

Konfessionelle Toleranz bei Petrus Dominicus Rosius à Porta

Dargestellt anhand seines Briefwechsels

VON JAN ANDREA BERNHARD

1. *Petrus Dominicus Rosius à Porta und seine Historia Reformationis*

Petrus Dominicus Rosius à Porta (1734–1806) aus Ftan (GR) war einer der gebildetsten Persönlichkeiten im Freistaat Gemeiner drei Bünde des 18. Jahrhunderts. Er hatte an den Universitäten Bern, Debrecen und Nagy-Enyed (Aiud, RO) reformierte Theologie studiert und diente während fünfzig Jahren in mehreren Bänder Gemeinden als Pfarrer.¹

Während seiner Studienzeit wurde er vornehmlich durch die vernünftige Orthodoxie und die Uebergangstheologie (Wolffianismus) beeinflusst; zurückgekehrt nach Bünden nahm er neben allen pfarramtlichen und kirchenpolitischen Verpflichtungen aktiv am bündnerischen Bildungsstreben teil. Bekannt wurde er dann vor allem durch seine zahlreichen historischen Werke, namentlich durch die *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum* (1771–77), die bis heute die Grundlage aller historischen Forschung über das konfessionelle Zeitalter (Reformation und Folgezeit bis zum Westfälischen Frieden) im Freistaat geblieben ist, da sie unzähliges, sonst z.T. nicht mehr greifbares Archivmaterial liefert. Allerdings ist noch heute die Frage, ob die *Historia Reformationis* ein konfessionelles Geschichtswerk sei oder nicht, umstritten. Einerseits wird à Porta protestantische Parteinahme vorgeworfen, andererseits konfessionelle Toleranz zuerkannt. Ueber diese Frage war man sich allerdings schon im 18. Jahrhundert nach dem Erscheinen der *Historia Reformationis* uneinig.

Der englische Gelehrte William Coxe (1747–1828) bezeichnete Rosius à Porta, nachdem er auf seiner Bündnerreise am 3. August 1779 zu demselben

¹ Eine kurze Biographie findet sich in: Jan Andrea Bernhard, Petrus Dominicus Rosius à Porta und seine Studienjahre in Debrecen und Nagy-Enyed, in: Rudolf Gebhard, Jan Andrea Bernhard und Silvia Letsch-Brunner, Misericordias Domini. Freundesgabe zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Hans-Dietrich Altendorf, Zürich 2000, 66f. Weitere Literatur: J. A. Bernhard, Eine Engadiner Druckerei in S-chanf, in: BM 6/2000, 473–494; ders., Rosius à Porta und die politische Frage der Emigration der Reformierten aus Chiavenna, in: BM 6/1999, 404–441, und BM 1/2000, 3–42; Erich Wenneker, Kirchengeschichte als Lebensaufgabe: Studien zu Leben und Werk des Bündner Kirchenhistorikers Petrus Dominicus Rosius à Porta, in: BM 3/1996, 239–269; ders., Reformationsgeschichte als Bündnergeschichte. Die bekannten und unbekannten Teile der Reformationsgeschichte des Petrus Dominicus Rosius a Porta, in: Zwa 21 (1994), 83–97; ders., Die Bibliothek und die Handschriften des Petrus Dominicus Rosius à Porta, in: BM 1/1992, 3–18.

nach S-chanf² gekommen war und eine Weile bei ihm logiert hatte, als «eine Art Phänomen in der gelehrten Welt...»³ Andernorts schrieb er in seinen Briefen betreffend à Portas *Historia Reformationis*: «Sein Hauptwerk, welches seine ausgebreiteten Kenntnisse und seinen unermüdlichen Fleiss hinreichend beweiset, ist ... in lateinischer Sprache, und mit grosser Unpartheylichkeit und Genauigkeit abgefasst.»⁴ Nicht lange nach der Veröffentlichung von Coxe' Briefen (1792) hielt es aber Heinrich Ludwig Lehmann, der à Portas Gelehrsamkeit mehrfach gelobt hatte,⁵ für angebracht, auf die von Coxe gerühmte Unparteilichkeit genauer einzugehen: «Herr von Porta hängt einer Religionspartey an, ... hat also von Jugend auf Vorurtheile für seine Kirche eingesogen, die man so selten wieder ablegen kann; ... und er sollte ganz unparteyisch sein?»⁶

Am 2. September 1772 erschien vor der evangelischen Standesversammlung in Ilanz eine Deputation namens des löblichen Corpus Catholici, mit der Beschwerde, dass eine *Historia* zu S-chanf gedruckt worden, «worin viele Stellen enthalten sein sollen, die sehr anzüglich wider die römisch catholische Lehr handeln...»⁷ – Sind diese Klagen ernst zu nehmen, oder sind sie vielmehr eine Reaktion auf die teils ungeschminkte historische Darstellung à Portas verschiedener Heiliger?

Dieser Aufsatz stellt sich dem Problem der konfessionellen «Parteilichkeit» à Portas. War à Porta in seinem Denken noch ein (später) Vertreter des konfessionellen Zeitalters oder war er (entsprechend der Aufklärung) vom Den-

² Zu Coxe' Aufenthalt in S-chanf vgl. auch: Album amicorum von P. D. R. à Porta, StAGR: D V/37, B 12.7, S. 48; R. à Porta an W. Coxe, 19. Aug. 1779, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 43–45; Silvio *Margadant*, Land und Leute Graubündens im Spiegel der Reiseliteratur, Zürich 1978, 21. 183f.; Wenneker, Bibliothek 3.

Zu den Abkürzungen: StAGR steht für Staatsarchiv Graubünden (Chur), BAC für Bischöfliches Archiv Chur, SKA für Synodal- und Kirchenratsarchiv der evang.-reformierten Landeskirche (Chur), und ZBZ für Handschriftenabteilung der Zentralbibliothek Zürich.

³ William Coxe, Briefe über den natürlichen, bürgerlichen und politischen Zustand der Schweiz, Zürich 1792, 246.

⁴ Ibid., 40.

⁵ Vgl. Heinrich Ludwig *Lehmann*, Patriotisches Magazin von und für Bünden, Bd. 1, Bern 1790, 106. 261; *ders.*, Herrn Fortunats von Juvalta ... hinterlassene Beschreibung der Geschichte Gemeiner drey Bünde vom Jahre 1592 bis 1649, Ulm 1781, 3; *ders.*, Etwas über das Veltlin und Streitigkeiten dieses Thales ... mit Graubünden, s.l. 1789, 22, und öfters; vgl. den Eintrag à Portas im Stammbuch I von H. L. Lehmann, StAGR: A I 21 c5. 51, S. 62; zu Lehmann: Margadant 26f.

⁶ Heinrich Ludwig *Lehmann*, Anmerkungen zu Coxe Reise durch Graubünden. Neues Schweizerisches Museum I/1, Zürich 1794, 146. à Portas Werk war zu dieser Zeit bereits in vielen Teilen Europas bekannt (vgl. die Hinweise auf die Rezensionen bei: Gottlieb Emanuel *Haller*, Bibliothek der Schweizer-Geschichte, Bd. III, Bern 1786, 62f.; Heinrich Wilhelm *Rotermund* und Johann Christoph *Adelung*, Fortsetzung und Ergänzung zu Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexiko, 6. Ergänzungsband, Bremen 1819, 674).

⁷ Evangelische Sessionsprotokolle von 1772, SKA: D6, S. 3.

ken einer konfessionellen Toleranz bestimmt?⁸ Bei der Behandlung dieses Themas ist auch in Erinnerung zu rufen, dass noch im Europa des 18. Jahrhunderts der Begriff der Toleranz weitgehend nicht positiv gefüllt war.⁹

Die Frage nach der konfessionellen Toleranz bei à Porta soll in diesem Aufsatz vorderhand nicht anhand seiner *Historia Reformationis* resp. der Beurteilung derselben von Zeitgenossen behandelt werden, sondern anhand seines Briefwechsels. Dabei soll im Besonderen der Briefverkehr mit drei katholischen Priestern und einem reformierten Pfarrer beigezogen werden.

Vorangestellt werden einige grundsätzliche Bemerkungen zur Geschichte der Toleranz im Freistaat Gem. drei Bünde.

2. Die Toleranzfrage – im Freistaat Gem. drei Bünde

Bei der Suche nach den Anfängen des Toleranzdenkens in den Drei Bünden zeigt sich uns – im politischen wie im kirchlichen Bereich – ein z.T. wesentlich anderes Bild als im restlichen Europa. Die Anfänge der Forderung nach Toleranz in Europa gingen ja weitgehend von religiösen Gruppierungen, die von der herrschenden Kirche nicht anerkannt wurden, aus.¹⁰ Im Deutschen Reich galt seit dem Augsburger Religionsfrieden (1555) durch die Formel *cuius regio eius religio* erstmals eine gewisse konfessionelle Toleranz; eine Duldung der anderen Konfession innerhalb eines weltlichen Reichsstandes war damit aber keineswegs impliziert. Auch in der Schweizerischen Eidgenossenschaft wurde durch den Zweiten Kappeler Landfrieden (1531) das

⁸ Die Toleranz à Portas gegenüber dem Nonkonformismus kann in diesem Aufsatz nicht behandelt werden; diese Frage werde ich in meiner Dissertation ausführlich behandeln.

⁹ So schrieb Joseph II., der für seine tolerante Gesinnungsart ja bekannt war, in seinem Toleranzedikt von 1781, «dass den *Acatbolischen* ... das exercitium religionis privatum allenthalben ... von nun gestattet sey ...» (Ferdinand Maass, *Der Josephinismus*, Bd. II (1760–1790), Wien 1953, 278f.) – er redete nicht von Protestanten, sondern nur von «Acatbolischen» (vgl. die Tatsache, dass es noch heute in Rom einen «cimitero acattolico» gibt). Auch im 18. Jahrhundert war die Forderung der Toleranz (wie die Aufklärung gemeinhin) in eine intellektuelle Diskussion von Gelehrten eingebettet, deren Reichweite und Einfluss teilweise reichlich begrenzt war. Nicht nur die innerkirchliche (vgl. die Verfolgungen, Folter und Inquisition in Spanien, Frankreich und Irland bis weit ins 18. Jahrhundert hinein), sondern auch die politische Toleranz gegenüber religiös Andersdenkenden war sehr eingeschränkt und vornehmlich am Nutzen für den eigenen Staat orientiert (vgl. Bernhard, *Emigration*, BM 6/1999, 419). Trotzdem hat die Forderung nach Toleranz, die im ganzen 18. Jahrhundert eine Vorreiterrolle gespielt hat, die Grundlage für das neue Zeitalter, das am Ende desselben Jahrhunderts anhub, gegeben – namentlich 1789 mit der Ausrufung der Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Revolution (vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1988, 165–182).

¹⁰ Es ist an die Waldenser im Mittelalter, oder an die Täufer in der Reformationszeit zu denken (vgl. Ketzerverfolgung im 16. Jahrhundert und im frühen 17. Jahrhundert, hrsg. von Silvana Seidel Menchi, *Wolfenbütteler Forschungen* 51, Wiesbaden 1992)

Gebiet konfessionell getrennt, obschon beide Parteien teils weiterhin bei ihrer Konfession bleiben durften.¹¹

Der Freistaat Gem. drei Bünde hingegen – europaweit eine der frühesten Formen von direkter Demokratie – hatte bereits mit den Ilanzer Artikelbriefen von (1524 und) 1526 den Gemeinden sowohl im kirchlichen wie im weltlichen Bereich weitgehende Autonomie zugesprochen.¹² Der Bundstag, bestehend aus den Bundeshäuptern und den Abgesandten der einzelnen Gerichtsgemeinden¹³, der zu Davos, Ilanz oder Chur tagte, hatte (ausser Notdekreten) keine eigene Entscheidungsgewalt und musste seine Beschlüsse immer wieder an die Gemeinden zur Mehrung zurückgeben, welche ihrerseits wiederum Änderungsvorschläge einbringen konnten. Auf diesem Hintergrund ist mancher seltsam gefällte Entscheid in der Bündner Geschichte leichter verständlich.¹⁴

In den Ilanzer Artikelbriefen von 1526 wurde also den Gemeinden, damals noch Nachbarschaften genannt, das Recht nach kirchlicher Autonomie zuerkannt. Damit waren sie nicht nur befreit von der politischen Tätigkeit des höheren Klerus sowie von den wirtschaftlichen Lasten, welche die Kirche bislang ihren Gläubigen auferlegt hatte, sondern es wurde ihnen auch gebilligt, ihre eigenen Geistlichen zu wählen oder zu entlassen – was letztendlich die rapide Ausbreitung des Protestantismus in den Drei Bünden ermöglichte. Durch einen Mehrheitsentscheid in der Nachbarschaft wurde entschieden,

¹¹ Vgl. Hans Rudolf Guggisberg, Parität, Neutralität und Toleranz, in: Zwa 15 (1982), 632–649. Es ist nicht zu vergessen, dass Zürich bis 1799 keinen katholischen Gottesdienst kannte (vgl. Rudolf Pfister, Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 3: Von 1720 bis 1950, Zürich 1984, 83 ff.).

¹² Die Ilanzer Artikelbriefe vom 25. Juni 1526 sind gedruckt in: Urkunden zur Verfassungsgeschichte Graubündens. 2. Heft: Zeit der Reformation. (Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts), hrsg. von: Constanz Jecklin, Chur 1884, 78–98; vgl. Oskar Vasella, Bauernkrieg und Reformation in Graubünden 1525–1526, in: ZSKG 34 (1940), 81–98. 258–278 und ZSKG 35 (1941), 62–75. 140–151; Immaculata Saulle Hippenmeyer, Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubünden. 1400–1600, Bd. 1, Chur 1997 (QBG 7), 171–182.

Die Artikelbriefe zeigen ihre Wirkung bis heute, so dass das politische System in Graubünden wesentlich demokratischer – und dadurch auch träger – als in den übrigen Kantonen der schweizerischen Eidgenossenschaft ist. Nachwievor kann eine Gemeinde über die Amtssprache (deutsch, romanisch oder italienisch) selbst entscheiden. Das ist letztendlich auch der Ursprung der oft unverständlichen Tatsache, dass auf engem Gebiet nebeneinander romanisch-sprechend katholische, romanisch-sprechend reformierte, deutsch-sprechend katholische, deutsch-sprechend reformierte, italienisch-sprechend katholische und italienisch-sprechend reformierte Gemeinden anzutreffen sind.

¹³ Es gab deren 52 (21 im Oberen Bund, 17 im Gotteshausbund und 14 im Zehngerichtebund), vgl. Friedrich Pieth, Bündnergeschichte, Chur 1945, 114–116.

¹⁴ Vgl. Randolph C. Head, Die Bündner Staatsbildung im 16. Jahrhundert: Zwischen Gemeinde und Oligarchie, in: Handbuch der Bündner Geschichte, Bd. 2, Chur 2000, 94–96; Hans Berger, Die Reformation, in: Bündner Kirchengeschichte, Chur 1986, 48–54; Pieth, Bündnergeschichte 124–136; Saulle Hippenmeyer, Nachbarschaft 171–285; Emil Camenisch, Bündner Reformationsgeschichte, Chur 1920, 36–58.

welcher «Konfession»¹⁵ dieselbe angehören wollte. Das Landrecht bestimmte aber zusätzlich, dass ein Katholik in einer reformierten, und ein Reformierter in einer katholischen Gemeinde weiterhin geduldet werden müsse.¹⁶ Das war für das 16. Jahrhundert ein sehr progressives Recht, das man in ähnlicher Weise, allerdings noch ausgedehnter, einzig in Siebenbürgen nach den Landtagen zu Thorenburg (1564) und zu Neumarkt (1571) fand.¹⁷

¹⁵ In den Artikelbriefen ist kein Wort von *reformiert* bzw. *katholisch* zu lesen, sondern nur, dass «ain yede gemaindt gwalt haben, alle zit ainem pfarrer ze setzen und entsetzenn, wan es sy gutt bedunckt.» (Ilanzer Artikelbrief, in: *Jecklin*, Urkunden 93). Allerdings ist am Bundstag vom Februar 1526 jenes Landrecht in Kraft gesetzt worden, das jedem Bürger in den Drei Bünden die Religionsfreiheit zusprach, zwischen der reformierten und der katholischen Religion zu wählen («... liberum stet ex his duabus Romana et Evangelica religionibus utram quis velit, ...»: Das Original des Bundestagsprotokoll ist verloren gegangen; es ist uns aber eine paraphrasierende Darstellung bei Campell (Ulrich *Campell*, *Historia Raetica*, Bd. 2, Basel 1890, 161) und eine wörtliche(!), ins Latein übersetzte Abschrift des Protokolls bei à Porta (Petrus Dominicus Rosius à Porta, *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum*, Bd. I/1, Chur 1771, 146) erhalten geblieben). Am gleichen Bundstag wurde auch verfügt, dass «Anabaptisten und andere Sekten» fortan untersagt («interdictae») seien. Die daselbst verhörten «Wiedertäufer» wurden dann aber mangels Vollzugsgewalt wieder freigelassen, einer des Landes verwiesen. Trotz des Bundstags-Entscheidung war es dennoch Tatsache, dass in den Drei Bünden und ihren Untertanenländern relativ lange die Nonkonformisten geduldet wurden, solange sie sich still verhielten und ihren Pflichten in der Gemeinde nachkamen. Schlagendes Beispiel dafür dürfte Camillo Renato sein (vgl. Conradin *Bonorand*, *Reformatorisches Emigration aus Italien in die Drei Bünde*, Chur 2000, 141–144. 254), der allerdings wegen seiner «Irrlehren» nie in die evangelisch-rätische Synode aufgenommen wurde. Durch die Gründung derselben im Jahre 1537 wurden natürlich die Wirkungsmöglichkeiten der Nonkonformisten zunehmend eingegrenzt. Aber einige Mitglieder der Synode traten weiterhin für Nonkonformisten ein, was oft zu heftigen Streitereien führte (vgl. Erich *Wenmeker*, *Heinrich Bullinger und der Gantnerhandel in Chur (1570–1574)*, in: *Zwa* 24 (1997), 95–115). Endgültig wurde erst am Bundstag in Chur vom Juni 1570 verfügt, dass alle andern Lehren ausser dem katholischen und dem reformierten Bekenntnis, insbesondere Wiedertäufer und Arianer, künftighin nicht mehr geduldet werden – bei Androhung strenger Strafen und der Landesverweisung (vgl. Bundestagsprotokoll, StAGR: B 1538, Bd. 5, S. 316f.). Es war dann auch die Zeit, wo die meisten Nonkonformisten aus den Drei Bünden auswanderten, vornehmlich nach Polen, Mähren und Siebenbürgen.

¹⁶ Vgl. die vorangehende Fussnote, wo aus dem Bundstagsprotokoll von 1526 zitiert wird, dass es *jedem* freigestellt sei, aus der «römischen und der evangelischen Religion» auszuwählen. Freilich wurde dieses Landrecht oft übertreten (vgl. Camenisch, *Reformationsgeschichte* 104; *ders.*, *Das Ilanzer Religionsgespräch. 7.–9. Januar 1526*, Chur 1925, 29). Dieses Recht macht aber dennoch deutlich, dass im Freistaat gem. Drei Bünde nicht von der Formel *cuius regio eius religio* resp. *cuius civitas eius religio* ausgegangen werden kann.

¹⁷ Anerkannt wurden auf dem Landtag zu Thorenburg das lutherische, das calvinistische und das katholische, auf dem Landtag zu Neumarkt schliesslich auch das antitrinitarische (unitarische) Bekenntnis. Es blieb bis zum Ende des 1. Weltkrieges, als Siebenbürgen dem rumänischen Staate einverleibt wurde, ein herausragendes Kennzeichen Siebenbürgens, dass es praktisch nie zu organisierten Religionsverfolgungen gekommen ist. Zu den Landtagen vgl. Stefan *Veress*, *Einfluss der calvinistischen Grundsätze auf das Kirchen- und Staatswesen in Ungarn*. Zu Calvins 400. Geburtstag, Tübingen 1910, 41 f.; Ludwig *Binder*, *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Wien 1976, 79–92; Mihály

Durch dieses Landrecht kam es auch dazu, dass in den Drei Bünden mehrere paritätische Gemeinden entstanden sind. Eine (meist) grosse Minderheit war oft nicht gewillt, sich der Mehrheit zu fügen. In diesen Gemeinden war aber das Konfliktpotential unter den beiden Konfessionen oft relativ gross, da zwar Religionsfreiheit herrschte, das Kirchengut (Kirche, Pfarrhaus, Stiftungen, Fonds) aber Eigentum der Mehrheit blieb. So kam es dazu, dass die Konfessionen sich manchmal während Dutzenden von Jahren bekämpften. Schlagende Beispiele dafür sind Trimmis, Tomils, Sagens und vor allem das Puschlav.¹⁸

Auch das Verhältnis zwischen den konfessionell verschiedenen Gemeinden war keineswegs immer ungetrübt, dennoch war aber das gegenseitige Toleranzverhalten bezüglich der Konfessionen relativ gross. Gegenseitige Hilfsaktionen waren selbstverständlich.¹⁹

Zusammenfassend darf gesagt werden, dass zwar nach 1570 im Freistaat Gem. drei Bünde die religiöse Toleranz sich offiziell auch nur auf die andere Konfession beschränkte, dass aber das Verhalten gegenüber der anderen Konfession aufgrund der politischen Struktur bereits sehr viel früher gewissermassen toleranter als in anderen europäischen Staaten war.²⁰ Mit dem Aufkommen des aufklärerischen Gedankengutes wurde die bereits bestehende relative Toleranz zwischen den Konfessionen bestärkt, konnte sich aber trotz Entstehung und Einsatz verschiedener Sozietäten²¹, die als Sammelbecken der bündnerischen Intellektualität galten, nicht zu einer allgemeinen Toleranz aus-

Bucsay, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart, Teil I: Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Wien 1977, 125 f.; Kurze Geschichte Siebenbürgens, hrsg. von Gábor Barta (und anderen), Budapest 1990, 287–294.

¹⁸ In manchen Gemeinden hat das bis im 20. Jahrhundert Spuren hinterlassen, besonders im Schulsystem oder an den Feiertagen (Karfreitag und Fronleichnam), vgl. Johann Andreas von Sprecher, Kulturgeschichte der Drei Bünde im 18. Jahrhundert, neu hrsg. von Rudolf Jenny, Chur 1976, 365 f.; Randolph C. Head, Praktiken der Toleranz in der Ostschweiz: Religiöse Koexistenz und konfessioneller Streit in den Vier Dörfern, in: BM 5/1999, 321–344.

¹⁹ Zu gegenseitigen Hilfsaktionen vgl. besonders: Sprecher 365. Man bedenke auch, dass beim Bundstag die Abgesandten unabhängig von ihrer Konfession zur Zusammenarbeit indirekt gezwungen wurden; wo dem nicht so war, folgten oft Auseinandersetzungen, die viel Blut kosteten – man denke an die Bündner Wirren im 30-jährigen Krieg (1618–1648).

²⁰ Zum grundsätzlichen Verhalten der Konfessionen zueinander vgl. Rudolf Pfister, Konfessionskirchen und Glaubenspraxis, in: Handbuch der Bündner Geschichte, Bd. 2, Chur 2000, 203–236.

²¹ Man denke an die Oekonomische Gesellschaft, die Gelehrte Gesellschaft oder die Theologische Gesellschaft (vgl. zu den Gesellschaften: Sprecher 406 ff. (659 f.: Literatur); Willi Dolf, Die oekonomisch-patriotische Bewegung in Bünden. Ein Beitrag zur bündnerischen Wirtschaft- und Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Aarau 1943; Felix Humm, Die Gelehrte Gesellschaft in Chur 1749–1760, in: Bündner Jahrbuch 1972, 134–144; Pfister, Konfessionskirchen 234; Paul Wernle, Der schweizerische Protestantismus im XVII. Jahrhundert, 2. Band, Tübingen 1924, 402 (397 ff.)).

weiten, wie anhand der Beschwerde des Corpus Catholici wegen à Portas *Historia Reformationis* bereits deutlich geworden ist. Auch im Freistaat zeigte sich das gesamteuropäische Phänomen, dass die Forderung nach religiöser Toleranz im 18. Jahrhundert wesentlich eine Forderung der Gelehrtenschicht war und demzufolge noch lange nur eine theoretische Forderung blieb und anderen, offenbar massgebenderen Ordnungen untergeordnet wurde – dies hat sich auf exemplarische Weise am Verhalten der Patrioten, die sich gegen die Privilegien der Salis-Herrschaft auflehnten, in der Frage des Aufenthaltsrechtes der Reformierten in den Untertanenlanden gezeigt.²²

3. Briefwechsel à Portas mit Geistlichen

Es gäbe verschiedene Möglichkeiten, die Frage der konfessionellen Toleranz bei à Porta zu behandeln; ich beschränke mich hier auf seinen Briefwechsel, insbesondere auf einen Teil des Briefwechsels, den à Porta mit katholischen und reformierten Geistlichen geführt hat. Anhand von persönlichen Briefen werden die Charakterzüge à Portas, besonders auch in Bezug auf seine konfessionelle Toleranz deutlich.²³ Es handelt sich dabei um den Briefwechsel mit Pater Ambrosius Eichhorn aus St. Blasien, mit dem Priester Jacob Balleta aus Brigels, mit dem Priester Joseph Anton à Porta aus Domat/Ems und mit Pfarrer Hans Rudolf Schinz aus Uitikon.

3.1. Rosius à Porta und Pater Ambrosius Eichhorn

Im Winter 1780/81 beschloss Abt Martin Gerbert von St. Blasien²⁴, dass eine *Germania sacra*, ein Geschichtswerk über alle Diöcesen und Klöster des Deutschen Reiches, herausgegeben werden solle.²⁵ Pater Ambrosius Eichhorn (1758–1820) wurde als erster beauftragt, eine Gesamtdarstellung des

²² Vgl. Bernhard, Emigration, BM 6/1999, 412f. 420f. 427f.; BM 1/2000, 25 und öfters.

²³ Weitere Explikationsbeispiele wären: 1) à Portas Verhalten in der Chiavenna-Frage (vgl. Bernhard, Emigration, BM 6/1999, 408. 418f. 432; BM 1/2000, 28 und öfters); 2) der Einsatz à Portas für die Rehabilitation von Franciscus Niger (vgl. Archivio del Bassano: XIX. 30. 5556f.; 34-D-5/7); 3) à Portas Rezeption der katholischen Forschungserkenntnisse (z.B. Quellenkritik der Mauriner, vgl. Briefwechsel à Porta); 4) Verhalten in der Ehefrage Gianni (vgl. Synodalprotokolle 1783, SKA: B7, 141 ff.); 5) Behandlung der Frage nach der Darstellung à Portas von der S. Maria di Gallivaggio (vgl. dazu unten).

²⁴ Zum ehemaligen Koster St. Blasien: Joseph Bader, Das ehemalige Kloster St. Blasien, in: Freiburger Diöcesan-Archiv, 8. Band, Freiburg i. Br. 1974; Hugo Ott, St. Blasien, in: Franz Quarthal, Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg, München 1975, 146–160.

²⁵ Vgl. Herrmann Schlapp, Dionys Graf von Rost, Reichsfürst und Bischof von Chur 1777–1793. Ein Beitrag zur Geschichte des Bistums Chur im Zeitalter des Josephinismus, in: JHGG 93 (1963), 132f.; Iso Müller, Der historiographische Einfluss Rheinaus auf Disentis am Ende des 18. Jahrhunderts, in: BM 3&4/1958, 110.

Bistums Chur zu verfassen.²⁶ Eichhorn, im Sommer 1784 für Archivarbeit in Zürich, bekam die *Historia Reformationis* à Portas zu Gesichte, die er begierig durchlas.²⁷ Im November desselben Jahres wandte er sich an Domprobst Fliri, mit der Bitte um Briefe und Urkunden aus dem Archiv des Churer Episcops.²⁸ Das Churer Episcopat hatte für die Anfrage Eichhorns ein offenes Ohr, so dass demselben im Jahre 1787 bei seinem Aufenthalt in Pfäfers sogar gestattet wurde, im Archiv des Churer Episcopats eifrige Studien betreiben zu können.²⁹ In ebenerwähntem Brief an Domprobst Fliri wies nun Eichhorn auch auf die «*Historia Reformationis Rhaeticae*» von Rosius à Porta hin, die «... summa cum diligentia, et calamo sat prolixo ..., fata, ac progressum conscripsit.»³⁰ Eichhorn war beeindruckt von der minutiösen Arbeitsweise à Portas; dennoch aber fragte er sich, ob es nicht nötig wäre, der *Historia* à Portas eine Geschichte der «wahren und angestammten Religion», den alten Glanz der Churer Kirche entgegenzustellen.³¹

Trotz dieser Absicht aber anerkannte er den unschätzbaren Wert von à Portas *Historia Reformationis* und hoffte schliesslich sogar, auf die Gelehrsamkeit und Hilfe à Portas zählen zu dürfen. Aus diesem Grunde wandte er sich in einem Brief an denselben, wo er ihm von seinem Unternehmen, eine «*Historiam sacram ... Dioceseos Curiensis concinnare*»³² berichtete; deswegen bitte er ihn um «[ali-] quae meo labori proficua.»³³ Solche *proficua* er-

²⁶ Vgl. Ambrosius Eichhorn, Episcopatus Curiensis in Rhaetia sub Metropoli Moguntina, St. Blasien 1797. Historiographische Hinweise zum *Episcopatus Curiensis* in: Haller 261; Georg von Wyss, Geschichte der Historiographie in der Schweiz, Zürich 1895, 299; Egbert Friedrich von Mülinen, Prodrum einer schweizerischen Historiographie, Bern 1874, 17. Eichhorns *Episcopatus Curiensis* ist wie à Portas *Historia Reformationis*, welche Eichhorn reichhaltig benutzt hatte (vgl. die vielen Verweise auf die *Historia*), weitgehend auf Quellen gestützt; vgl. besonders auch: Eichhorn an Kanzler Schlechtleutner, 23. Sept. 1794, BAC: Mp. 99. Wörtlich: «... summa sedulitate avidus perlegi.» (Eichhorn an à Porta, 16. April 1785, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 79).

²⁷ Vgl. den Briefwechsel Eichhorns mit Domprobst Fliri (BAC: Mp. 99). Gleichfalls wandte sich Eichhorn an Ulysses von Salis-Marschlins, bei dem er auch um Hilfe nachsuchte (vgl. den Briefwechsel, StAGR: B 1032).

²⁸ Zum Aufenthalt Eichhorns in Chur: vgl. Schlapp 133f.; Bader 223f.; Oskar Vasella, Ueber das bischöfliche Archiv in Chur, in: ArZs 1967, 61f.; Bruno Hübscher, Das Bischöfliche Archiv Chur, in: Dietrich Schwarz und Werner Schnyder, Archivalia et Historica. Festschrift für Anton Largiadèr, Zürich 1958, 42. – à Porta ist der Zugang zum Archiv des Churer Episcopat verwehrt geblieben (vgl. à Porta an J. Balletta, 6. März 1786, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 83).

²⁹ «... mit höchster Gewissenhaftigkeit und mit sehr reichlichem Schreibrohr (sehr ausführlich) ... gemacht worden ist; und er hat (auch) den Fortlauf aufgeschrieben.» (Eichhorn an Fliri, 27. Nov. 1784, BAC: Mp. 99). Mit dem «Fortlauf» dürfte wohl Bd. 2 der *Historia Reformationis* gemeint sein.

³⁰ Wörtlich: «... quid ni verae avitaeque religionis historiam, ... Ecclesiae Curiensis antiquum splendorem, nativamque nobilitatem illi opponamus?» (Eichhorn an Fliri, *ibid.*).

³¹ «... eine hlg. Geschichte der Diöcese von Chur zu verfassen» (Eichhorn an à Porta, 16. April 1785, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 79).

³² «... irgendwelches nützliches für meine Arbeit» (Eichhorn an à Porta, *ibid.*).

hoffte sich Eichhorn einerseits aus den zahlreichen bündnerischen Landschafts-Archiven³⁴ sowie aus den Archiven der Adligen, andererseits von à Portas Ratschlägen und Hinweisen.³⁵

Mit einiger Verzögerung antwortete à Porta Eichhorn, wofür er sich aber mehrfach entschuldigte – Grund dafür war einerseits die Tatsache, dass die täglichen Pflichten und Beschäftigungen ihn sehr auslasteten,³⁶ und andererseits, dass seine Kontaktaufnahme mit den Adligen und ihren Archiven wegen Eichhorns Anfrage eine gewisse Zeit in Anspruch genommen hatte. Gleich zu Beginn lobte er Eichhorns Eifer für die Wahrheit und seine unermüdliche Sorgfalt, «quo ... protractis e caligine Documentis, ... lux accenditur.»³⁷ Darum freute sich à Porta besonders darüber, dass endlich jemand gefunden worden ist, der die Geschichte der Diözese Chur darstellen will.³⁸

à Porta sah also in Eichhorn's Unternehmen gerade nicht eine Konkurrenz, die seine *Historia Reformationis* in ein schiefes Licht bringen könnte, sondern eine notwendige Ergänzung zu derselben, die eben «nur» eine Geschichte der reformierten Kirche ist – natürlich mit dem Vorspann über die Anfänge des Christentums in Rätien. Gleichzeitig betonte er aber, wie wichtig es sei, dass das Werk «suis ... Documentis instructo»³⁹; dies entspricht natürlich der quellenkritischen und dokumentarischen Arbeit à Portas in seiner *Historia Reformationis*. Er wusste sehr wohl, dass auch im Kloster St. Blasien (wie auch in den meisten schweizerischen Benediktinerklöstern⁴⁰) die historische Arbeit vom wissenschaftlichen Geist eines Johannes Mabillon⁴¹ geprägt war, und er wurde von dem Schreiben Eichhorns darin ja gerade bestätigt.

³⁴ Damit sind wohl die heutigen Kreis- und Bezirksarchive gemeint.

³⁵ Wörtlich: «... tam consiliis quam subsidiis litterariis...» (Eichhorn an à Porta, *ibid.*).

³⁶ Und dazu kamen noch die Pflichten in Chiavenna: «... siquidem coetus ... [occupationum] mihi cura incumbit latè, per totum Plurii ac Clavennae comitatum spargitur.» (à Porta an Eichhorn, 30. Nov. 1785, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 80).

³⁷ «... wodurch ... das Licht, nachdem die Dokumente aus dem Nebel hervorgezogen worden sind, ... angezündet wird» (à Porta an Eichhorn, *ibid.*).

³⁸ Wörtlich: «... repertum tandem etiam qui pro Curiensi etiam Diocesi Symbolam ad reliquas Germaniae eruat, in Commune bonum conferat!» (à Porta an Eichhorn, *ibid.*, S. 81).

³⁹ «... in seinen Dokumenten angeordnet werde» (à Porta an Eichhorn, *ibid.*).

⁴⁰ Vgl. Odo Lang, Jean Mabillon, Augustin Calmet und Martin Gerbert in Einsiedeln, Einsiedeln 1983; Gall Heer, Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner. Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Quellenforschung im 17. und 18. Jahrhundert, St. Gallen 1938; Iso Müller, Die Fürstabtei Disentis im ausgehenden 18. Jahrhundert., Münster 1963, 221 f.; *ders.*, Die Anfänge des Klosters Disentis. Quellenkritische Studien, in: JHGG 61 (1931), 76. 102

⁴¹ Johannes Mabillon (1632–1707) von St.-Pierremont (Reims) war seit 1653 Mauriner und gilt als der erste kritische Quelleneditor. Von der Geschichte der Benediktiner aus kam er zur Erforschung des gesamten Mittelalters und entwickelte daran die bis heute massgebenden methodischen Grundsätze (vgl. P. Denis, Dom Mabillon et sa méthode historique, in: Revue Mabillon 6 (1910–1911), 1 f.; Ulrich Mublack, Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus, München 1991, 368). Zur Benutzung à Portas von Mabillon: à Porta an G. B. Gritti, s.d. [1790], StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15,

Nachdem à Porta verschiedene Informationen betreffend des Bischofssitzes in Chur, der ehemaligen Klöster St. Nicolai bei S-chanf,⁴² St. Jakob im Prättigau⁴³ und betreffend der heiligen Gaudentius, Florinus und Xenodochius dargelegt hatte, kam er auf die schwierige Archivlage zu sprechen – in den Feuersbrünsten des 30-jährigen Krieges seien viele Dokumente vernichtet worden. Deswegen konnte à Porta manchen Anfragen nicht nachkommen, was er allerdings sehr bedauerte. Doch er versicherte seine weitere Hilfsbereitschaft – «nihil penes me esse, quod non ad nutum tuum, tuis usibus servire iubeam.»⁴⁴ à Porta kannte es selbst sehr wohl, wie froh man bei der Abfassung eines so monumentalen Werkes um die Hilfestellungen anderer ist; endlich erbat er von Gott für Eichhorn eine «unermüdliche Leidenschaft» zur Vollendung dieses Werkes.⁴⁵

à Porta und Eichhorn – zwei Pfarrer, zwei Konfessionen, zwei Werke, aber *ein* Bestreben: in unermüdlichem Fleiss, Material zu sammeln und die Archive zu durchforsten, um die Geschichte der Kirche in ihrer wahren Entstehung aus der Finsternis ans Licht zu führen.⁴⁶ Die andere Konfession von Eichhorn war für à Porta geradezu unbedeutend im Angesicht der Tatsache, dass Eichhorns Herz für dieselbe Leidenschaft schlug. Nur auf diesem Hintergrund ist die tiefe Herzlichkeit, die aus den Zeilen à Portas spricht, zu verstehen.

3.2. *Rosius à Porta und Canonicus Jacob Balletta*

Auch nachdem seine *Historia* längst gedruckt war, mühte sich à Porta immer noch darum, dass «haec illave Historiae lacuma expleri»⁴⁷; und so suchte er

S. 145; à Porta an J. A. à Porta, 5. April 1789, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 92; à Porta an A. R. à Porta, 15. März 1784, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 60 (vgl. auch daselbst: S. 69); Richard Feller und Edgar Bonjour, *Geschichtsschreibung der Schweiz*, Bd. 2, Basel/Stuttgart 1962, 579).

⁴² Vgl. zu St. Nicolai: Erwin Poeschel, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden*, Bd. III: Imboden, Domleschg, Heinzenberg, Oberhalbstein, Engadin, Basel 1940, 396–398; [Romedì Arquint], *Ospiz Chapella*, Zernez 1993.

⁴³ Vgl. zu St. Jakob: Florian Hitz, *Die Prämonstratenserklöster Churwalden und St. Jakob im Prättigau*, Chur 1992.

⁴⁴ «... nichts ist bei mir, was ich nicht anbehole, deiner Zustimmung, ja deiner Nützlichkeit zu dienen» (à Porta an Eichhorn, *ibid.*).

⁴⁵ Wörtlich: «... sanitatem firmam, patientiam indefessam, ad perficiendum praeclarum quod moliris opus abs Jehova apprecor.» (à Porta an Eichhorn, *ibid.*).

⁴⁶ Das aufklärerische Grundmotiv kann wohl kaum überlesen werden. Betreffend dem gesamten Quellenmaterial ist besonders hinzuweisen auf den heute äusserst wertvollen *Codex probationum ad Episcopatum Curiensem ex Praeceptis Documentis omnibus ferme ineditis collectus* in Eichhorn's *Episcopatus curiensis*, der Urkunden von 670 bis 1787 auf knapp 200 Seiten umfasst.

⁴⁷ «... dieses oder jenes ‹Loch› der *Historia* ausgefüllt werde» (à Porta an Balletta, 6. März 1786, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 83).

bis an sein Lebensende⁴⁸ Dokumente, Abschriften und Manuskripte aus den Bündner Archiven, besonders aus denen, die ihm bis anhin verschlossen geblieben sind. Auf diesem Hintergrund ist auch der hier behandelte Briefwechsel zwischen Rosius à Porta und Jakob Balletta zu verstehen. à Porta hatte wohl von Eichhorn erfahren, dass demselben der Zugang zum Churer Archiv gestattet würde; und so startete er einen neuen Anlauf, an solche Dokumente heranzukommen.

Gleich zu Beginn seines ersten Briefes wies à Porta darauf hin, dass Dionysius Brunett (1765–1833), der Sohn von Jak. Brunett (1707–1795), Pfr. von Waltensburg, bei à Porta in der Schule sei⁴⁹ und ihm die Kunde von der besonderen Gelehrsamkeit des benachbarten Canonicus Jakob Balletta (1756–1814) in Brigels überbracht hätte.⁵⁰ Derselbe, gebürtig von Brigels, hatte zum Dr. theol. promoviert und war seit 1783 Pfarrer in seiner Heimatgemeinde. In den 90-er Jahren veröffentlichte er verschiedene Andachtsbücher, unter anderem das *Cudisch de oraziun per cummina gliant*.⁵¹ Im Jahre 1810 wurde er schliesslich noch Domprobst zu Chur, als Nachfolger von J. A. Orsi von Reichenburg.⁵² Graf Johann von Salis (1776–1855), ein Konvertit und Verfechter der alten Ordnung,⁵³ schrieb über Pfr. Balletta folgende Qualifikation: «Canonicus Balletta Pfarrer: Bruder des Lieutenant zu Brigels: sehr gut denkend und rechtschaffen.»⁵⁴

Von einer solchen Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit zu hören, war für à Porta genug Anlass, an Balletta zu schreiben. Ueberzeugt, dass derselbe ein Freund und Gönner der Wissenschaften sei, hoffte er, dass Balletta ihm für seine Arbeit nützliche Dokumente, die im benachbarten Kloster Disentis und im berühmten Churer Episcopat verborgen liegen, besorge – «ad quae cui quam tibi facilius aditus, ea quis melius excutere ac cognoscere nove-

⁴⁸ So wollte er ja noch im Jahre 1803 seinen 4. Teil der *Historia Reformationis* drucken lassen (vgl. à Porta an N. N., s.d. [1803], StAGR: B 1500, nr. 94).

⁴⁹ à Porta hielt bei sich zuhause eine Privatschule mit etwa einem Dutzend Schüler, welche er in klassischen Sprachen, in Geschichte und Realwissenschaften, endlich in Theologie und Philosophie (nach der Methode Wolff) unterrichtete (vgl. dazu genaueres im Kapitel *Rosius à Porta im Rahmen des Bündnerischen Bildungsstrebens* meiner Dissertation (noch in Bearbeitung)).

⁵⁰ Vgl. à Porta an Balletta, *ibid*.

⁵¹ Weitere Veröffentlichungen vgl. *Bibliografia Retorumantscha (1552–1984)*, Chur 1986, Nrr. 292–297, 1515.

⁵² Zu Balletta: vgl. Christian Modest *Tuor*, Reihenfolge der residierenden Domherren in Chur, in: 21. JHGG 1904, 24; Simonet 32; Adrian *Dähler*, *Εγχειρίδιον* 2000 curiensium sacerdotum, Zürich 1999–2000, 98. 205. 315; HBLS I/548; Otto P. *Clavaderscher* und Werner *Kundert*, Das Bistum Chur, in: *Helvetia sacra*, Bd. I/1, Bern 1972, 544.

⁵³ Zu Graf Johann von Salis-Soglio: vgl. Christina *Maranta Tschümperlin*, Graf Johann von Salis-Soglio und der konservative Umsturzversuch 1813/14. Studie zur Rezeptionsgeschichte und zum Korrespondentennetz, in: 129. JHGG (1999), 119–214.

⁵⁴ StAGR: B 728/7, nr. 1.

rit?»⁵⁵ Eichhorn's Anfrage um helfende Hinweise dürfte à Porta wohl dazu ermutigt haben, seinerseits auch einen Priester in Bünden um Hilfe anzufragen. Neben den Fragen nach Archivalien bat er Balletta noch um die *Relazione* des Ranuccio Scotti,⁵⁶ die er seit längerem suche – auch von derselben Schrift erhoffte er sich einen Nutzen.

Abschliessend bat à Porta Balletta um Durchsicht eines Kataloges der romanischen im Grauen Bund herausgegebenen Bücher, welchen à Porta zusammengestellt hatte. Er wollte zu späterer Zeit über die romanische Sprache eine Dissertatio herausgeben.⁵⁷

Alle diese Anfragen bewegen sich auf einer Sachebene, die vornehmlich an der gegenseitigen Dienstbarkeit und dem gegenseitigen Respekt orientiert ist – à Porta hätte diese Anfragen ebensogut an J. Leu oder an Insp. J. J. Simmler in Zürich stellen können, wenn sie diesbezüglich die geeigneten Fachpersonen gewesen wären, resp. wenn ihnen der Zugang zu den Archiven gewährt gewesen wäre. Die konfessionelle Zugehörigkeit war nur insofern von Bedeutung, dass Zeugen und Dokumente beider Konfessionen herangezogen werden mussten, um die Ereignisse möglichst unparteiisch⁵⁸ darzustellen.

⁵⁵ «... welchem als dir ist der Zugang zu diesen leichter, wer würde besser kennen, dies zu vertfertigen und auszukundschaften?» (à Porta an Balletta, *ibid.*). Der Zugang zu diesen beiden Archiven war à Porta ja bekanntlich verwehrt geblieben (vgl. oben Briefwechsel à Portas mit Eichhorn; zudem: P. Planta an Joh. Leu, 9. Okt. 1767, ZBZ: Msc. L 514, S. 2113f.). Als Aebte walteten zu dieser Zeit: Columbanus Sozzi (1764–1785) und Laurentius Cathomen (1785–1801) im Amt, in Chur walteten die Bischöfe Johann Anton von Federspiel (1755–1777) und Dionys von Rost (1777–1794). – Der Abt von Disentis verweigerte à Porta nicht nur den Zugang, sondern hatte sogar eine Widerlegung der *Historia* veranlasst, besonders im Zusammenhang mit à Portas «Darstellung» der S. Maria die Gallivaggio (vgl. dazu unten). Nach Zürich meldete à Porta, dass das Corpus Catholicum ihm Nicht-Redlichkeit vorwerfe, «si tamen cum candore abusus Cleri & Ecclesiae ante Reformationem notavi» (à Porta an J. C. Hess, 24. April 1773, ZBZ: S 195, nr. 97).

⁵⁶ Vgl. Ranuccio Scotti, *Helvetia sacra. Relatione de Vescovati, abbatie & altre dignità subordinate alla Nuntiatura Helvetica*, Macerata 1642. R. Scotti von Piacenza († 1666) war von 1626–1650 Bischof von Borgo San Donnino, gleichzeitig von 1630–1639 Nuntius des apostolischen Stuhls in der Schweiz; während dieser Zeit schrieb er auch die Werke *Helvetia profana* und *Helvetia sacra* (vgl. Haller, Bibliothek, Bd. 1, Bern 1785, 129–132).

⁵⁷ Vgl. dazu: Registratura librorum lingua Romanica Foederis Grisei editorum..., StAGR: A Sp III/11a, VI.B.3; vgl. auch: à Porta an J. C. Faesio, 30. März 1796, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 164; à Porta an J. A. à Porta, 1. Dez. 1788, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 88.

⁵⁸ Ob es allerdings überhaupt möglich ist, Geschichte unparteiisch, ja neutral darzustellen, ist bis heute umstritten. Man erinnere sich an die Worte H. L. Lehmann's: «... [Ich halte] es übrigens für moralisch unmöglich, eine ganz unpartheyische Geschichte zu schreiben.» (Lehmann, Anmerkungen 146). Auch Johann Martin Chladenius (1710–1759) schrieb darüber: «Es sei nemlich bey einer Erzählung nicht zu vermeiden, dass jeder die Geschichte nach seinem Sehепunctt ansehe; und sie also auch nach demselben erzehle ... Eine unpartheyische Erzählung kan also auch nicht so viel heissen, als eine Sache ohne alle Sehепunctte erzehlen, denn das ist einmahl nicht möglich.» (Johann Martin Chladenius. Allgemeine Geschichtswissenschaft, Leipzig 1752, S. 150–151).

Um dem Anspruch der Unparteilichkeit zu genügen, wurde à Porta, abgesehen von seinem theologischen Hintergrund, noch zusätzlich zu konfessioneller Toleranz angeleitet.

Die Antwort Ballettas vom 21. Juni war sichtlich freundlich und keineswegs abweisend – damit hatte es sich aber auch. Balletta schrieb, dass «*officia parochialia, et adversa valetudo non permissurunt ... , archivum Monasterii Disertinensi perscrutari.*»⁵⁹ Er versicherte zwar, dass er, wenn günstigere Umstände eintreten würden, sich der Angelegenheit annehme; obwohl er aber noch bis im Jahre 1800 in Brigels als Pfarrer amtierte, obwohl er zu Chur gute Beziehungen gehabt haben muss (denn sonst wäre er kaum Domprobst geworden),⁶⁰ übersandte er auch zu späterer Zeit nie etwas aus den Archiven an à Porta.⁶¹ Balletta wollte auch von R. Scotti nichts gefunden haben, und zum rom. Bücherverzeichnis des Grauen Bundes von à Porta äusserte er sich gar mit keinem Worte.

Dennoch schrieb er abschliessend: «*Doleo, quod perhumanae petitioni satisfacere non possim*»⁶² – ist es pure Höflichkeit Ballettas oder eine ernstgemeinte Bitte um Nachsicht? Wir wissen es nicht – unzweifelbar bleibt aber, dass sowohl Disentis als auch das Churer Episcopat resp. das ganze Corpus Catholicum dem Kirchenhistoriker à Porta keineswegs wohlgesonnen waren, weil er – wie auch katholische, von der Aufklärung beeinflusste Gelehrte und Geistliche⁶³ – die Nichthistorizität verschiedener Heiligen- und Marienlegenden aufdeckte. Und unzweifelbar ist auch, dass Balletta mit Sicherheit zu einem nicht unbedeutenden Teil unter dem Einfluss sowohl Churs wie auch Disentis' gestanden hat – nicht umsonst ist er später Domprobst geworden. So lassen sich die Hintergründe nur errahnen, warum Balletta sich der Sache

⁵⁹ «... die Pfarrerdienste und die feindliche Gesundheit es nicht zugelassen haben, das Archiv des Klosters Disentis genau zu durchforsten.» (Balletta an à Porta, 21. Juni 1786, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 85).

⁶⁰ ... und ihm daher auch der Zugang zu den Archiven offengestanden haben mag!

⁶¹ Wenn auch ein allfälliger Brief von Balletta verloren gegangen wäre (was allerdings kaum anzunehmen ist, da à Porta zu dieser Zeit alle für seine historische Arbeit wichtigeren Briefe nochmals transskribierte (vgl. Brieftranscriptionen von P. D. R. à Porta, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15)), so wäre es äusserst auffallend, dass im ganzen Nachlass von à Porta nirgends auch nur eine Abschrift aus dem Archiv des Klosters Disentis noch aus dem Archiv des churischen Episcopats vorliegt.

⁶² «Ich leide Schmerz, dass ich der sehr humanen Forderung nicht Genugtuung leisten kann...» (Balletta an à Porta, *ibid.*).

⁶³ vgl. Richard *van Düllmen*, *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit. Religion, Magie, Aufklärung*, München²1999, 217. Der durch die Aufklärung beeinflusste Benediktiner Placidus a Spescha aus Disentis, gleichfalls ein Vorkämpfer für konfessionelle Toleranz, brach auch mit verschiedenen Heiligenlegenden (vgl. Iso *Müller*, Placidus Spescha und die Aufklärung, in: *Der Geschichtsfreund*, 138. Band 1985, 189–194; *ders.*, Placidus Spescha und die Aufklärung, in: *Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens* 84 (1973), 112–15; *Sprecher* 420f. 664; *Pfister*, *Kirchengeschichte* 56 ff.).

nie mehr annahm; gesichert scheint aber zu sein, dass à Portas Anfrage einem grundehrlichen und integren Anliegen entsprang, um auf möglichst unparteiische Weise, die Geschichte der Bündner Kirche darzustellen. Dies konnte nur geschehen unter Beiziehung von Beratung und Literatur von katholischer Seite – konfessionelle Toleranz war dafür die mindeste Voraussetzung.

3.3. *Rosius à Porta und Canonicus Joseph Anton à Porta*

Durch Johannes Janett, früher Pfarrer zu Ilanz, jetzt zu Bondo, hat à Porta von der Gelehrsamkeit seines Namensvetters Joseph Anton à Porta († nach 1787) von Tavetsch erfahren. Derselbe hatte, nach dem Studium in Dillingen (seit 1759), verschiedene Pfarreien im Grauen Bund besetzt und amtierte seit 1787 in Domat/Ems.⁶⁴ à Porta erhoffte sich, nachdem er bei J. Balletta in Brigels erfolglos gewesen war, einige Hilfeleistungen von dem Namensvetter J. A. à Porta, besonders betreffend seiner geplanten *Dissertatio* über die «rätische» Sprache und dem damit verbundenen Katalog über die im Grauen Bund herausgegebenen romanischen Bücher.⁶⁵ Bis anhin fehlte über die Entstehung dieser Sprache eine Untersuchung; da aber à Porta selbst sich im Oberländer Idiom und dessen sprachgeschichtlicher Entstehung wenig kompetent glaubte, bat er um Informationen diesbezüglich und um eine Durchsicht resp. Ergänzung des übersandten Verzeichnisses (Registratura), damit die Erinnerung an die Anfänge dieser Sprache bewahrt werden kann.⁶⁶

Bis jetzt noch hätte ihm ein Freund gefehlt, der die katholischen Bücher kannte, und «*quispiam liberali eruditione praeditus, ac a vulgi praejuditiis vacuus...*»⁶⁷ In J. A. à Porta erhoffte er sich nun einen solchen – den bereits im voraus schuldenden Dank versprach à Porta bei einem allfälligen Druck der *Dissertatio* gutzumachen, und als Geschenk legte er sein in Como soeben erschienenenes *Compendio della storia della Rezia si civile, che ecclesiastica* (1787) bei.

J. A. à Porta erhielt den Brief à Portas erst im März, freute sich aber über die Anfrage sehr, «*quamvis enim nulla nos sanguinis propinquitat conjungat.*»⁶⁸ Zuerst kam er auf das von à Porta übersandte *Compendio della storia della Rezia* zu sprechen. Obwohl es von ausserordentlicher Bildung zeuge,

⁶⁴ Vgl. Johann Jacob Simonet, Die katholischen Weltgeistlichen Graubündens, Sonderdruck aus: JHGG 1919–21, 53.

⁶⁵ Vgl. Registratura, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.3; vgl. oben.

⁶⁶ Vgl. à Porta an J. A. à Porta, 4. Dez. 1788, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 89.

⁶⁷ «... der begabt mit einer *freiheitlichen* Erziehung, und *leer von allen Vorurteilen* [war].» (à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*). Mit diesen Worten sprach à Porta implizit die Frage der Toleranz gegenüber andern Konfessionen an – offenbar hatte er noch keinen katholischen Kollegen gefunden, der ihm dann auch behilflich sein wollte.

⁶⁸ «... obwohl uns keine Verwandtschaft des Blutes verbindet...» (J. A. à Porta an à Porta, s.d. [März 1789], StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 90).

könne er sich nicht in allen Dingen damit einverstanden erklären, bemerkte der Namensvetter. Hauptkritikpunkt war die Bedeutung, die à Porta einerseits einem Scheuchzer⁶⁹ und einem Hottinger⁷⁰ zumass, andererseits aber Autoren vernachlässigte, die „tuis Sprechero & Hottingero longe antiquitatores“⁷¹ waren. In Wahrheit ging es aber darum, dass à Porta dem hlg. Luzius erstens die Königswürde abgesprochen, ja ihn zum Eremiten gemacht, und zweitens ihn ins 7. Jahrhundert versetzt hatte.⁷² J. A. à Porta fragte darum à Porta: «... quid sentis de Rege Regum?»⁷³ J. A. à Porta hatte das Gefühl, dass Rosius à Porta in seiner (historischen) Arbeit der *ratio* zuviel Bedeutung beimesse, und fragte ihn darum weiter: «... si haec sufficiat ratio ad demendam Martÿribus laureolam, quis cum Augustino vocare ausit amplius Christum caput Martÿrum?»⁷⁴ Damit traf J. A. à Porta ins Schwarze: Rosius à Porta trennte nicht mehr zwischen heiliger und profaner Geschichte – das wird allein schon am Titel des *Compendio della storia della Rezia si civile, che ecclesiastica* deutlich – Kriterium war für ihn nicht die Frage der Ueberlieferung und der Glaubensgehalte, sondern die Frage nach den wahren historischen

⁶⁹ J. J. Scheuchzer (1677–1733) hatte zwar viele historische Studien betrieben und unzählige Urkunden gesammelt, jedoch in diesem Bereich sehr wenig veröffentlicht. Neben seiner *Historia politicae reformationis circa pacta senatus & populi tigurini fundamentalia* (Zürich 1713) war vor allem seine Anleitung zum Urkundenlesen bedeutsam (vgl. Alphabeti ex Diplomatibus Codicibus Thuricensibus specimen, Zürich 1730).

⁷⁰ J. H. Hottinger (1620–1667) gilt als der gelehrteste Mann der Eidgenossenschaft des 17. Jahrhunderts. Bahnbrechend war vor allem seine *Historia ecclesiastica novi testamenti* (9 Bände, Zürich 1651–67), die bei den Anfängen des Christentums anfang und bis in seine Zeit hinauf reichte; dieselbe hatte er zudem mit einem starken protestantischen Akzent versehen. Wichtig für die methodische Kirchengeschichtsschreibung war zudem vor allem sein *Methodus legendi historias helveticas* (Zürich 1654).

⁷¹ «... die weit älter als dein Sprecher und dein Hottinger» (J.A. à Porta an à Porta, *ibid.*).

⁷² Vgl. Petrus Dominicus Rosius à Porta, *Compendio della storia della Rezia*, [Como] 1787, 50ff.; *ders.*, *Historia Reformationis*, Bd. I/1, Chur 1771, 23ff. Mit dieser Frage beschäftigte man sich noch im 20. Jahrhundert intensivst: vgl. Vigil Berther, Iso Müller und Erwin Poeschel in: ZSKG 32 (1938), 20–38. 101–124; BM 1938, 289ff. 341ff.; BM 1939, 197ff. 286ff. 370ff. Unterdessen ist es allgemein anerkannt, dass Luzius im 6. Jahrhundert gelebt hat, wahrscheinlich als Eremit auf der St. Luzisteig. Wohl weil er gegen die Kulte der Bauern gepredigt hatte, wurde er verjagt und kam so nach Chur und starb daselbst unrühmlich als Confessor (vgl. Hans-Dietrich Altendorf, Referat: Anfänge des Christentums in Chur mit einem Blick auf ganz Rätien, Chur 2000; Clavadetscher und Kundert 467; Michael Dürst, *Geschichte der Kirche im Bistum Chur 1: Von den Anfängen bis zum Vertrag von Verdun (843)*, Strassburg 2001, 24f.).

Zur Vita S Lucii vgl. Iso Müller, Die karolingische Luciusvita, in: 85. JHGG 1955, 1–51; *ders.*, Zur karolingischen Hagiographie. Kritik der Luciusvita, in: SBAG 14 (1956), 5–28; Albert Gasser, Die Lucius-Vita. Das älteste grössere Zeugnis christlichen Glaubens in Rätien, Disentis 1984.

⁷³ «... was denkst du wohl über den König der Könige?» (J.A. à Porta an à Porta, *ibid.*, S. 90).

⁷⁴ «... wenn diese ratio genügen würde, um den Kranz der Märtyrer wegzunehmen, wer wagt es wohl künftighin noch, mit Augustin Christus als das höhere Haupt der Märtyrer anzuerkennen?» (J.A. à Porta an à Porta, *ibid.*, S. 91).

Begebenheiten, die sich mit Quellen belegen lassen. Damit ist à Porta ein Kind seiner Zeit, steht also in der Strömung des späten Humanismus und besonders der Aufklärung.⁷⁵ Dieses neue Verständnis von Geschichte (und die damit verbundene Ergründung der (Welt-) Geschichte) basierte wesentlich auf der vorbehaltlosen Anwendung der Vernunft (ratio); diese hatte ebenge-
rade in der Aufklärung universellen Charakter angenommen.⁷⁶

Eine solche «Ueberbetonung» der Vernunft schien J. A. à Porta hinderlich für die Darstellung der «wahren» Begebenheiten in der *Historia ecclesiastica*, der hlg. Geschichte, und er kritisierte deswegen à Portas weitgehende Anwendung der Vernunft in historisch-kirchlichen Fragen.

Nach einigen Ausführungen über das Zölibat⁷⁷ versicherte J. A. à Porta, dass er noch viel mehr zu schreiben hätte, die Zeit es ihm aber nicht zulassen würde. Trotz der Kritik an à Portas *Compendio* hoffe er aber, der Güte und Freundschaft à Portas vertrauen zu können;⁷⁸ hinter seinen Worten stünde auch kein Argwohn, sondern vielmehr möchte er als «amicus amico in aurem susurrare.»⁷⁹ Diese Wohlgesinnung seinerseits unterstrich er damit, dass er die Registratura à Portas kontrolliert hatte und im Brief bemerkte, dass «plerosque, qui in nostro idiomate libri a Catholicis sunt editi, a te iam esse recensitos»⁸⁰ – das fehlende fügte er bei⁸¹ und verblieb als *devotissimum servum*.

à Porta erhielt den Brief Anfang April, welcher ihn wegen J. A. à Portas Gelehrsamkeit und Wohlwollen «erquickte». An den Anfang seiner Antwort stellte er einige familiengeschichtliche Ueberlegungen, vor allem auch über den Ursprung des Rosius.⁸²

⁷⁵ Vgl. Muhlack 90ff. 276 ff.; Bernd Hägglund, *Geschichte der Theologie. Ein Abriss*, München 21990, 269.

⁷⁶ Vgl. Muhlack 118f. 278 ff. Damit ist natürlich das Problem von «Vernunft und Offenbarung» angesprochen. In der Aufklärung wird die Forderung der Unterwerfung der Vernunft unter die Offenbarung ersetzt durch den Glauben an eine vollkommene Harmonie zwischen den rationalen Prinzipien und der Offenbarung (vgl. Hägglund 264). In der Vernunft wurde also die beste Stütze für die offenbarte Religion erkannt. In der späteren Aufklärung kommt schliesslich die Vernunft über die Offenbarung zu stehen. Zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in der Aufklärung vgl. Wolfgang Gericke, *Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Berlin 1989, 23–31.

⁷⁷ J. A. à Porta wehrt sich vor allem dagegen, dass das Zölibat erst auf der Fastensynode 1074 eingeführt worden sein soll (vgl. à Porta, *Compendio* 126ff.).

⁷⁸ Wörtlich: «... in tua prudentia, bonitate, imo & amicitia confidere» (J.A. à Porta an à Porta, *ibid.*).

⁷⁹ «... Freund dem Freunde ins Ohr flüstern» (J.A. à Porta an à Porta, *ibid.*).

⁸⁰ «... die meisten Bücher, welche in unserem Idiom herausgegeben worden sind, von dir schon recensiert worden sind» (J.A. à Porta an à Porta, *ibid.*).

⁸¹ So hat die Handschrift StAGR: A Sp III/11a, VI.B.3 (Registratura...) mehrfach Einträge von anderer Hand – diese stammen von J. A. à Porta.

⁸² Vgl. à Porta an J. A. à Porta, 5. April 1789, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 92; vgl. dazu auch Johannes Stumpf, *Gemeiner loblicher Eydnoschafft Stetten, Landen und Völckeren Chronick* wirdiger thaaten beschreybung, Zürich 1548, Bd. X, 300a.

Dann kam er auf den Inhalt des Briefes zu sprechen und nahm zu den angesprochenen Punkten ausführlich Stellung, da «er schlecht Uneinigkeit ertragen könne»⁸³ – er war also um ein gutes Verhältnis besonders bemüht. Grundsätzlich betonte er, dass er beim Verfassen seiner *Historia* immer von der Sorge um die Wahrheit («cura veritatis») geleitet gewesen sei; damit aber nicht etwas «zweifelhaftes und verfinstertes für sicher und zuverlässig» festgesetzt würde, hätte er den Geist hinzufügen müssen («animum adducere»⁸⁴). Schliesslich berief er sich auf die Quellenkritik der Mauriner (in der Nachfolge von Mabillon), welche er auch bei der Erforschung des hlg. Luzius angewendet hätte.⁸⁵ à Porta legte deswegen die konsultierten Quellen dem Briefe bei,⁸⁶ damit sein Namensvetter sie prüfe; und er fügte hinzu: «... si Lucium nostrum mihi Regem monstraveris, magnus mihi sane eris Apollo. Quid alii post Bedam adiunxerint dignum attentione non est.»⁸⁷ Zudem bemerkte er, dass es schon seltsam wäre, wenn Lucius einen grossen Teil seines Königreiches bekehrt hätte, dennoch aber keiner der Schriftsteller jener Zeit (im Übergang vom 2. zum 3. Jahrhundert) dies irgendwie erwähnt hätte.⁸⁸ So forderte à Porta seinen Namensvetter auf, endlich die Lügen, Fabeln und fiktiven Mirakel in den Leben der Heiligen kritisch zu prüfen, wie es schon viele katholische Historiker gefordert hatten, namentlich Bayle und Muratorius.⁸⁹ Es

⁸³ Wörtlich: «... cuiuspiam dissensum aegré feram» (à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*, S. 93).

⁸⁴ à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*

⁸⁵ Vgl. à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*, S. 94. Zu à Porta und Mabillon vgl. oben Anm. 41.

⁸⁶ Vgl. die Hinweise am Schluss des Briefes (S. 100).

⁸⁷ «... wenn du mir unsern Luzius als König (auf-)gezeigt haben wirst, wirst du für mich allerdings der grosse Apollo sein. Was andere nach Beda hinzugefügt haben, ist der Aufmerksamkeit nicht würdig.» (à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*). Bereits in seiner *Historia Reformationis* nimmt à Porta ausdrücklich auf Beda Venerabilis (†735), resp. auf dessen *Historia Ecclesiastica* Bezug (*Historia Reformationis*, Bd. I/1, 25). In seiner *Historia Ecclesiastica* erwähnt Beda, dass Papst Eleutherus (174–189) einem König Lucius in Britannien einen Brief geschrieben haben soll, um ihn für das Christentum zu gewinnen («... misit ad eum Lucius Britanniarum rex epistolam ...», Lib. I, Cap. IV). Diese Aussage Bedas (die sich an das *Liber Pontificalis* aus dem 6. Jahrhundert anschliesst) ist letztendlich auch der Ausgangspunkt der Legende vom britannischen König Lucius in der Vita S. Lucii. Beda redet hier nämlich von Lucius Abgar IX. (179–216), König von *Britio Edessenorum* (Edessa, türk. Urfa, nördl. Mesopotamien), woselbst das Christentum seit der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts gesichert ist. Der Hagiograph der Vita S. Lucii identifizierte nun diesen *rex Britanniarum* mit dem Churer Lucius, und schuf damit die Legende vom britannischen König Lucius. Deswegen schreibt à Porta, dass alles nach Beda der Beachtung nicht wert ist. Dieses kleine Exempel zeigt, wie gelehrt à Porta war und wie sehr er durch die Quellenkritik der Mauriner beeinflusst war (vgl. auch: Müller, *Luciusvita* 34; ders., *Kritik* 12–13).

⁸⁸ Obwohl die Apologeten sonst sehr oft sogar Unbedeutendes aufgeschrieben hätten (vgl. à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*, S. 100).

⁸⁹ L. Muratorius (1672–1750) war lange Zeit Bibliothekar und Staatsarchivar in Modena. Er sicherte der historischen Kritik ihr Recht in Theologie und Urkundenforschung, und er protestierte zudem nachdrücklich gegen Auswüchse des Heiligen- und Reliquienkultes. P. Bayle (1647–1706) wurde vor allem bekannt als Verfasser des *Dictionnaire historique et critique*

ging also à Porta letztendlich nicht darum, die *S. Lucii pietatem* kleinzupreisen, sondern um die Darstellung der wirklichen historischen Begebenheiten. Gerade darum würde sich à Porta besonders freuen, wenn bald die Historia der Diözese Chur von Ambrosius Eichhorn herauskommen würde.

Im Zusammenhang mit den Ausführungen über den hlg. Luzius machte à Porta aufmerksam auf die ursprünghche Bedeutung von Zeuge (*μαρτύς*); dieser Begriff sei nämlich im Neuen Testament⁹⁰ wie auch noch in den Anfängen des Christentums nicht im Sinne eines Blutzeugen, sondern im Sinne eines Bekenners (*confessor, testis*) gebraucht worden. Erst in späterer Zeit hätte der Bluttod notwendig zum Wesen eines Märtyrers gehört.⁹¹

Besonders dankte à Porta für die Nachführungen seines Namensvetters in der übersandten Registratura.⁹² Diese erwiesene Hilfe war für à Porta besonders wichtig, da viele romanische Bücher des Grauen Bundes (wegen der kleinen Auflage) kaum bekannt waren⁹³ – so suchte er nachwievor einen *libellus* vom Anfang des 17. Jahrhunderts, welcher seiner Erinnerung⁹⁴ nach eine Widerlegung des Katechismus (*Ilg ver saluz da pievel giuvan*) oder der «Glaubenswage» (*Ünna stadera da pasar qual seig la vera cardienscha*) von St. Gabriel war.⁹⁵

Endlich kam à Porta an den Schluss des Briefes, ohne es allerdings zu unterlassen, einige grundsätzliche Bemerkungen zum Verhältnis der Konfessionen untereinander anzuführen. Rhetorisch fragte er seinen Namensvetter: «Annon ex signis tempororum, ex reformationibus passim susceptis, ex tole-

(1695–97), wo er das Vorrecht der Tatsachen vor den Meinungen (besonders auch betreffend dem Wunderglauben) verfiht. à Porta hatte von beiden vieles gelernt.

⁹⁰ à Porta verwies dabei auf Joh. 18, 37; 1. Tim. 6, 13; Apok. 1, 5; 3, 14.

⁹¹ Vgl. Hans-Dietrich Altendorf, Seminar: Ignatius von Antiochien, Universität Zürich WS 93/94; Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Bd. 2: Ecclesia catholica, Berlin/Leipzig 1936, 158 ff. Bereits im Neuen Testament sind allerdings, obwohl *μαρτύς* noch nicht im Sinne von Blutzeuge gebraucht, Anzeichen davon erkennbar (cf. Apok. 6, 9; 17, 6; vgl. auch 1. Clem. 7, 1). Unter Kaiser Trajan erlitt schliesslich auch Ignatius von Antiochien das Martyrium († 113). Aber erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts (Verfolgungen von Lyon und Vienne) gehörte zum wahren Märtyrersein der Bluttod, d. h. dass erst nach dem Erleiden des Todes für Christus das Zeugnis (*μαρτύριον*) vollkommen war, man also ein Märtyrer war (vgl. Lietzmann 160 f.).

⁹² Wörtlich: «Gratias maximas rependo ob auctam notam librorum Romanica dialecto, & ad nostram usque aetatem deductam.» (à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*, S. 98).

⁹³ Zu dieser Tatsache fügte er hinzu: «Ego credo melius fuisse facturos Maiores nostros si scriptione idiomatica abstinuissent, e contra studuissent extramontani introducere germanicae, nostri Cis Alpini italicae linguae usum, melius utriusque commodis fuisse consultum.» (à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*, S. 98 f.).

⁹⁴ à Porta will sich erinnern, dieses Büchlein einmal in den Händen gehalten zu haben. Es ist mir bisher nicht möglich gewesen, dieses Büchlein ausfindig zu machen; in der Bibliografia Retorumantscha fehlt es jedenfalls auch.

⁹⁵ Der Katechismus wurde erstmals im Jahre 1611, die «Glaubenswage» erstmals im Jahre 1625 gedruckt.

rantia, quae passim laudatur, amatur, introducitur, sperare liceat affore tempus, quo deplorandum illud Christianum discidium aliquando tollatur, sic ut uno ore Deus celebretur per Jesum Christum.»⁹⁶ à Porta lehnte also gerade jene christlichen Zerwürfnisse, die in Bünden (besonders während dem 30-jährigen Krieg) stattgefunden hatten, ab: Die Zeit der Erneuerung, die Zeit der gegenseitigen Toleranz – alles Zeichen seiner Zeit⁹⁷ – sei offensichtlich, und letztlich: «*uno ore Deus celebratur per Jesum Christum.*» Damit nahm er implizit Bezug auf J. A. à Portas Frage: «...et quid sentis de Rege Regum?», und machte deutlich, dass auch ein durch die Aufklärungszeit geprägter, also die Vernunft anwendender und tolerant denkender Zeitgenosse an Christus glauben könne, an Christus als dem «Begründer und Vollender des Glaubens»⁹⁸! Gerade der *eine* Christus, an den sowohl Katholiken als auch Protestanten glauben, ist, bei aller Verschiedenheit, Ermöglichungsgrund der konfessionellen Toleranz. Und deswegen galt: «Nunc in Domine vale.»⁹⁹

3.4. Rosius à Porta und Pfarrer Johann Rudolf Schinz

In demselben Jahr wandte sich à Porta in zwei Briefen¹⁰⁰ an Pfr. J. R. Schinz (1745–1790) in Uitikon.¹⁰¹ Bis heute ist es unbekannt, von woher à Porta ihn kannte oder wer denselben an à Porta vermittelt hatte.¹⁰² Aus seinem Brief vom 1. Oktober spricht jedenfalls nicht ein Ton, wie wenn er in diesem Jahr zum ersten Mal mit Schinz kommuniziert hätte.¹⁰³ Schinz seinerseits war in

⁹⁶ «Ob nicht aus den Zeichen der Zeiten, aus den ringsum angenommenen Erneuerungen, aus der *Toleranz*, welche rundum gelobt, geliebt und eingeführt wurde, erlaubt wäre zu hoffen, dass die Zeit anwesend sei, in welcher jenes zu beklagende christliche Zerwürfnis einst aufgehoben wird, so wie mit einem Munde durch Jesus Christus Gott gelobt wird.» (à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*, S. 100). *Reformationibus* meint hier nicht die Reformation, sondern die Erneuerungen in der Aufklärung.

⁹⁷ Vgl. Lk. 12, 54–56.

⁹⁸ Mit diesen Worten äusserte sich à Porta gegenüber dem katholischen Geistlichen G. B. Gritti in Grumello (Italien) (vgl. à Porta an Gritti, ca. 13. Juni 1790, StAGR: A Sp III/11a, VI.B. 15, S. 120).

⁹⁹ «Nun lebe wohl im Herrn.» (à Porta an J. A. à Porta, *ibid.*, S. 100).

¹⁰⁰ Von dem ersten Brief haben wir nur Kenntnis aus dem zweiten, welchen er am 1. Oktober 1789 (StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 101–103) schrieb.

¹⁰¹ Zu Schinz: vgl. Wernle, *Protestantismus*, Bd. 2, 368 f. 432 f.; Johann Konrad *Nüscheler*, Denkmal auf Hs.Rud. Schinz, Zürich 1791; verschiedentlich im Zürcher Taschenbuch zwischen 1892–1919; mehrfach in: Ulrich *Imhof* und François *de Capitani*, *Die Helvetische Gesellschaft. Spätaufklärung und Vorrevolution in der Schweiz*, 2 Bände, Frauenfeld 1983.

¹⁰² Vielleicht wurde Schinz, als Mitglied der Helvetischen Gesellschaft, durch andere Mitglieder der Gesellschaft an à Porta vermittelt: à Porta hatte mit noch drei Mitgliedern Kontakt, nämlich mit Pfr. Johann Rudolf Ulrich, Zürich, mit Prof. Johann Kaspar Fäsi, Zürich und mit Minister Ulysses von Salis-Marschlins.

¹⁰³ Das wird besonders deutlich im Vergleich mit den oben besprochenen Briefen an J. A. à Porta und an J. Balletta, welchen beiden à Porta erstmals schrieb: Am Anfang des Briefes kam er vorerst auf die Gelehrsamkeit des Adressaten, von welcher er über einen Bekannten gehört

der alten Eidgenossenschaft kein unbekannter Mann, besonders wegen seinem selbstlosen Einsatz zur Förderung aufklärerischen Gedankengutes: Er war ein weitherumbekannter Förderer der Landwirtschaft, engagierte sich als Publizist in verschiedenen Periodica und war vor allem Angehöriger der Helvetischen Gesellschaft, welche ja bezeichnenderweise ein Sammelbecken der Interkonfessionalität war.¹⁰⁴ Bekanntlich gehörte auch der Zürcher Johann Kaspar Lavater der Helvetischen Gesellschaft an und war in derselben ein Vorkämpfer für religiöse Toleranz;¹⁰⁵ lange allerdings blieb er noch ein Rufer in der Wüste, bis dass – durch das Toleranzpatent von Kaiser Joseph II. (1781) ausgelöst – im Jahre 1782 endlich eine Versammlung der Helvetischen Gesellschaft unter dem Zeichen der Toleranzfrage stand.¹⁰⁶ Auf diesem Hintergrund erstaunt es kaum, dass à Porta mit Schinz, einem Angehörigen der Helvetischen Gesellschaft, Kontakt aufnahm.

Am 1. Oktober 1789 wandte er sich also erneut an J. R. Schinz, mit der Uebermachung einiger Collectanea, das Bergell betreffend. Verschiedenes, das er beilegen wollte, konnte er allerdings noch nicht übersenden, weil ihm die Zeit, das «Archiv der Landschaft» (des Bergells) zu besuchen, noch gefehlt hatte – wesentlich auch darum, da er zur Zeit mit häufigen Anständen wegen dem Aufenthalt der Reformierten in den Untertanenlanden konfrontiert wäre, wovon er auch gleich zu Beginn des Briefes berichtete. Bis zum Extraordinari-Kongress vom 5. November bliebe er «zwischen Furcht und Hoffnung, und zwahren ... das es zuletzt eine Deputation nach Mailand gehen müsse, Leges zu empfangen.»¹⁰⁷

Betreffend der Situation in Chiavenna übermachte à Porta noch 2 gedruckte «Piecen», das eine ist ein Schreiben von Giov. Krieger an die Deputierten des Veltlins und der Kriminalgerichtsbarkeit in Chiavenna, betreffend den Anständen mit den Untertanenlanden;¹⁰⁸ das andere eine im Jahre 1782 erschienene anonyme Streitschrift gegen à Portas «Darstellung» der Erscheinung der S. Maria di Gallivaggio in seiner *Historia Reformationis*.¹⁰⁹ Zu letz-

hatte, zu sprechen. Dieser Hinweis fehlte bei Schinz (obwohl es auch einiges von dessen Gelehrsamkeit zu berichten gegeben hätte).

¹⁰⁴ Vgl. Pfister, Kirchengeschichte 73–75; Ulrich *Im Hof*, Das Europa der Aufklärung, München 1995, 132 f.; ders., Gesellschaft, Bd. 1, 142–151; vgl. auch das Mitgliederverzeichnis der Helvetischen Gesellschaft (ibid., Bd. 2, 30–34).

¹⁰⁵ Vgl. Lavater's *Loblied auf die Helvetische Eintracht* (Johann Kaspar Lavater, Schweizerlieder III, 1768, 262 f.); vgl. auch: Horst Weigelt, J. K. Lavater, Göttingen 1991, 46 f. 78 f.; Wernle, Protestantismus, Bd. 3, 226. 248.

¹⁰⁶ vgl. Im Hof, Gesellschaft, Bd. 1, 147.

¹⁰⁷ à Porta an Schinz, 1. Okt. 1789, StAGR: A Sp III/11a, VI.B.15, S. 101; vgl. dazu besonders: Bernhard, Emigration, BM 6/1999, 431–433.

¹⁰⁸ Vgl. Giovanni Krieger, Molto Rev^{di} e nobili Signori Deputati di Valtellina, e della civile criminale giurisdizione di Chiavenna, s.d. [1789] et l.

¹⁰⁹ Angespielt wird in der Streitschrift *La prodigiosa apparazione di Maria Vergine in Gallivaccio, Valle Santo Giacomo, Contado di Chiavenna. Difesa dalle imposture di Petro Domenico*

terer Streitschrift und den damit verbundenen Anfeindungen äusserte sich à Porta im Brief an Schinz ausführlicher.

Am 10. Oktober 1492 soll sich in Gallivaggio vor zwei Bauernkindern, während sie beim Kastagnen zusammenlesen waren, eine Erscheinung der hlg. Gottesmutter Maria ereignet haben.¹¹⁰ Nun berichtete auch à Porta in seiner *Historia Reformationis* von einer sogenannten «Erscheinung» der hlg. Maria, allerdings war es eine andere Darstellung als die bis anhin bereits weit herum bekannte Erscheinung in Gallivaggio. In Chiavenna soll – so à Porta – im Jahre 1530 ein Priester gegen die Reformierten und Lutherischen gepredigt haben. In derselben Zeit soll er auch gleichfalls gegenüber einem Mädchen (adolescentula) in Liebe entbrannt sein; da dieses sich ihm aber wiederholt versagt hätte, habe er sich als Himmelskönigin im himmelsblauen Gewande, die schimmernde Krone auf dem Haupte, verkleidet und sei dem Mädchen, welches in der Morgendämmerung zu des Vaters Kühe eilte, erschienen, mit der Botschaft, dass die Ketzer (die Reformierten), unter Anordnung neuer Feiertage, auszurotten seien, und dass das Mädchen dem frommen Messpriester die Wünsche nicht länger unerfüllt lassen solle. Das Mädchen verkündete die Erscheinung Marias und ihre erste Botschaft in der Stadt; gleichzeitig aber behielt sie (wie befohlen) die zweite im Herzen. Als sie schliesslich aber von besagtem Priester schwanger geworden war, verriet sie auch das zweite Geheimnis, um ihre Ehre zu retten. Der betrügerische Messpriester wurde schliesslich nach einem Gericht enthauptet und verbrannt.¹¹¹

Rosio della Porta, *Ministro di Scamff nell'Agredina* (s. l. 1782) auf: à Porta, *Historia*, Bd. I/2, 15–20.

¹¹⁰ Die neueren Arbeiten über die S. Maria di Gallivaggio sind: Guido Scaramellini, *La Madonna di Gallivaggio. Storia e arte*, Gallivaggio 1998; Peppino Cerfoggia, *Il santuario di Gallivaggio*, Chiavenna 1975.

¹¹¹ So in: à Porta, *Historia*, Bd. I/2, 15–20. à Porta stützte sich bei seiner Darstellung auf verschiedene Quellen (Campell, Lavater, Lonicerus, Vedrosius etc.); besonders ist dabei zu verweisen auf: Stumpf 303a. Insp. J. J. Simmler hielt in einer Notiz gleichfalls fest, dass à Portas Darstellung der historischen Tatsache entspreche (vgl. Notizen Simlers in: ZBZ: S 195, nr. 97). Im Jahre 1809 schrieb schliesslich der Jesuit Ignazio Bardea ein *Ragionamento disquisitoriale sull'apparazione di M. V. nel 1492...*, welches sich z. T. an der *Historia Reformationis* orientierte, und 1817 verfasste Heinrich Zschokke die *Geschichte des Freystaats der drey Bünde im hohen Rhätien*, welche sich in dieser Frage nachdrücklich an à Porta anlehnte (S. 131). Gleich urteilte Cesare Cantù in seiner *Storia della città e della diocesi di Como* (1866, S. 214). Giovanni Battista Crollolanza, *Storia del Contado di Chiavenna*, Milano 1867, 202–206, hat schliesslich à Portas Darstellung «eindeutig widerlegt», worauf sich die Historiker bis heute stützen (Pietro Buzzetti, *Le chiese nel territorio dell'antico commune in valle San Giacomo*, Como 1922, 111–124; Documenti Valchiavennaschi: Carteggio Crollolanza ed indice fossati, in: Clavenna 1962, 108; Cerfoggia 24–26. 88–90; Scaramellini 55–57). Tatsache ist aber, dass à Porta in seiner Darstellung mit keinem Wort von der S. Maria di Gallivaggio redet, also von einer anderen Begebenheit erzählt (vgl. unten). Kaum wird er die Erscheinung der hlg. Maria in Gallivaggio ernsthaft in Frage gestellt haben (wenn auch er sie nicht darstellte), denn es wäre schon eher unwahrscheinlich, dass er all die historischen Dokumente – Kar-

Diese Darstellung rief nach Erscheinen der *Historia Reformationis* eine reichhaltige Reaktion hervor: Wie oben schon erwähnt, beklagte sich das Corpus Catholicum am Bundestag 1772 vor der Evang. Session wegen à Portas anzüglichen Aeusserungen gegenüber der Madonna.¹¹² Im Jahre 1773 schrieb in Chur Priester Bernardo Gianotti ein *Criterium et confutatio Fabulae inventae a Ministro Rosio ad reprobendam genuinam apparitionem B. Virginis Matris Dei in loco Gallivaccii*. In demselben Jahr verfasste Giugliemo Cerletti, Pfarrer von Madesimo, allerdings von Abt Columban von Disentis (1764–85) dazu angestiftet, *Informazioni sopra l'apparizione della Beatissima Vergine in Gallivaccio*.¹¹³ Das einzige kleine Werk, das schliesslich aus der Presse ging, war jenes, von à Porta an Schinz übersandte, anonym herausgegebene Büchlein *La prodigiosa apparizione di Maria Vergine in Gallivaccio... Difesa dalle imposture di Pietro Domenico Rosio della Porta* (1782) – allerdings war dieses Werk reichlich polemisch, besonders natürlich gegen à Porta.¹¹⁴ Dennoch wusste à Porta, «dass diese noble Deduction, von vernünftigen ex ipso ordine, missbilliget werde. Denn es sind auch deren nicht wenige, die mich persönlich kennen.»¹¹⁵ Deswegen soll dieselbe auch nur an «Confidente» weitergegeben worden sein – obwohl ja à Porta schon seit 1781 die Pfrund von Castasegna verwaltete, konnte er erst gegen Ende der 80-er Jahre ein Exemplar erhalten (durch einen Freundesdienst aus dem Puschlav) – denn bereits viele andere hätten à Porta (trotz der Klage des Corpus Catholicum) von der «Anklage der Impostur» (Betrügerei)¹¹⁶ freigesprochen. Gegenüber Schinz bekräftigte er erneut, dass seine Darstellung «schon längstens im Stumff selbst» steht, «deme für sein Werk dazumahlen von den Catholicis in der Schweiz selbst eine Honoranz gegeben worden.»¹¹⁷ Erstaunt war er auch, dass seine Darstellung von dem Betrug des Priesters aus dem Jahre 1530 immer noch mit der Erscheinung der Gottesmutter in Gallivaggio im Jahre 1492 identifiziert werde (resp. seine Darstellung als Betrug bezeichnet werde), obwohl er dies schon mehrfach dementiert hatte. So

dinal Antonio Trivulzio schrieb bereits im Jahre 1500: „Exstant plurima documenta authentica hujusmodi apparitionis.“ (vgl. Cerfaglia 89) – nicht kannte.

¹¹² vgl. Evangelische Sessionsprotokolle 1772, SKA: D6, S. 6; Vgl. auch Wernle, Protestantismus, Bd. 2, 385.

¹¹³ Auf diese Widerlegung nahm à Porta in einem Brief an Joh. Casp. Hess Bezug (vgl. à Porta an J. C. Hess, 24. April 1773, ZBZ: S 195, nr. 97).

¹¹⁴ Heute könnte man wegen dieser Schrift wohl leicht eine Ehrverletzungsklage einreichen (vgl. unten).

¹¹⁵ à Porta an Schinz, *ibid*.

¹¹⁶ Auch Scaramellini, der den Irrtum der Identifikation zweier verschiedener Ereignisse nicht genug deutlich macht, benutzt in seinem Buch diesen Ausdruck («... quasi cinque pagine di un'impostura, ...», S. 55).

¹¹⁷ à Porta an Schinz, *ibid.*, S. 102; vgl. Stumpf 303a. Zudem dachte à Porta, dass die im «opere stehenden Allegata» ihn längst rechtfertigen.

wollte der Autor der Streitschrift *La prodigiosa apparazione...* auch wissen, «das Ich diese Apparationem der S. Mariae von Gallivaccio aufgebürdet habe, da Ich doch von derselben *kein Wort nirgends gemeldet.*»¹¹⁸

Vielmehr allerdings, als dass von verschiedenen Seiten seine «Darstellung» kritisiert wurde, tat sich à Porta schwer mit den «schimpflichen und ehrenrührerischen Anzapfungen ... [dieses] Pasquillanten, der weder seinen Namen nennen, noch den Ort des Druks angeben dörrffen»¹¹⁹ – es handelt sich dabei übrigens um den Priester Giuseppe Crottogini, im Jahre 1789 Canonicus an der Kirche San Lorenzo in Chiavenna¹²⁰ – so dass er gerne reagiert hätte. Die Übersendung der Collectanea war für à Porta ein willkommener Anlass, Schinz als einem Mitglied der Helvetischen Gesellschaft, woselbst der Umgang mit der anderen Konfession in diesen Jahren immer mehr gefördert und gefordert wurde, mit der Frage zu konfrontieren, ob er dem Canonicus antworten soll oder nicht – zumal sich ihm diesbezüglich wegen «jetziger obwaltender Schwierigkeiten»¹²¹ im Amt eher Bedenken äusserten.

Man merkt leicht, in welcher recht schwierigen Situation à Porta derzeit steckte – die politische Lage und die persönlichen Anfeindungen à Portas in Chiavenna setzten seiner Arbeit zunehmend mehr zu. Und doch: Er machte sich am Schluss des Briefes noch *Sorgen* um den katholischen Klerus in den Untertanenlanden. In eben diesem Jahr hatte nämlich in Como auf Geheiss der Kaiserlichen Majestät ein neuer Bischof, Giuseppe Bertieri (1789–92), das Amt angetreten¹²² – allerdings «zu Leid fürnehmlich des Cleri in unseren Untertanenlanden» – der «quoad Reformationem gemachte Regulaturen»¹²³ rigoros durchsetzen wolle (keine Dienstmägde (nur Mannsbediente) und eine Kleidung, die längst nicht mehr in der Mode war), weswegen es auch bereits Aufstände vonseiten der Priesterschaft gegeben habe. à Porta seinerseits lehnte eine solche konfessionalistische Rigorosität durchwegs ab, da andere Zeiten angebrochen waren – Zeiten der gegenseitigen Angleichung und der konfessionellen Toleranz.¹²⁴

¹¹⁸ à Porta an Schinz, *ibid.* In der *Historia Reformationis* ist in Wahrheit die S. Maria di Gallivaggio nirgends erwähnt.

¹¹⁹ à Porta an Schinz, *ibid.*

¹²⁰ Vgl. Crollolanza 203–204; Scaramellini 55 f.; Cerfaglia 88. Dieser soll, so à Porta, noch bevor er Priester war, «bei Anlass heimlich verrichteter taufen, ... mit Gesellschaft zu Cleffen, mich in Häusern aufgesucht» haben (à Porta an Schinz, *ibid.*). à Porta kannte den Priester also.

¹²¹ à Porta an Schinz, *ibid.* Damit sind die Anstände mit den Untertanen (wegen dem Aufenthalt der Reformierten) gemeint.

¹²² Zu Bischof Giuseppe Bertieri vgl. Marina Troccoli und Heinz Lienhard, *La diocesi di Como*, in: *Helvetia sacra*, Bd. I/6, Basel 1989, 200, sowie StAGR: B 1500 (a), nr. 24.

¹²³ à Porta an Schinz, *ibid.*, S. 103.

¹²⁴ Bezeichnenderweise hatte Bischof Giuseppe gerade in der Frage des Aufenthaltsrechtes der Reformierten in den Bündnerischen Untertanenlanden eine besonders harte Linie eingenommen, namentlich bei der Mailänder Mediation (von wegen der Anstände in den Untertanenlanden) im Februar 1792 (vgl. Bernhard, *Emigration*, BM 1/2000, 21 ff.).

Die Antwort mit dem Rat von Schinz blieb wohl aus, da J. R. Schinz am 12. Januar 1790 unerwartet verstarb.

4. Zusammenfassung

Gleich am Vorangehenden möchte ich anknüpfen: à Porta fragte Schinz um einen Rat, weil dieser als Nicht-Beteiligter am Geschehen leichter imstande sei, in Bezug auf das Vorgehen à Portas gegenüber den Katholiken unparteiisch, «unpassioniert zu urtheilen»¹²⁵. Gleichsam schilderte er demselben auch seine durch den Amtsantritt des neuen Bischofs von Como ausgelöste Besorgnis um den katholischen Klerus in den Untertanenlanden. Und dies in einer Zeit, wo à Porta vonseiten des katholischen Klerus aus den Untertanenlanden wegen des nachwievor anhaltenden Aufenthaltes der Reformierten, vornehmlich in der Grafschaft Chiavenna, heftigste Anfeindungen erfahren hatte: Nach einem geheimen Konzil des katholischen Klerus in den Untertanenlanden wurden öffentliche Prozessionen und ordentliche Gebete gegen die Reformierten angeordnet, um das Volk gegen dieselben, besonders aber auch gegen deren Seelsorger aufzustacheln.¹²⁶ à Porta hätte wirklich der Gründe genug gehabt, mit den Katholiken resp. der Toleranz ihnen gegenüber zu brechen, aber in allen oben behandelten Briefen aus den 80-er Jahren, also aus der Zeit, wo die Frage des Aufenthaltes der Reformierten neu zum Stein des Anstosses wurde, ist das Anliegen einer konfessionellen Toleranz gegenüber dem Katholizismus unverkennbar und nachwievor unvermindert. Die Rede von der konfessionellen Toleranz war für ihn nicht nur eine Forderung der Gelehrten, sondern eine Frage der eigenen existentiellen Redlichkeit.¹²⁷

In der Studienzeit mit der aufklärerischen Literatur bekannt geworden und seither ein unermüdliches Interesse bekundend, an der philosophischen und theologischen Entwicklung Europas soweit möglich Anteil zu nehmen, war für à Porta eine einseitige protestantische Parteinahme unvorstellbar. Dagegen machte er geltend, dass die Vernunft, die in der Aufklärung universales Ausmass angenommen und dadurch vieles, in der Finsternis verborgen Liegendes ans Licht gebracht hatte, eindeutig gegen jedwelchen Konfessionalismus und jedwelche Intoleranz sprechen würde. So war er «mit einer freiheitlichen Erziehung begabt und frei von Vorurteilen»¹²⁸ – dies dürfte letzt-

¹²⁵ à Porta an Schinz, *ibid.*

¹²⁶ Vgl. Bernhard, *Emigration*, BM 1999, 416.

¹²⁷ Dies zeigt sich besonders daran, dass für à Porta die konfessionelle Toleranz nicht allein am Nutzen (für seine eigenen historischen Forschungen) orientiert war, sondern seiner theologischen Grundüberzeugung entsprach.

¹²⁸ So wie er es von seinem Namensvetter J. A. à Porta auch erhoffte.

endlich der Grund für seine unermüdliche Ausdauer gewesen sein, auch nach negativen Erfahrungen erneut den Kontakt mit der anderen Konfession zu suchen, ja den Einsatz für dieselbe zu wagen. Gerade die freiheitliche und vorurteilslose Denkungsart war ja die Voraussetzung für eine möglichst den Ereignissen entsprechende Geschichtsschreibung.

Für ihn war die Zeit der Erneuerung, der gegenseitigen Duldsamkeit und das Ende der christlichen Zerwürfnisse endgültig angebrochen – und deswegen auch konnte er seinen katholischen Amtsbrüdern gegenüber weitgehend respektvoll begegnen. In diesem Sinne wurde die weitere Arbeit an der Geschichte des Freistaates Gem. Drei Bünde immer auch begleitet von dem Bestreben, diese Geschichte möglichst unparteiisch und unkonfessionell darzustellen; deswegen war es notwendig, Literatur und Dokumente beider Konfessionskirchen sowohl zu konsultieren wie auch zu verarbeiten. à Porta bemühte sich, soweit möglich auch die Gegenseite darzustellen; das konnte sich sowohl in Kritik der reformierten Handlungsweise¹²⁹ wie auch in Sympathiebekundungen mit der Gegenpartei¹³⁰ zeigen. Leider wurden ihm in diesem Bestreben, in dem er weitgehend auf den Gutwillen und die Dienstbarkeit der katholischen Kirche und deren Amtsträgern angewiesen war, sehr oft Grenzen gesetzt. So war er sich durchaus bewusst, dass seine Darstellungen der Geschichte der christlichen Kirche in den Drei Bünden immer auch, obwohl er sich um Unparteilichkeit mühte, einseitig blieben – um so mehr freute er sich, dass endlich auch jemand von der katholischen Konfession, Pater Ambrosius Eichhorn aus St. Blasien, eine Geschichte der Diözese Chur darstellen wollte.

... und bei aller Verschiedenheit war für ihn letztendlich nur das *eine* massgebend, dass «uno ore Deus celebretur per Jesum Christum.»¹³¹

Jan Andrea Bernhard, Obere Gasse 5, 7000 Chur

¹²⁹ Man denke zum Beispiel an à Portas Kritik am Verhalten der reformierten Pfarrer gegenüber Dr. Johann Planta von Rhäzuns („Bullenhandel“): à Porta, *Historia*, Bd. I/2, 558–584 (vgl. Michael Valär, Johann von Planta. Ein Beitrag zur politischen Geschichte Rhätens im XVI. Jahrhundert, Zürich 1888, 55–66).

¹³⁰ Man denke zum Beispiel an à Portas Verehrung für Herzog Heinrich Rohan: à Porta, *Historia*, Bd. II, 577–600 (vgl. Hansmartin Schmid, Das Bild Herzog Heinrich Rohans in der bündnerischen und französischen Geschichtsschreibung, Chur 1966, 61–65).

¹³¹ Vgl. Anm. 96

