliktsemantik*, in: Fassmann, Heinz; Müller-Funk, Wolfgang und Uhl, Heidemarie (Hg.), *Kulturen der Differenz. Transformationsprozesse in Zentraleuropa nach 1989*, Göttingen 2009, S. 271–285.
- Koschorke, Albrecht, *Wie Bürgerkriege erzählt werden. Feldtheoretische Überlegungen zur Konfliktsemantik*, in: Ferhadbegovic, Sabina und Weiffen, Brigitte (Hg.), *Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte*, Konstanz 2011, S. 35–54.

- Koschorke, Albrecht, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a.M. 2012.
- Kramer, Fritz und Sigrist, Christian (Hg.), *Gesellschaften ohne Staat*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1978.
- Krischer, André, *Reichsstädte in der Fürstengesellschaft. Politischer Zeichengebrauch in der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2006.
- Kroeschell, Karl, Art. *Amt*, in: Handwörterbuch der deutschen Rechtsgeschichte 1 (1978), Sp. 150–154.
- Kümin, Beat, *Drinking matters. Public houses and social exchange in early modern Central Europe*, Basingstoke 2007.
- Landolt, Niklaus, *Ländliche Unruhen*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D25759.php> (Abgerufen: September 2014).
- Lévi-Strauss, Claude, *Taurige Tropen*, Frankfurt a.M. 1978.
- Liedl, Gottfried, *Krieg als Intrige. Kulturelle Aspekte der Grenze und die militärische Revolution der frühen Neuzeit*, Wien 1999.
- Liniger, Sandro, *Verwaltung in der Zerstreuung. Administrative Techniken und Praktiken im frühneuzeitlichen Graubünden*, in: *Traverse, Zeitschrift für Geschichte* 2 (2011), S. 29–41.
- Liniger, Sandro und Suter, Robert, *Self-fulfilling prophecies. Figurationen der Zeit bei Thomas Hobbes, James Nayler und Daniel Defoe*, in: Lande, Joel B.; Schlögl, Rudolf und Suter, Robert (Hg.), *Dynamische Figuren. Gestalten der Zeit im Barock*, Freiburg i. Br. 2013, S. 209–240.
- Liniger, Sandro, *Heiliger Krieg. Zur Genese religiöser Konfliktlinien in den „Bündner Wirren“*, in: Kirsch, Thomas G.; Schlögl, Rudolf und Weltecke, Dorothea (Hg.), *Religion als Prozess. Kulturwissenschaftliche Wege der Religionsforschung*, Paderborn 2015, S. 135–158.
- Liniger, Sandro, *Anleitung zum Bürgerkrieg. Konflikt und Erzählung in den „Bündner Wirren“*, in: *Historische Anthropologie* 3 (2016), S. 336–356.
- Liver, Peter, *Vom Feudalismus zur Demokratie in den bündnerischen Hinterrehtälern*, Chur 1929.
- Liver, Peter, *Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden*, in: *Zeitschrift für schweizerische Geschichte* 13/2 (1933), S. 206–246.
- Liver, Peter, *Abhandlungen zur schweizerischen und bündnerischen Rechtsgeschichte*, Chur 1970.
- Liver, Peter, *Geschichtliche Einleitung*, in: *Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen* 15, *Die Rechtsquellen des Kantons Graubünden*, Abt. B, *Die Statuten der Gerichtsgemeinden*, Teil 1, *Der Gotteshausbund*, Bd. 2 *Unterengadin*, hg. von Andrea Schorta, Aarau 1981.
- Luminati, Michele, *Eid*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D44630.php> (Abgerufen: Januar 2013).
- Maczak, Anton (Hg.), *Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 9), München 1988.
- Maissen, Felici, *Die Drei Bünde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in politischer, kirchengeschichtlicher und volkskundlicher Schau*, Bd. 1, *Die Zeit der Unruhen von der Religionspazifikation 1647 bis 1657*, Aarau 1966.

- Maissen, Thomas, *Disputatio de Helvetiis, an natura consentiant. Frühneuzeitliche Annäherungen an die Schweizer Konsensbereitschaft*, in: Traverse, Zeitschrift für Geschichte 3 (2001), S. 39–55.
- Maissen, Thomas, „Die Gemeinden und das Volck als höchste Gewalt unsers freyen demokratischen Stands“. *Die Erneuerung der politischen Sprache in Graubünden um 1700*, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft von Graubünden (2001), S. 37–84.
- Maissen, Thomas, *Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, Göttingen 2006.
- Maissen, Thomas, *Geschichte der Schweiz*, Baden 2010.
- Marin, Louis, *Das Porträt des Königs*, aus dem Französischen von Heinz Jatho, Berlin/Zürich 2005.
- Martschukat, Jürgen und Patzold, Steffen (Hg.), *Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln 2003.
- Matala de Mazza, Ethel, *Unzivile Kriege. Plädoyer für eine andere Kulturtheorie gewaltförmiger Dauerkonflikte*, in: Ferhadbegović, Sabina und Weiffen, Brigitte (Hg.), *Bürgerkriege erzählten. Zum Verlauf unziviler Konflikte*, Konstanz 2011, S. 321–344.
- Mathieu, Jon, *Eine Region am Rand. Das Unterengadin 1650–1800* (Dissertation), Bern 1983.
- Mathieu, Jon, *Ein Land von Hirten und Sennen? Inneralpine Wirtschaftsformen im 17. Jahrhundert am Beispiel des Unterengadins*, in: *Das Gebirge. Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. von der Schweizerischen Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Heft 4, Lausanne 1985, S. 1–15.
- Mathieu, Jon und Stauffacher, Hansruedi, *Alpine Gemeindedemokratie oder aristokratische Herrschaft? Eine Gegenüberstellung zweier schweizerischer Regionen im Ancien Régime*, in: Mattmüller, Markus (Hg.), *Wirtschaft und Gesellschaft in Berggebieten*, Basel 1986, S. 320–360.
- Mathieu, Jon, *Bauern und Bären. Eine Geschichte des Unterengadins von 1650 bis 1800*, Chur 1987.
- Mathieu, Jon, *Eine Agrargeschichte der inneren Alpen. Graubünden, Tessin, Wallis 1500–1800*, Zürich 1992.
- Mathieu, Jon, *Alpendiskurs und historische Forschungspraxis in der Schweiz*, in: Busset, Thomas; Lorenzetti, Luigi und Mathieu, Jon (Hg.), *Des alpes traversées aux alpes vécues – Vom Alpenübergang zum Alpenraum* (Histoire des Alpes/Storia delle Alpi/Geschichte der Alpen, hg. von der Internationalen Gesellschaft für historische Alpenforschung, Bd. 1), Zürich 1996, S. 47–56.
- Mathieu, Jon, „Ihre Geschichte besteht darin, keine zu haben.“ *Die Alpen in der Frühen Neuzeit im Spannungsfeld wissenschaftlicher Disziplinen*, in: Leimgruber, Nada Boskovska (Hg.), *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*, Paderborn 1997, S. 109–126.
- Mathieu, Jon, *Geschichte der Alpen 1500–1900. Umwelt, Entwicklung, Gesellschaft*, Wien 1998.
- Mathieu, Jon, *Landwirtschaft und Städtewachstum im Alpenraum (1500–1800)*, in: Busset, Thomas; Lorenzetti, Luigi und Mathieu, Jon (Hg.), *Ville et montagne – Stadt und Gebirge* (Histoire des Alpes / Storia delle Alpi / Geschichte der Alpen,

- hg. von der Internationalen Gesellschaft für historische Alpenforschung, Bd. 5), Zürich 2000, S. 157–171.
- Mathieu, Jon, *Die ländliche Gesellschaft*, in: Handbuch der Bündner Geschichte, Bd. 2, *Frühe Neuzeit*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung und im Auftrag des Kantons Graubünden, Chur 2000, S. 11–54.
- Mathieu, Jon, *Verwandtschaft als historischer Faktor. Schweizer Fallstudien und Trends, 1500–1900*, in: Historische Anthropologie 10 (2002), S. 225–244.
- Mauss, Marcel, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. [1925] 1990.
- Mayer, Johann Georg, *Hinrichtung des Dr. Johann Planta, Herrn von Rhäzüns*, in: Anzeiger für schweizerische Geschichte, Neue Reihe 5 (1886–1889), S. 195–199.
- Messmer, Kurt und Hoppe, Peter (Hg.), *Luzerner Patriziat. Sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Studien zur Entstehung und Entwicklung im 16. und 17. Jahrhundert*, Luzern 1976.
- Meyer, Conrad Ferdinand, *Jürg Jenatsch. Eine Bündnergeschichte*, Frankfurt a.M. [1876] 1990.
- Meyer, Werner, *Eidgenössischer Solddienst und Wirtschaftsverhältnisse im schweizerischen Alpenraum um 1500*, in: *Militär und ländliche Gesellschaft in der frühen Neuzeit*, hg. von Stefan Kroll und Klaus Krüger (Herrschaft und soziale Systeme in der frühen Neuzeit, Bd. 1), Münster/Hamburg/London 2000, S. 23–39.
- Meyer-Marthaler, Elisabeth, *Studien über die Anfänge Gemeiner Drei Bünde*, Chur 1973.
- Mezger, Werner, *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz 1991.
- Mierau, Heike Johanna, *Über Gerüchte schreiben. Quellen zur Gerüchtforschung vom Konstanzer Konzil (1414–1418)*, in: Brokoff, Jürgen; Fohrmann, Jürgen; Pompe, Hedwig und Weingart, Brigitte (Hg.), *Die Kommunikation der Gerüchte*, Göttingen 2008, S. 44–67.
- Middleton, John und Tait, David (Hg.), *Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*, London 1958.
- Mitchell, W. J. T., *Space, Place and Landscape*, in: Ders. (Hg.), *Landscape and Power*, Chicago 2002, S. vii–xii.
- Moor, Conradin von, *Geschichte von Currätien und der Republik „gemeiner drei Bünde“ (Graubünden“)*, 3 Bde., Chur 1871.
- Morsel, Joseph, *Geschlecht als Repräsentation. Beobachtungen zur Verwandtschaftskonstruktion im fränkischen Adel des späten Mittelalters*, in: Oexle, Otto Gerhard und von Hülsen-Esch, Andrea (Hg.), *Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte*, Göttingen 1998, S. 259–325.
- Oestreich, Gerhard, *Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag*, in: Ders., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, Berlin 1969, S. 157–178.
- Padrutt, Christian, *Staat und Krieg im Alten Bünden. Studien zur Beziehung zwischen Obrigkeit und Kriegerum in den Drei Bünden vornehmlich im 15. und 16. Jahrhundert*, Zürich 1965.
- Parker, Geoffrey, *The Army of Flanders and the Spanish Road 1567–1659. The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars*, Cambridge 1972.

- Parker, Geoffrey, *Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500–1800*, Frankfurt a.M. 1990.
- Petershagen, Wolf-Henning, *Schwörpflicht und Volksvergnügen. Ein Beitrag zur Verfassungswirklichkeit und städtischen Festkultur in Ulm*, Stuttgart 1999.
- Peyer, Hans C., *Die Anfänge der schweizerischen Aristokratien*, in: Messmer, Kurt und Hoppe, Peter (Hg.), *Luzerner Patriziat: Sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Studien zur Entstehung und Entwicklung im 16 und 17. Jahrhundert*, Luzern/München 1976, S. 1–28.
- Peyer, Hans C., *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich 1978.
- Pfister, Alexander, Jörg Jenatsch. *Sein Leben und seine Zeit*, vierte, durchgesehene und um ein Zusatzkapitel von Jon Mathieu erweiterte Auflage (hg. von der Jörg Jenatsch-Stiftung), Chur 1984.
- Pfister, Ulrich, *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 42 (1992), S. 28–68.
- Pfister, Ulrich (Hg.), *Sozialdisziplinierung – Verfahren – Bürokraten. Entstehung und Entwicklung der modernen Verwaltung*, Basel 1999.
- Pfister, Ulrich, *Pastors and Priests in the Early Modern Grisons: Organized Profession or Side Activity*, in: Central European History 33/1 (2000), S. 41–65.
- Pfister, Ulrich, *Konfessionskirchen und Glaubenspraxis*, in: *Handbuch der Bündner Geschichte*, Bd. 2, *Frühe Neuzeit*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung und im Auftrag des Kantons Graubünden, Chur 2000, S. 203–236.
- Pfister, Ulrich, *Politische Eliten im frühneuzeitlichen Zürich*, in: Niederhäuser, Peter (Hg.), *Alter Adel – neuer Adel? Zürcher Adel zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit*, Zürich 2003, S. 211–230.
- Pieth, Friedrich, *Bündnergeschichte*, Chur 1945.
- Pieth, Friedrich, *Der Streit zwischen dem Grauen Bund und dem Gotteshausbund um den Vorrang 1549/50*, in: Bündner Monatsblatt 3 (1951), S. 355–365.
- Pieth, Friedrich, *Das altbündnerische Referendum*, in: Bündner Monatsblatt 5 (1958), S. 137–153.
- Planta, Armon, *Verkehrswege im alten Rätien*, 4 Bde., Chur 1985–1990.
- Planta, Conradin von, *Salis, von*, in: Neue Deutsche Biographie 22 (2005), S. 373–375.
- Planta, Peter Conradin von, *Chronik der Familie von Planta nebst verschiedenen Mittheilungen aus der Vergangenheit Rhätians*, Chur 1892.
- Planta, Peter Conradin von, *Geschichte von Graubünden*. In ihren Hauptzügen gemeinfasslich dargestellt, dritte Auflage bearbeitet von Dr. C. Jecklin, Bern 1913.
- Poeck, Dietrich W., *Rituale der Ratswahl. Zeichen und Zeremoniell der Ratssetzung in Europa*, Köln 2003.
- Prodi, Paolo (Hg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München 1993.
- Prodi, Paolo, *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents*, Berlin 1997.
- Ragaz, Jörg, *Die Bündner Wirren*, in: *Bündner Geschichte*. Vorträge gehalten im Winter und Frühjahr 1901/1902 im Rätischen Volkshaus in Chur, Chur 1902, S. 209–264.
- Rancière, Jacques, *Dissens, Konsens, Gewalt*, in: Dabag, Mihan; Kapust, Anja und Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München 2000, S. 97–112.

- Rancière, Jacques, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, aus dem Französischen von Richard Steuer, Frankfurt a.M. 2002.
- Rau, Susanne und Schwerhoff, Gerd, *Öffentliche Räume in der Frühen Neuzeit. Überlegungen zu Leitbegriffen und Themen eines Forschungsfeldes*, in: Dies. (Hg.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 11–52.
- Reinhard, Wolfgang (Hg.), *Power Elites and State Building*, Oxford 1996.
- Reinhard, Wolfgang, *Konfessionalisierung*, in: Völker-Rasor, Anette (Hg.), *Frühe Neuzeit*, München 2000, S. 299–303.
- Reinhard, Wolfgang, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2002.
- Rüther, Stefanie, *Herrschaft auf Zeit. Rituale der Ratswahl in der vormodernen Stadt*, in: Stollberg-Rilinger, Barbara et. al. (Hg.), *Spektakel der Macht. Rituale im Alten Europa 800–1800*. Katalog zur Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Magdeburg, Darmstadt 2008, S. 33–37.
- Sabean, David Warren, *Kinship in Neckarhausen*, New York 1998.
- Sablonier, Roger, *Das Dorf im Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter. Untersuchungen zum Wandel ländlicher Gemeindeformen im ostschweizerischen Raum*, in: Fenske, Ludwig (Hg.), *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter*. Festschrift für Josef Fleckenstein, Sigmaringen 1984, S. 727–745.
- Sablonier, Roger, *Gründungszeit ohne Eidgenossen. Politik und Gesellschaft in der Innerschweiz um 1300*, Baden 2008.
- Sahlins, Marshall, *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*, in: *Comparative Studies in Society and History* 5/3 (1963), S. 285–303.
- Sahlins, Marshall, *Inseln der Geschichte*. Aus dem Amerikanischen von Ilse Utz, Hamburg 1992.
- Salis-Soglio, Nikolaus von, *Die Familie von Salis. Gedenkblätter aus der Geschichte des ehemaligen Freistaates der drei Bünde in Hohenrhätien (Graubünden)*, Lindau 1891.
- Salis, *Herkules von*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* (1890), S. 233.
- Sandl, Marcus, *Politik im Angesicht des Weltenendes. Die Verzeitlichung des Politischen im Horizont des lutherischen Schriftprinzips*, in: Pecar, Andreas und Trampedach, Kai (Hg.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, München 2007, S. 243–271.
- Sandl, Marcus, *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation*, Zürich 2011.
- Sandl, Marcus, *Zwischen Anwesenheitskommunikation und Druckmedium. Zur Geschichte der Nachrichten in der Frühen Neuzeit (mit besonderer Berücksichtigung der Innerschweiz)*, in: *Der Geschichtsfreund* 165 (2012), S. 13–40.
- Saulle-Hippenmeyer, Immacolata, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden 1400–1600*, 2 Bde., Chur 1997.
- Scaramellini, Guglielmo, *Die Beziehungen zwischen den Drei Bünden und dem Veltlin, Chiavenna und Bormio*, in: *Handbuch für Bündner Geschichte*, Bd. 2, *Frühe Neuzeit*, hg. vom Verein für Bündner Kulturforschung und im Auftrag des Kantons Graubünden, Chur 2000, S. 141–160.

- Schäufelberger, Walter, *Der alte Schweizer und sein Krieg. Studien zur Kriegsführung vornehmlich im 15. Jahrhundert*, Zürich 1952.
- Schilling, Heinz, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), S. 1–45.
- Schilling, Heinz, *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 16 (1994).
- Schilling, Heinz, *Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen“? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchenzucht*, in: *Historische Zeitschrift* 264 (1996), S. 675–691.
- Schindler, Norbert, *Karneval, Kirche und die verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch für Volkskunde* NF 7 (1984), S. 9–57.
- Schindler, Norbert, *Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1992.
- Schindling, Anton, „*Verwaltung, Amt und Beamter in der Frühen Neuzeit*“, in: Brunner, Otto; Conze, Werner und Koselleck, Reinhart (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 47–69.
- Schläppi, Daniel, „*In allem Übrigen werden sich die Gesandten zu verhalten wissen*“, *Akteure in der eidgenössischen Aussenpolitik des 17. Jahrhunderts. Strukturen, Ziele, Strategien am Beispiel der Familie Zurlauben von Zug*, in: *Der Geschichtsfreund* 151 (1998), S. 5–90.
- Schläppi, Daniel, *Das Staatswesen als kollektives Gut. Gemeinbesitz als Grundlage der politischen Kultur in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, in: Marx, Johannes und Frings, Andreas (Hg.), *Neue politische Ökonomie in der Geschichte* (Historical Social Research, Special Issue 32/4), Köln 2007, S. 169–202.
- Schläppi, Daniel, *Der Kompromiss. Überlegungen zur politischen Streitkultur der Schweiz vor 1800*, in: Gebhard, Gunther; Geisler, Oliver und Schröter, Steffen (Hg.), *StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart*, Bielefeld 2008, S. 57–76.
- Schläppi, Daniel, *Corporate Property, Collective Resources and Statebuilding in Older Swiss History*, in: Blockmans, Wim; Holenstein, André und Mathieu, Jon (Hg.), *Empowering Interactions. Political Cultures and the Emergence of the State in Europe 1300–1900*, in collaboration with Daniel Schläppi, Aldershot 2009, S. 163–172.
- Schläppi, Daniel, *Reziprozität und sanfte Regulierung. Legitimität und Funktionsweise politischer Herrschaft im Raum der alten Eidgenossenschaft*, in: Akude, John Emeka (Hg.), *Politische Herrschaft jenseits des Staates. Zur Transformation von Legitimität in Geschichte und Gegenwart*, Wiesbaden 2011, S. 209–234.
- Schlögl, Rudolf (Hg.), *Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt*, Konstanz 2004.
- Schlögl, Rudolf, *Politik beobachten. Öffentlichkeit und Medien in der Frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Historische Forschungen* 4/35 (2008), S. 581–616.
- Schlögl, Rudolf, *Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 34 (2008), S. 155–224.

- Schlögl, Rudolf, *Anwesende und Abwesende. Grundriss für eine Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Konstanz 2014.
- Schmidt, Heinrich Richard, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, in: *Historische Zeitschrift* 265 (1997), S. 639–682.
- Schmidt, Heinrich Richard, *Raum und Religion im frühneuzeitlichen Europa*, in: Wüst, Wolfgang und Blessing, Werner K. (Hg.), *Mikro – Meso – Makro. Regionenforschung im Aufbruch* (Arbeitspapier Nr. 8), Erlangen 2005, S. 90–124.
- Schmidt, Peer, *Spanische Universalmonarchie oder „teutsche Libertet“. Das spanische Imperium in der Propaganda des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart 2001.
- Schnyder, Werner, *Handel und Verkehr über die Bündner Pässe im Mittelalter zwischen Deutschland, der Schweiz und Norditalien*. Darstellung und Dokumente, 2 Bde., Chur 1973–1975.
- Schorn-Schütte, Luise, *Obrigkeitskritik im Luthertum? Anlässe und Rechtfertigungsmuster im ausgehenden 16. und im 17. Jahrhundert*, in: Erbe, Michael; Wecker, Regina und Windler, Christian (Hg.), *Querdenken – Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte*. Festschrift für H.R. Guggisberg, Mannheim 1995, S. 253–270.
- Schorn-Schütte, Luise, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel des Fürstentums Braunschweig-Wolfenbüttel, der Landgrafschaft Hessen-Kassel und der Stadt Braunschweig*, Heidelberg 1996.
- Schorn-Schütte, Luise, *Zwischen „Amt“ und „Beruf“. Der Prediger als Wächter, „Seelenhirt“ oder Volkslehrer. Evangelische Geistlichkeit im Alten Reich und in der schweizerischen Eidgenossenschaft im 18. Jahrhundert*, in: Sparr, Walter und dies. (Hg.), *Protestantische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1997, S. 1–35.
- Schorn-Schütte, Luise, *Politikberatung im 16. Jahrhundert*, in: Kohnle, Armin und Enghausen, Frank (Hg.), *Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur deutschen Universitätsgeschichte*, Festschrift für Eike Wolgast zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2001, S. 49–66.
- Schorn-Schütte, Luise, *Kommunikation über Herrschaft. Obrigkeitskritik im 16. Jahrhundert*, in: Raphael, Lutz und Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit*, München 2006, S. 71–108.
- Schorn-Schütte, Luise, *Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit. Obrigkeitskritik im Alten Reich*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 32 (2006), S. 273–314.
- Schorn-Schütte, Luise, *Konfessionskriege und europäische Expansion*. Europa 1500–1648, München 2010.
- Schulte, Aloys, *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluss von Venedig*, 2 Bde., Berlin 1900.
- Schulze, Winfried, *Europäische und deutsche Bauernrevolten der frühen Neuzeit. Probleme der vergleichenden Betrachtung*, in: Ders. (Hg.), *Europäische Bauernrevolten der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1982, S. 10–60.
- Schulze, Winfried, *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft in der frühen Neuzeit*, in: *Historische Zeitschrift* 243 (1986), S. 591–626.

- Schulze, Winfried, *Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung“ in der frühen Neuzeit*, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987), S. 265–302.
- Scribner, Robert W., *Reformation, Karneval und die verkehrte Welt*, in: Van Dülmen, Richard und Schindler, Norbert (Hg.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert)*, Frankfurt a.M. 1984, S. 117–152.
- Senn, Marcel, *Schiedsgericht*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9602.php> (Abgerufen: September 2014).
- Service, Elman R., *Origins of the State and Civilisation. The Process of Cultural Evolution*, New York 1975.
- Siebert, Bernhard, *Vögel, Engel und Gesandte. Alteuropas Übertragungsmedien*, in: Wenzel, Horst (Hg.), *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, Berlin 1997, S. 45–62.
- Siebert, Bernhard, *Perpetual Doomsday*, in: Ders. und Vogl, Joseph (Hg.), *Europa: Kultur der Sekretäre*, Zürich/Berlin 2003, S. 63–78.
- Siebert, Bernhard, *Passagiere und Papiere. Schreibakte auf der Schwelle zwischen Spanien und Amerika*, München 2006.
- Sigrist, Christian, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Olten/Freiburg i.Br. 1967.
- Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a.M. 2001.
- Sprecher, Johann Andreas, *Kulturgeschichte der Drei Bünde im 18. Jahrhundert*. Bearbeitet und neu hg. von Dr. Rudolf Jenny, Chur 1951.
- Stadler, Peter, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, in: Handbuch der Schweizer Geschichte, Bd. 1, Zürich 1972, S. 571–672.
- Stegbauer, Christian, *Reziprozität. Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit*, Wiesbaden 2002.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, *Rituale*, Frankfurt a.M. 2013.
- Teuscher, Simon, *Bekannte – Klienten – Verwandte. Soziabilität und Politik in der Stadt Bern um 1500*, Köln 1998.
- Teuscher, Simon, *Verwandtschaft in der Vormoderne. Zur politischen Karriere eines Beziehungskonzepts*, in: Harding, Elizabeth und Hecht, Michael (Hg.), *Die Ahnenprobe in der Vormoderne. Selektion – Initiation – Repräsentation* (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, Bd. 37) Münster 2001, S. 85–106.
- Teuscher, Simon, *Erzähltes Recht. Lokale Herrschaft, Verschriftlichung und Traditionsbildung im Spätmittelalter*, Frankfurt a.M. 2007.
- Teuscher, Simon; Mathieu, Jon und Sabeau, Warren David (Hg.), *Kinship in Europe. Approaches to the Long-Term Development (1300–1900)*, New York 2007.
- Thaler, Albin, *Tarasp oder die Kapuziner-Mission im Unterengadin*, Innsbruck 1914.
- Troog, Jakob Rudolf, *Die Bündner Prädikanten, 1555–1901, nach den Matrikelbüchern der Synode*, in: Jahrbuch der Historischen Gesellschaft Graubündens (1901), S. 13–20.
- Troog, Jakob Rudolf, *Die Pfarrer der evangelischen Gemeinden in Graubünden und seinen ehemaligen Untertanenländern*, in: Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden 64 (1934), S. 1–96.

- Truog, Jakob Rudolf, *Aus der Geschichte der evangelisch-rätischen Synode, 1537–1937*. Im Auftrag des evangelischen Kirchenrates auf der Synodalfest 1937, Chur 1937.
- Turner, Victor Witter, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M. 2005.
- Valèr, Michael, *Johann von Planta. Ein Beitrag zur politischen Geschichte Rhätens im XVI. Jahrhundert*, Zürich 1888.
- Valèr, Michael, *Die Bestrafung von Staatsvergehen in der Republik der III Bünde. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Rügegerichtsbarkeit und zur Geschichte der Demokratie in Graubünden*, Chur 1904.
- Van Dülmen, Richard, *Volkskultur. Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*, Bd. 2, *Dorf und Stadt*, 16.–18. Jahrhundert, München 1992.
- Van Gennep, Arnold, *Les rites de passage/Übergangsriten*. Aus dem Französischen von Klaus Schomburg, mit einem Nachwort von Sylvia Schomburg-Scherff, Frankfurt a.M. [1909] 1986.
- Vasella, Oskar, *Bauernkrieg und Reformation in Graubünden 1525–1526*, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 20/1 (1940), S. 1–65.
- Vasella, Oskar, *Die Entstehung der bündnerischen Bauernartikel vom 25. Juni 1526*, in: Zeitschrift für schweizerische Geschichte 21(1941), S. 58–70.
- Vasella, Oskar, *Zur Entstehungsgeschichte des I. Ilanzer Artikelbriefes vom 4. April 1524 und des Eidgenössischen Glaubenskordats von 1525*, in: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 34 (1949), S. 182–192.
- Vasella, Oskar, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, Chur 1996.
- Visconti, Alessandro, *L'Italia nell'Epoca della Controriforma dal 1516 al 1713*, Bd. 6, *Storia di'Italia*, o.O. 1958.
- Vismann, Cornelia, *Akten. Medientechnik und Recht*, Frankfurt a.M. 2001.
- Wagner, Rudolf und Salis, Ludwig Rudolf von, *Rechtsquellen des Cantons Graubünden*. Separat-Abdruck aus der Zeitschrift für Schweizerisches Recht 26/4 (1887).
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 2005.
- Weiss, Richard, *Das Alpwesen Graubündens. Wirtschaft, Sachkultur, Recht, Älplerarbeit und Älplerleben*. Reprint der Originalausgabe (1941) mit einer Einleitung von Jon Mathieu, Zürich 1992.
- Weller, Thomas, *Theatrum Praecedentiae. Zeremonieller Rang und gesellschaftliche Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt, Leipzig 1500–1800*, Darmstadt 2006.
- Wendland Andreas, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen. Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltlin, 1620–1641*, Zürich 1995.
- Werlen, Iwar, *Die Walliser Mazze – ein Rebellionsritual*, in: Zeitschrift für Volkskunde 74 (1979), S. 167–197.
- Willoweit, Dietmar, „Allgemeine Merkmale der Verwaltungsorganisation in den Territorien/Entwicklung des öffentlichen Dienstes“, in: Jeserich, Kurt G. A und Blach, Fritz (Hg.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, Bd. 1: *Vom Spätmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches*, Stuttgart 1983, S. 289–362.
- Winters, Peter Jochen, *Johannes Althusius*, in: Stolleis, Michael (Hg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Frankfurt a.M. 1977.

- Wunder, Heide, *Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland*, Göttingen 1986.
- Würgler, Andreas, *Unruhen und Öffentlichkeit. Städtische und ländliche Protestbewegungen im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1995.
- Würgler, Andreas, *Fama und Rumor. Gerücht, Aufruhr und Presse im Ancien Régime*, in: WerkstattGeschichte 15 (1996), S. 20–32.
- Würgler, Andreas, *Aushandeln statt Prozessieren. Zur Konfliktkultur der alten Eidgenossenschaft im Vergleich mit Frankreich und dem Deutschen Reich (1500–1800)*, in: Traverse, Zeitschrift für Geschichte 3 (2001), S. 25–38.
- Würgler, Andreas, *Mediation der Gravamina. Politische Lösungen sozialer Konflikte in der Schweiz (15.–18. Jahrhundert)*, in: Ders. und Nubola, Cecilia (Hg.), *Praktiken des Widerstandes. Suppliken, Gravamina und Revolten in Europa 1400–1800*, Bologna 2006, S. 51–80.
- Würgler, Andreas, *Freunde, amis, amici. Freundschaft in Politik und Diplomatie der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, in: Oschema, Klaus (Hg.), *Freundschaft oder „amitié“? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischensprachlichen Vergleich (15.–17. Jahrhundert)*, Berlin 2007, S. 191–210.
- Würgler, Andreas, *Medien in der Frühen Neuzeit*, München 2009.
- Würgler, Andreas, *Eidgenössische Vermittlung*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D26421.php> (Abgerufen: April 2013).
- Würgler, Andreas, *Die Tagsatzung der Eidgenossen. Politik, Kommunikation und Symbolik einer repräsentativen Institution im europäischen Kontext (1470–1798)*, Epfendorf 2013.
- Würgler, Andreas, *Tagsatzung*, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS). URL: <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D10076.php> (Abgerufen: Mai 2013).
- Zemon Davis, Natalie, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford 1975.

Register

Orte, geographisch-politische Einheiten

- Basel 15, 45, 154, 180 f., 276, 283 ff., 310
Bergell 25 ff., 43 f., 63 f., 78, 93 f., 96, 99, 103, 139, 153 ff., 157 f., 170, 172, 179 f., 199 f., 209, 225, 256, 269, 283, 292 f.
Bern 105, 156, 164, 180, 229 f., 264, 274, 322
Boalzo 320 f.
Bormio 36, 54, 138 ff., 142, 147, 263 f., 268, 276, 325
Chiavenna 27, 36, 54, 138–142, 147, 153, 189, 205, 229, 269, 276, 325
Chur 24 f., 27, 36, 42–45, 47, 57, 59, 61, 63 f., 66, 69 f., 73, 82–87, 94 ff., 99 f., 103, 109, 151, 161, 176, 200–204, 214, 219, 224 f., 228–232, 234 ff., 246, 250, 252 f., 258, 266, 269, 274, 278 f., 281, 290, 292, 294, 316, 320 f.
Como 26, 45, 139, 197 f., 295
Davos 24, 27, 35 f., 42, 44, 61, 67, 82, 95 f., 100, 103, 109–113, 147, 158, 172, 176, 178, 181, 200, 208, 219, 228, 232 f., 236, 246, 260, 266, 269, 277, 287, 290, 293, 316, 318, 321
Disentis 25, 27, 55, 58 f., 83, 95 f., 100, 110, 151
Eidgenossenschaft 2, 25, 32, 54, 58, 67 ff., 74 f., 89, 96 f., 105, 113, 139, 156, 161, 163, 176 ff., 198, 213, 229, 244, 264, 270, 322
Engadin, Unter-/Oberengadin 10, 15, 24–27, 29–33, 35, 45 f., 63–66, 78, 85, 90, 93–96, 100, 103 f., 107 f., 110, 113–116, 118 f., 121–125, 129–132, 134 f., 144, 147, 153 ff., 162, 170, 175, 179 f., 182, 188, 191, 199 f., 204 f., 207 ff., 211 f., 214, 217 f., 225 ff., 238, 241, 245 f., 252, 255 f., 259 ff., 265, 267 ff., 276, 283, 291 ff., 296, 315–318, 322 f.
Frankreich 54, 81, 83, 97, 113, 155, 160, 169–174, 178, 190, 198, 205, 208 ff., 210, 225, 270, 272, 274 f., 294, 325, 328
Genf 180, 275, 283 ff., 294
Gotteshausbund 12, 22, 28, 33, 39, 42, 54 f., 57 ff., 63, 66 f., 69–72, 82, 94, 100, 154, 169 f., 172, 178 f., 189, 199, 231, 233, 238, 247, 251, 264, 292, 322 f.
Grauer Bund 22, 28, 54, 63, 69, 84, 266, 322
Ilanz 24, 27, 36 f., 42, 44, 61, 73, 80, 82, 86 f., 95 f., 100, 103, 109, 176, 178, 181, 199, 204 f., 219, 232, 246, 253, 258, 290, 322
Innerschweiz 12, 25, 37, 264, 322
Innsbruck 198, 219, 276, 296, 324
Maienfeld 24 f., 27, 36, 54, 100, 200
Mailand, Stadt und Herzogtum 25 ff., 45, 94, 97 ff., 113, 138–141, 154 f., 159, 168–173, 175, 189, 197 ff., 204 f., 208 f., 211, 213, 219, 226, 264, 269 f., 272, 274–277, 282, 294, 316, 320, 322, 325
Paris 113, 219
Rhäzüns, Gemeinde und Herrschaft 55, 58, 86, 200, 207, 224, 225, 235, 250, 258

- Sondrio 139 f., 143, 153, 265, 275, 292, 294, 319 f.
- Spanien 12, 14 f., 18, 81, 83, 97, 168–170, 174, 178, 185, 187, 189 ff., 197–200, 205, 207, 225, 227, 263, 265 ff., 269 f., 272–276, 289 f., 293 f., 303, 311, 315 f., 321–325, 328 f.
- Thusis 27, 95, 200, 253, 255, 265 f., 292–295, 297, 300 f., 304, 307 f., 316, 320 f.
- Tirano 26, 139 f., 159 f., 168, 198, 260
- Tirol 25, 34, 63 f., 93, 169 f., 198, 211, 321
- Veltlin 16, 18, 25, 36, 54, 91, 93 f., 96 f., 100 f., 112, 128, 137–144, 146, 148–153, 155, 159, 167 f., 170, 189, 197 f., 213, 217, 224, 235, 243 f., 247 f., 260, 263–268, 270, 275 f., 281 f., 294 ff., 300, 315, 318–325, 327 f.
- Venedig, Stadt und Republik 12, 18, 25, 45, 81, 97, 99, 105, 113, 149, 154 f., 159, 160, 168–178, 181, 187, 189 ff., 196, 197–202, 204 f., 207, 209 f., 219, 226 f., 229, 232, 273 ff., 281, 291, 296, 316, 322, 328
- Zehngerichtenbund 12, 22, 24, 28, 36 f., 54 f., 58, 63, 67, 69, 82, 93, 100, 104, 111, 113, 159 f., 168, 170, 172, 174, 269, 292, 322
- Zerneß 24, 42, 95, 99, 102 ff., 178, 188 f., 204, 209, 225, 276, 292, 309
- Zuoß 27, 35, 93, 95, 98 ff., 103, 110, 182, 209, 214, 225, 227, 241, 255 f.
- Zürich 15, 45, 154, 159, 173, 180 f., 191, 208, 230 f., 259, 274, 283–286, 292 f., 299, 316, 322

Personenregister

- Alexander, Blasius 191, 263, 276, 283,
291 ff., 297, 315 f., 318, 320 ff., 324
Alexius, Caspar 263, 275 ff., 281 f.,
293 f., 297, 315 f., 318, 320, 322, 324
Anhorn, Bartholomäus 19, 194, 200–
205, 210, 226, 228. 232 f., 243, 258,
295
Anhorn, Daniel 267
Althusius, Johannes 16, 310
Ardüser, Hans 19, 35, 92, 198 f., 201,
204, 219, 233, 236

Baselgia, Caspar 201, 204 f., 209, 224,
226, 253
Beeli, Georg 93, 95, 159, 201 f., 204 f.,
209, 224, 226, 253
Bodin, Jean 16, 51, 299, 303
Bullinger, Heinrich 19, 234 ff., 260,
279, 319
Buol, Conrad 191, 265, 293

Calvin, Jean 310
Campell, Ulrich 52, 209, 224, 234 f.,
249, 256, 279 ff., 286, 300, 304 f.,
319
Cazin, Georg 178 f., 187
Chur, Bischof von 33 f., 37, 54, 59,
86 f., 93 ff., 98, 108, 120, 154, 207,
209, 260, 278, 289, 294, 296

Egli, Tobias 209, 224, 234 ff., 249,
279 ff., 286, 319

Fabricius, Johannes 52, 259 f., 279, 319

Gabriel, Stephan 178–181, 187, 191,
204, 263, 275, 293, 297

Guler, Johannes (von Wyneck) 19, 93,
95, 111 ff., 148, 159 f., 168 f., 172,
180 f., 197, 199, 201, 204 f., 209, 224,
227 f., 238, 257 f., 260, 275, 321

Jenatsch, Jörg 17, 19, 181, 191, 263 ff.,
267 f., 276, 283 f. 291 ff., 296 f. 315 f.
318, 320–325, 330
Juvalta, Fortunat von 19, 93, 95, 193,
201, 229, 237, 241, 281, 293 f.

Padavino, Giovanni Battista 149, 167,
169, 174, 176, 273 f.
Papst 54, 80, 105, 199, 209, 224, 235 f.,
249 f., 252, 257
Planta, Johann von 43, 80, 93 ff., 98–
104, 119 f., 146, 148, 154, 162, 180,
182, , 207, 209 f., 217, 224 f., 234 ff.,
249 f., 252 f., 257 f., 311
Planta, Peter von 119 f., 145 f.
Planta, Pompejus von 93 ff., 98–104,
119 f., 146, 148, 154, 162, 180, 182,
265, 274, 293, 324
Planta, Rudolf von 93 ff., 98–104,
119 f., 146, 148, 154, 162, 180, 182,
189, 260, 265, 274, 276, 292 f., 296,
303, 306, 309, 314, 316, 323
Porta, à Johann 191, 263, 275, 277,
293, 324
Prevost, Giovanni Baptista 189, 292 ff.,
296, 320

Richelieu, Kardinal 325
Robustelli, Giacomo 264 ff., 292, 320
Rohan, Herzog Henri de 272, 325
Rusca, Niccolò 265, 292 ff., 296, 320

- Salis, Dietegen von 209, 224 f., 227
Salis-Grüsch, Herkules von 10, 18, 91,
153, 155–160, 165, 168 f., 171–174,
176, 178 f., 181, 188, 190 f., 196, 201,
204 f., 228 f., 256 ff., 260, 276, 284,
291, 321
Salis-Marschlins, Ulysses von 19, 157,
159, 161
Saluz, Adam 94, 283, 294, 316 ff.
Simmler, Josias 51 f.
Sprecher von Bernegg, Fortunat 304
Toutsch, Balthasar 178 f., 180 f., 187 f.,
204
Toutsch, Bonaventura 181, 191, 263,
276, 283 f., 291, 293, 297, 315, 320,
322, 324
Tschudi, Aegidius 304 f.
Vulpus, Antonius 191, 291, 293, 316

Sachregister

- Abwehrmechanismus 10 ff., 18, 90 f., 108, 136 f., 149, 193, 196, 206, 242, 329
- Allianz 9, 36, 53, 55, 67, 79, 97, 101, 159, 160, 168–172, 174 ff., 179, 189 f., 193, 198–202, 207 f., 212, 214, 225, 227, 234, 239, 241, 244, 273–276, 281, 310
- Alpen 1, 4, 12, 16 f., 21–26, 29, 37, 40 ff., 44, 46 ff., 50 f., 68, 74 f., 96, 139, 170, 173, 175, 197, 199, 212, 271, 275, 280, 294, 299, 302, 304, 318 f., 327, 329
- Anwesenheit, Anwesenheitsgesellschaft 47, 53, 65, 75, 77, 141, 166, 174, 210, 212
- Beitag 36, 44, 92, 99 f., 112, 126, 174, 195, 199, 209 f., 213–217, 219 f., 223 ff., 229, 232, 233 ff., 238, 243, 245, 249, 257, 274, 280, 281, 292
- Bibel, biblisch 14, 16, 191, 264, 272 f., 298, 308 f., 312 f., 321, 324, 330
- Broker 176 f., 181, 191
- Bündner Wirren 12, 14, 18 f., 59, 81, 83 f., 181, 261, 269, 270 ff., 299, 312, 331
- Bündnisse 6, 51, 54 f., 57, 68, 75, 113, 124, 127, 170, 190, 196, 200, 202, 207, 310.
- Bundsboten 36, 44, 87, 109, 112, 155, 172, 175, 183, 186, 211, 218 f., 238, 243, 245–248
- Bundsbrief 28, 53, 55–63, 73–79, 81, 83–87
- Bundstag 22, 28, 36, 38 f., 44, 48, 68 f., 73 f., 76 f., 80, 82, 87, 92, 99, 105, 109 f., 138, 140–145, 148, 160, 168 f., 174 ff., 176, 178, 199, 208, 210 ff., 215, 217, 225, 229 ff., 233, 238 f., 243, 245, 247 ff., 251, 273 ff., 277 ff., 282, 287, 290, 294, 319, 321
- Bürgerkrieg 5, 12 f., 15 f., 239 f., 266 f., 271, 273 f., 307, 311, 316, 328–331.
- Demokratie, demokratisch 4 f., 11, 15 f., 41, 51 ff., 239 f., 242, 299, 302 f., 308, 319, 330
- Differenz, Differenzen 2, 6 f., 12–15, 21, 36, 39, 41, 77, 87, 129, 136, 172, 191, 222, 271 ff., 275, 289, 328 f., 331
- Dreißigjähriger Krieg 12, 15 f., 18, 23, 270 f., 324, 327–330
- Eid 48, 55, 58 ff., 62, 73–78, 82, 85, 107, 116, 121, 127, 129, 140, 183, 203, 212, 216, 310
- Eingemeindung 15, 196, 249, 255, 329
- Einsetzung, (Amts-), Einsetzungsritual 10, 17, 48, 90, 106 ff., 113–126, 128 ff., 133, 135 f.
- Elite 9, 11 f., 15, 17, 28, 43, 53 f., 58, 72, 74, 76, 80 f., 89–94, 96 ff., 101, 103, 106 f., 111 f., 126, 136, 140, 144, 146, 149, 151–158, 160–163, 167, 170–181, 183 f., 188, 194 ff., 207 f., 211, 214 f., 220, 222–227, 230, 232, 234, 237 f., 240, 242–245, 249, 251, 254–257, 259, 265, 271 ff., 280, 283 ff., 288 f., 295 ff., 305, 310–313, 319, 322, 327 ff.
- Fähnliilupf 11 f., 15, 18, 43, 48, 74, 168, 172, 191, 193–196, 201 f., 204–212, 214–237, 239–243, 245, 248–262, 265, 272, 279 f., 290 f., 316, 329
- Freiheit, Freiheiten 15 ff., 33, 38, 41, 61, 70 f., 95, 115, 119, 121, 131, 135, 175, 198, 265, 295, 299–308, 310, 324

- Fürst 2, 10, 90, 113, 115–119, 121 ff.,
127, 133, 152, 193, 203, 219, 249, 330
- Gemeiner Mann, Gemeine Frau 5,
10 ff., 16, 18, 52, 90, 115, 194 ff., 200,
203, 219, 228 f., 235 ff., 239–242,
252, 254, 272, 299, 302 f., 309 f., 314,
317, 328 f.
- Gerichtbarkeit 28, 32 ff., 116, 138,
140 f.
- Gleichgewicht 11 f., 196, 255, 328
- Gouverneur 10, 17, 89 ff., 105, 137,
139–142, 144–151, 155, 243, 247,
248, 258, 263
- Gotteskrieger 269, 329, 315
- Große Hansen 9, 167 f., 260
- Große Herren 18, 202 f., 228, 240, 252,
254 f.
- Häupter, (Bunds-) 5, 36, 77, 82–86, 88,
105, 169, 175, 212–217, 219, 230,
232 f., 235, 238, 267 f., 292, 32
- Hegemonie, Hegemon 2, 14, 191, 272,
275, 282, 307
- Heiliger Krieg 14 f., 191, 265, 268 f.,
299, 307, 311, 324
- Herrschaft, Herrschaften 11 f., 13,
17 f., 35 f., 46, 63, 84, 96, 106, 116 f.,
119, 121, 137 f., 141, 143 f., 152, 171,
176, 185, 193, 196, 203, 206, 211,
213 ff., 217, 239 f., 242, 245, 250, 263,
306, 311, 323
- Herrschaftsgebiet 6, 51, 196, 204,
228, 230, 256 f.
 - Herrschaftsgewalt 17, 330 f.
 - Herrschaftsinstanz 4, 229
 - Herrschaftsverhältnisse 2, 137,
149 f., 242, 329
- Herrscher, (Allein-) 10 f., 90, 106,
116 f., 119, 121, 149, 193, 239, 307,
314
- Identität, Identifikation 13 f., 71 f.,
271 f., 289, 328
- Integration/Desintegration 2, 13, 18,
129, 271
- Junggesellen, Junggesellenbanden 11,
35, 43, 47, 49, 115, 129, 206 f., 217,
221 ff., 226, 229, 232 f., 237, 253,
256, 259
- Kirche, Kirchenorganisation 37 ff.,
142 f., 179 f., 185 f., 264, 270, 278 f.,
280, 282 f., 288, 295, 319 ff.
- Klientelpolitik, Klientelismus 10, 91,
152 f., 160 ff., 176
- Konflikt 6, 12–15, 18, 30 f., 35, 38 f.,
47, 51, 54–57, 60, 64–72, 76, 81, 84,
87, 101, 104, 119, 128, 130, 142, 152,
160–164, 170 f., 177, 184, 186 f.,
190 f., 194, 199, 206, 208, 226 f., 249,
251, 256 f., 261, 266, 270–274, 277,
291, 296, 301, 308, 311 f., 316, 318,
320, 322 f., 324, 327, 329, 331
- Konfliktlinien 13, 18, 38 f., 101, 171,
227, 271, 331
- Konzentration, Konzentrations-
prozess 7, 9 ff., 17, 45, 80, 89, 92,
103, 105, 126, 136, 193
- Landammann 10, 17, 32, 34, 67, 69, 82,
89 f., 93, 95, 99, 105–133, 135, 147,
155, 168, 182, 184, 186, 230, 236,
260, 284, 293 f.
- Landfrieden, Landfriedensbünde 22,
28, 55, 57, 75
- Landleute 10, 27, 29, 35, 73 f., 80, 90,
134 f., 145, 152 f., 155, 163, 166, 170,
174, 176, 187, 194, 200, 220, 223,
226, 228 f., 237 f., 244, 277, 285,
287–291, 309
- Landschaft 4, 7, 21, 23, 40 f., 43, 46,
49 f., 139
- Macht 9 ff., 15, 17 f., 80 f., 89–92, 94 f.,
101, 105–108, 112 f., 116 ff., 120 ff.,
125 f., 136 f., 140, 149 f., 152 f.,
155 ff., 160 f., 167 f., 171, 179, 181,
184 ff., 191, 193, 195, 203, 208, 215–
219, 222–230, 232, 238–243, 245,
247 f., 251, 254 f., 257, 259, 263, 285,
287, 289, 291, 303–310, 314 f., 323 f.,
329–331

- Machtdemonstration 12, 121, 196, 240
- Machtinstanz 18, 79, 123, 150, 195, 216, 220, 228, 230, 330
- Machtkonzentration 11, 15
- Machtorgane 2, 56, 156
- Machtpolitik 10, 18, 91, 168, 182, 184
- Machtverhältnisse 9 f., 17, 80, 90, 108, 137, 144, 193
- Machtverlust 22, 91, 94, 154, 186
- Mediation 7, 17, 55, 67 ff., 71, 88, 175, 214 ff., 328
- Miteinander 3, 6, 17, 21 f., 31, 38 f., 41, 46, 50, 52, 87, 184, 257, 318, 321, 329
- Mittler, (Ver-) 97, 173, 176–179, 183 ff., 191, 205, 229 f., 242, 246, 275,
- Mobilisierung 15, 163, 165, 173 f., 177, 178, 181, 191, 194 f., 201 f., 206 f., 221, 223, 250, 277, 282 f.

- Narrativ 2, 8, 19, 102, 188, 298 f., 301, 306 f., 310, 311 f.

- Ordnung (soziale und politische) 2, 5 f., 8 f., 15, 18, 31, 52 f., 58, 60, 62, 64, 66, 68, 75, 79, 117, 121, 128 f., 136, 144, 195, 212, 228, 230 f., 236 f., 240, 249, 256, 261, 270, 273, 282, 313, 324, 329, 330

- Partizipation 15, 76, 131, 135, 242, 299, 302, 308
- Patron 10, 18, 89 ff., 105, 153, 157–167, 177, 179, 181–189, 191, 223
- Patronage 9 f., 18, 90, 92, 105, 152 f., 156 f., 160 ff., 168, 171 f., 223
- Potenz 25 f., 112, 119 f., 126, 167, 196, 240, 242
- Pensionen, Pensionenwesen 95, 97 f., 101, 113, 152 ff., 164, 170–174, 203, 208 f., 212, 214 f., 217, 227, 243 ff., 248, 260, 261
- Praktiken 5–8, 17, 21, 38, 49, 51, 53, 55 f., 58, 70 f., 75 ff., 79 f., 87 f., 92, 118, 128, 131, 133, 149, 237, 247, 249, 253, 255 f., 260 f., 328 f.

- Prediger (reformiert) 14 ff., 18 f., 38, 86, 91, 178–182, 184, 187, 190 f., 204 f., 208, 213, 253, 255, 263 ff., 267 ff., 272–275, 277 f., 280 ff., 284–302, 306–321, 323 ff., 328–331
- Propheten, Prophetie 13–16, 263, 268, 273, 299, 312–315, 317, 324, 330, 331

- Reformation 14, 36 ff., 80, 86 f., 142, 179 f., 272, 275, 279 f., 285, 296, 319
- Regierung 2, 6, 16, 51, 143 f., 149 f., 220, 229 f., 287, 301 f., 305, 310, 331
- Regierungsform 4 f., 15, 51, 239, 242, 301 f.
- Religion 14, 87, 265, 271 f., 290, 330
- Religionskrieg 16, 270, 325, 328
- Republik, republikanisch 4 f., 51 ff., 75

- Schiedsgericht 55, 69
- Schwur 7, 17, 22, 48, 55, 57, 72 f., 75 ff., 80 f., 84–88
- Souverän, Souveränität 4 f., 16 f., 51 ff., 116 f., 302 f., 306–311, 330
- Staat 2 ff., 6, 8 f., 11, 16, 21, 39, 51 f., 70 f., 75, 123, 126, 156, 193, 196, 220, 223, 234, 239, 271, 299, 302, 325, 329 ff.
- Staatsapparat 2, 150
- Staatsbildung 3, 9, 126, 220
- Strafgericht (bündnerisches) 11, 15, 18 f., 47, 191, 193–196, 202–206, 209, 212, 214, 224, 226 f., 231, 235 f., 238, 248–262, 265 f., 274, 277, 280, 291–297, 299, 304, 307 f., 311 ff., 315 f., 318, 320–323, 327, 329

- Trennlinien 12 f., 270, 328, 331
- Tyrannie, Tyrannen 117, 302 f., 304–308, 327
- Tyrannenmord 255, 293, 301 f., 307

- Untertanengebiete, Untertanenlande 10 f., 17 f., 36, 69, 90 f., 94, 96, 100, 105, 137–142, 144, 148, 150, 152, 154, 197, 212, 234, 244, 247, 267, 295, 319, 325

- Vaterland 193, 202, 236, 269, 285 f., 288 f., 291, 297, 314, 317, 330
- Vaterlandsfeinde, Vaterlandsverräter 11 f., 19, 195, 239, 249, 254 f., 294, 304, 308, 311, 315, 323, 329
- Veltliner Mord 91, 143, 148, 263 f., 321–323, 327
- Verfassung 302 f.
 - Verfassungsgeschichte 52, 55 f., 74 f.
 - Verfassungszustand 4 f., 16, 51 f., 303
- Vergesellschaftung 7
- Vermittlung 67 ff., 88, 113, 173, 177, 182, 184, 187, 203, 235, 279
- Volk 16, 234, 237, 239 f., 253, 267 f., 292, 299–302, 303, 305–314, 327, 331
 - Volksherrschaft 4, 239
 - Volkssouveränität 16, 299, 302 f., 314
- Zentralinstanz 2, 3, 6, 21, 39, 51, 100, 143, 196, 271, 329, 331
- Zentralisierung, zentralisiert 8 ff., 18, 89, 150, 193, 241, 329
- Zentralmacht 6, 39
- Zerstreuung, zerstreut 1, 3, 5–11, 13, 15, 17 f., 21 ff., 26, 28, 36, 39 f., 43 f., 46, 49–53, 55 ff., 71 f., 75, 77, 79 f., 87–91, 108, 136 f., 149 f., 153, 155, 157, 160, 167 f., 173–175, 177, 181 f., 193–196, 206, 210, 219 f., 228, 230, 240 ff., 249, 254–257, 261, 271, 277, 282, 328 f., 331
- Zusammenleben 3, 6, 7, 13, 17, 19, 21, 28, 30, 38, 40, 42, 43, 51 ff., 56 f., 71, 72, 86, 88 f., 136, 150, 271, 316, 324, 328, 331

Bedrohte Ordnungen

Herausgegeben von
Renate Dürr, Ewald Frie und Mischa Meier

Beirat

Regina Bendix, Astrid Franke, Klaus Gestwa,
Andreas Holzem, Irmgard Männlein-Robert, Rebekka Nöcker,
Steffen Patzold, Christoph Riedweg, Martina Stercken,
Hendrik Vollmer, Uwe Walter, Benjamin Ziemann

Historische und gegenwärtige Gesellschaften unter Stress sind Gegenstand der Reihe *Bedrohte Ordnungen*, die dem gleichnamigen Sonderforschungsbereich 923 an der Universität Tübingen verbunden ist. Gefragt wird nach dem „Ob“ und dem „Wie“ sozialen Wandels sowie nach regionalen und epochalen Unterschieden von Ordnungen und Bedrohungen.

Extremereignisse wie Aufruhr und Katastrophen, darüber hinaus Phänomene wie Ordnungszersetzung und Ordnungskonkurrenz stehen im Zentrum der Studien. Gesellschaften von der griechischen Antike bis zur Gegenwart werden zum Thema. Der Zusammenhang der Bedrohungskommunikation mit der Materialität, der Emotionalität sowie dem Verdichtungsmoment bedrohter Ordnungen ist von besonderem Interesse.

Angesichts allgegenwärtiger Krisendiagnosen verbindet die Untersuchung *Bedrohter Ordnungen* Gegenwartsinteresse und historische kulturwissenschaftliche Forschung. Durch die Zusammenführung bislang disziplinär getrennter Themen und Zugangsweisen kann der Beitrag der Kulturwissenschaften zum Verständnis von Gegenwart und Zukunft neu bestimmt werden.

Alle Bände dieser Reihe werden durch einen internationalen Beirat begutachtet. Die Reihe steht auch Autoren außerhalb des Sonderforschungsbereichs offen.

ISSN: 2197-5477

Zitiervorschlag: BedrO

Alle lieferbaren Bände finden Sie unter www.mohr.de/bedro



Mohr Siebeck
www.mohr.de