

Zeitschrift: Argovia : Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau
Herausgeber: Historische Gesellschaft des Kantons Aargau
Band: 113 (2001)

Artikel: Geschichtsschreibung und Fantasie : die historiographische Legende vom Zurzacher Dirnentanz
Autor: Schuster, Beate
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-16856>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.02.2026

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

Geschichtsschreibung und Fantasie. Die historiographische Legende vom Zurzacher Dirnentanz

Beate Schuster

Was war der Zurzacher Dirnentanz?¹

Angesichts einer lückenhaften und parteilichen Überlieferung ist es heute unmöglich, den genauen Ablauf, den Sinn und die Geschichte des Dirnentanzes auf der Zurzacher Messe genau zu bestimmen. Aus administrativen Quellen, reformatorischen Polemiken und politischen Diskussionen lässt sich auf einen Tanz schliessen, an dem Dirnen und Gesellen teilnahmen, wobei eine der Prostituierten vom Badener Landvogt einen Goldgulden als Geschenk erhielt.² Der Zurzacher Dirnentanz steht damit in enger Verwandtschaft zu anderen Bräuchen mit der Teilnahme von Dirnen in spätmittelalterlichen Städten: Wir kennen im deutschen, italienischen und französischen Sprachraum Dirnenwettläufe auf Messen und Märkten.³ Auch obrigkeitliche Geschenke für Dirnen bei Herrschereinzügen⁴ und ihre Teilnahme an vom Rat veranstalteten Festlichkeiten sind aus süddeutschen Städten bekannt.⁵ Diese öffentlichen Auftritte von

¹ Der Artikel geht auf ein gemeinsames Projekt mit Mark Wüst für die Zurzacher Ortsgeschichte zurück. Die folgenden Ausführungen sind ohne die Recherchen von Mark Wüst, der bisher unbekannte Quellen ans Tageslicht gebracht hat, und ohne die Diskussion mit ihm undenkbar. Auch das Bildmaterial stammt von ihm. Mark Wüst bereitet einen Artikel für die Zurzacher Ortsgeschichte vor, der die Quellen zum Zurzacher Dirnentanz umfassend aufarbeitet und seine Bedeutung genauer diskutiert als die folgende kurze einleitende Zusammenfassung, die auf dem Manuskript beruht, das er mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

² Vgl. Wüst (wie Anm. 1).

³ Schubert, Ernst. – *Fahrendes Volk im Mittelalter*. – Bielefeld, 1995, S. 316–319; Schuster, Beate. – *Die freien Frauen: Dirnen und Frauenhäuser im 15. und 16. Jahrhundert*. – Frankfurt, 1995. – (Geschlechter und Geschichte; Bd. 12), S. 51f.; für die Schweiz vgl. Schaufelberger, Walter. – *Der Wettkampf in der Alten Eidgenossenschaft. Zur Kulturgeschichte des Sports vom 13. bis zum 18. Jahrhundert*, 1. Bd. – Bern, 1972. – (Schweizer Heimatbücher; Bd. 156), S. 81, 90.

⁴ Vgl. B. Schuster (wie Anm. 3), S. 172 f., 229 f.; zum Einzug Kaiser Siegmunds 1414 in Luzern vgl. Wüst, Mark. – *Prostitution in Luzern vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*. – Zürich: Unveröff. Lizenziatarbeit, 1994, S. 46.

⁵ B. Schuster (wie Anm. 3), S. 174.

Dirnen machen eine städtische Anerkennung, ja Förderung der Prostitution bei gleichzeitiger sozialer Abgrenzung von den Dirnen greifbar. Einerseits bekräftigte das öffentliche Auftreten der Dirnen, dass ihre Anwesenheit toleriert, ja sogar gewünscht war, und andererseits wurden die dabei den Augen aller preisgegebenen Frauen unwiderruflich zu sozialen Aussenseiterinnen abgestempelt.

Der Zurzacher Dirnentanz wird demnach eine Veranstaltung gewesen sein, die Dirnen anlocken sollte und gleichzeitig sicherstellte, dass ihre Identität als Prostituierte den Besuchern der Messe bekannt war. Wie schändlich dieses Ritual für die Teilnehmerinnen war, hängt von der Reaktion der Zuschauer ab. Doch der damit verbundene Makel muss durch den Gewinn der Geldsumme ausgeglichen worden sein. Sie könnte der Preis eines Wettbewerbes gewesen sein; es ist jedoch ebenso möglich und angesichts der Geldübergabe durch den Landvogt sogar wahrscheinlicher, dass das Geschenk auf Ansätze zu einer obrigkeitlichen Kontrolle der Prostitution zurückgeht. Die Empfängerin der Geldsumme wäre dann eine dem Badener Landvogt verantwortliche Vertreterin der Dirnen gewesen, die bei der Gelegenheit eines Tanzes für ihre Dienste belohnt wurde.⁶ Ihre Stellung entspräche dann der der sogenannten Frauenwirte und -wirtinnen, der Vorsteher der städtischen Bordelle. Bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts hatten die meisten Städte Frauenhäuser unter der Verantwortung einer Frauenwirtin bzw. eines Frauenwirtes geschaffen, in denen fahrende Dirnen Unterkunft fanden.⁷ Bei dieser Delegation einer Aufsicht über die Prostitution ging es dem Rat in erster Linie um die Wahrung des Friedens, der bei einem geselligen Zusammensein von Männern und Dirnen besonders gefährdet war. Aber die Obrigkeit nutzte die Eingriffsmöglichkeit auch, um in der Prostitution die Regeln im Umgang mit Sexualität durchzusetzen, die für alle galten, wie z.B. die Sonntags- und Feiertagsheiligung und das Verbot von Geschlechtsverkehr zwischen Christen und Juden.⁸ Ähnliche Anliegen werden der Zurzacher Organisation der Prostitution zugrunde gelegen haben, die wie die städtische Prostitution in Bezug auf das christliche Keuschheitsideal mit dem scholastischen Argument zu rechtfertigen war, die Toleranz von Prostitution helfe grössere Übel wie Sodomie, Ehebruch und die Verführung von Jungfrauen zu verhindern.⁹

⁶ Sesshafte selbstverwaltete Dirnengemeinschaften gab es in kleineren Städten seit dem 14. Jh. Von den grösseren Städten im deutschen Sprachraum hat allein Strassburg bis zum Ende des 15. Jh. auf eine derartige dezentralisierte Organisation von Prostitution gesetzt (vgl. B. Schuster [wie Anm. 3], S. 90 f.).

⁷ Vgl. Schuster, Peter. – Das Frauenhaus. Städtische Bordelle in Deutschland von 1350 bis 1600. – Paderborn, 1992, S. 30–55; B. Schuster (wie Anm. 3), S. 87–178.

⁸ P. Schuster (wie Anm. 7), S. 61–64, 70–77; B. Schuster (wie Anm. 3), S. 120–133.

⁹ B. Schuster (wie Anm. 3), S. 184–187.

Diese Logik wurde von den Anhängern der Reformation radikal in Frage gestellt. Sie interpretierten die obrigkeitliche Kontrolle und Toleranz als Förderung der Prostitution und verlangten die sofortige Schliessung der Frauenhäuser.¹⁰ Hinter dieser Opposition steht das Bemühen, das mit der Erneuerung des Glaubens verbundene Versprechen einer Hebung von Moral und Sitte unmittelbar einzulösen.¹¹ Die Schliessung der Frauenhäuser, die zuerst in den evangelischen, schliesslich aber auch in den katholischen Städten verfügt wurde,¹² bedeutete jedoch keineswegs das Ende der städtischen Prostitution. Nach einer Phase der Repression entstanden stillschweigend geduldete Prostitutionsbezirke am Rande der Stadt. Die Verlierer der evangelischen Erneuerung waren die Dirnen, deren Lebenserwerb nun kriminalisiert war. Gelangten sie vor ein obrigkeitliches Gericht, mussten sie jetzt mit Ausweisung und im Wiederholungsfall mit körperlicher Kennzeichnung rechnen.¹³

Der evangelischen Infragestellung obrigkeitlich tolerierter Prostitution haben wir den Grossteil der Quellen über den Zuzacher Dirnentanz zu verdanken. Er wird zum ersten Mal in einem Fastnachtsspiel, einer Art mittelalterlichem «Volkstheaterstück», erwähnt.¹⁴ Das 1530 in Bern aufgeführte Stück stellt eine gerichtliche Auseinandersetzung zwischen einer jungen Frau mit leichtem Lebenswandel und einem Knecht dar, der sich weigert, sein Eheversprechen einzulösen. Um die ihn anklagende Frau herabzusetzen, wirft ihr der Knecht die Teilnahme am Dirnentanz vor, der seiner Darstellung nach eine Art Schönheitswettbewerb für Prostituierte darstellt.¹⁵ In diesem Versuch der Diffamierung wird die Entehrung der Teilnehmerinnen greifbar; der Zusammenhang macht jedoch deutlich, dass es sich um eine böswillige Interpretation handelt. Daher sollte man auch die Vorstellung eines Schönheitswettbewerbes nicht zu wörtlich nehmen. Da «schöne Frau» zu dieser Zeit ein euphemistischer Ausdruck für Dirne war, ist es möglich, den Schönheitswettbewerb als Metapher für eine Konkurrenz der Dirnen untereinander zu verstehen. Zwanzig Jahre später ist aus der Diffamierung eine soziale und moralische Abgrenzung ge-

¹⁰ Roper, Lyndal, *Das fromme Haus: Frauen und Moral in der Reformation*. – Frankfurt, 1995, S. 81–113; P. Schuster (wie Anm. 7), S. 189–199; B. Schuster (wie Anm. 3), S. 351–380.

¹¹ Zu den Sittlichkeitsvorstellungen der Reformation vgl. Burghartz, Susanna. – *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht: Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn, 1999.

¹² P. Schuster (wie Anm. 7), 199–202; B. Schuster (wie Anm. 3), 375–7.

¹³ B. Schuster (wie Anm. 3), S. 396.

¹⁴ Zu den Fastnachtsspielen vgl. zuletzt Greco-Kaufmann, Heidy. – «Von rechten lütten ist guot schimpfen». Der Luzerner Marcolfus und das Schweizer Fastnachtsspiel des 16. Jh. – Bern, 1994. – (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700; Bd. 19), insbes. S. 105–152.

¹⁵ Manuel, Niklas / Hrsg. von Jakob Bächtold. – Frauenfeld, 1878. – (Bibliothek älterer Schriftwerke der Deutschen Schweiz und ihrer Grenzgebiete; Bd. 2), S. 271 f. Die Zuschreibung an Niklaus Manuel wird von der neueren Forschung bestritten, vgl. «Literaturlexikon». Autoren und Werke deutscher Sprache / Hrsg. von Walther Killy, Bd. 7. – München, 1990, S. 457 f.

worden. In einem Fastnachtsspiel Hans Rudolf Manuels aus dem Jahre 1548 wird die Teilnahme am Dirnentanz zum Ausdruck dafür, wie weit man durch Alkohol absinken kann. Hier erscheinen die Teilnehmerinnen als verdorbene und vergnügungssüchtige Landsknechtshuren.¹⁶ Die Lebensform der Gefährtinnen der Landsknechte, die für die Versorgung der spätmittelalterlichen Heere unerlässlich waren,¹⁷ wird zum moralischen Gegenbeispiel für die sesshaften Ehrbaren. Damit erscheint der Zurzacher Dirnentanz als Veranstaltung für soziale Aussenseiter.

Die reformatorische Polemik blieb nicht ohne politische Folgen. Nachdem die evangelischen Städte Bern 1531 und Basel 1534 ihre Frauenhäuser geschlossen und sogar das katholische Solothurn 1535 zwischenzeitlich auf sein Bordell verzichtet hatte,¹⁸ verlangte der neue von Bern bestellte Badener Landvogt auf der eidgenössischen Tagsatzung von 1535 das Verbot des Glücksspiels und des Dirnentanzes auf den Zurzacher Jahrmärkten.¹⁹ Doch die Initiative der Berner scheiterte am Widerstand der katholischen Luzerner. In der Diskussion konfrontieren sich zwei Logiken der sittlichen Regulierung: Die evangelischen Berner sahen im gotteslästerlichen Zusammensein von Gesellen und Dirnen ein schlechtes Beispiel für andere und betrachteten insbesondere die Teilnahme des Landvogtes als obrigkeitlichem Vertreter als unvereinbar mit der evangelischen Religion. Demgegenüber argumentieren die Luzerner im Rückgriff auf die klassische katholische Rechtfertigung der Toleranz, dass mit der Duldung des Dirnentanzes «Schlimmeres» und «Böses» verhütet werde. Doch geht es bei dieser auf der Bundesebene von allen Städten und Landschaften zu treffenden Entscheidung nicht allein um eine Konfrontation zwischen verschiedenen Sittlichkeitsvorstellungen, sondern auch um die Frage, wer sich im Bund und in der Grafschaft Baden durchsetzen würde. Die Weigerung der Luzerner gebot Berner Vorherrschaftsbestrebungen Einhalt,²⁰ und könnte daher auch bei Vertre-

¹⁶ *Manuel*, Hans Rudolf. – Das Weinspiel. In: Fünf Komödien des 16. Jahrhunderts / Hrsg. von Walter Haas, Martin Stern. – Bern, 1989. – (Schweizer Texte; Bd. 10), S. 211–421, hier: S. 355.

¹⁷ B. Schuster (wie Anm. 3), S. 42–44.

¹⁸ Vgl. *Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation* / Hrsg. von Rudolf Steck, Gustav Tobler, 2. Bd. – Bern, 1923, S. 1361; *Wurstisen*, Christian. – *Bassler Chronik Darinn alles, was sich in Oberen Teutschen Landen nicht nur in der Statt und Bistumbe Basel von ihrem Ursprung her nach Ordnung der Zeiten in Kirchen und Welt haendlen biss in das gegenwürtige MDLXXX jar gedenckwürdiges zugetragen.* – 1580, S. 611; für Solothurn vgl. *Liebenau*, Theodor von. – *Das alte Luzern: Topographisch-kulturgeschichtlich geschildert.* – Luzern, 1888, S. 251. Im ebenfalls reformierten Zürich wurden die Frauenhäuser erst 1560/1 abgeschafft (*Kilchenmann*, Küngolt. – *Die Organisation des Züricher Ehegerichtes zur Zeit Zwinglis.* – Zürich, 1946. – (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus; Bd. 1), S. 39).

¹⁹ StA Zürich, B VIII, 92, Abschiede, S. 387–389 (zit. nach *Wüst* [wie Anm. 1]).

²⁰ Auf diese politische Motivation verweist der Berner Chronist Anshelm, der die Haltung Luzerns «als dem Baeren zuom widerspil geneigt» charakterisiert (vgl. *Die Berner Chronik des Valerius Anshelm* / Hrsg. vom historischen Verein des Kantons Bern, Bd. 6. – Bern, 1901, S. 225 f.).

tern evangelischer Städte Zustimmung gefunden haben. Der Dirnentanz überlebte schliesslich selbst das Ende der Frauenhäuser in den katholischen Städten der Schweiz.²¹ Den Landvogteirechnungen zufolge bestand die Zuwendung an die Dirnen noch bis 1620 fort, als sie höchstwahrscheinlich im Rahmen von eidgenössischen Sparanstrengungen sang- und klanglos abgeschafft wurde.²²

Die Auseinandersetzung auf der eidgenössischen Tagsatzung hat auch in der Geschichtsschreibung ihre Spuren hinterlassen. Der Berner Valerius Anshelm berichtet sie fast im Wortlaut, um das vergebliche Bemühen der reformierten Städte zu demonstrieren, die Katholiken zur wahren Christlichkeit zu bekehren.²³ Verteidiger hat der Dirnentanz hingegen keine gefunden, als ob die bewahrenden Kräfte keinen Grund gesehen hätten, zu rechtfertigen, was stets anerkannt gewesen war. Erst mehr als 20 Jahre nach der Auseinandersetzung taucht der Dirnentanz wieder in der Historiographie auf. Aber nun wird der Brauch nicht mehr in Frage gestellt, sondern historisch begründet. Die Geschichtsschreiber führten den Dirnentanz auf eine Almosenstiftung des Klosters Königsfelden zurück und brachten beide in Verbindung damit, dass König Albrecht in den Armen einer Dirne gestorben sei. In dieser Assoziationskette gehen historische Wahrheit und Erfindung ineinander über. Während die Stiftung für die Dirnen aller Wahrscheinlichkeit nach authentisch ist,²⁴ hat ihre Verbindung mit der Entlohnung der Dirnen auf dem Zuzacher Markt keine rekonstruierbare historische Grundlage. Der beide begründende Tod Albrechts in den Armen einer Dirne schliesslich ist die Erfindung eines Chronisten vom Beginn des 16. Jahrhunderts. Sie bildet den Kern, an den sich die Legende von der Stiftung des Dirnentanzes anlagerte, die im 17. und 18. Jahrhundert zur Tradition der Schweizer Nationalgeschichte wurde.

²¹ Das Frauenhaus wurde in Solothurn 1559, in Freiburg 1565, in St. Gallen 1578 und in Luzern 1581 geschlossen (*Wüst* [wie Anm. 4], S. 128–138; *Ziegler*, Ernst. – Aus dem alten St. Gallen. Von Soeldnern, Frowenwirthen, Tabacktrinckern und Comoedianten. – St. Gallen, 1975 [Z' Sangalle; Bd. 4], S. 12).

²² StAAG AA/IIA3, Nr. 2575ff., Badische Landvogteirechnungen 1555–1798 (zit. nach *Wüst* [wie Anm. 1]).

²³ *Anshelm* (wie Anm. 20), S. 225f.

²⁴ Die Stiftung ist in der Königsfelder Chronik überliefert (*Chronicon Koenigsfeldense*. «Königsfelder Chronik» / Hrsg. von Martin Gerbert. In: *Crypta San Blasiana nova*. – St. Blasien, 1785, S. 86–113). Josef Seemüller hat die Authentizität dieser Chronik und ihre Entstehung im 14. Jahrhundert plausibel gemacht (*Seemüller*, Josef. – Zur Kritik der Königsfelder Chronik. – Wien, 1903. – (Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse, Bd. 147, Abh. 2), S. 1–49). Theodor von Liebenau zeigt sich ihr gegenüber kritisch, da er auf Widersprüche zur urkundlichen Überlieferung gestoßen ist (*Liebenau*, Theodor von. – Geschichte des Klosters Königsfelden. – Luzern, 1868. – (Katholische Schweizerblätter für Kirchengeschichte), S. 20 Anm.).

Erst das 19. Jahrhundert hat diese Geschichte als Legende entlarvt, aber dabei zugleich einen neuen Ursprungsmythos gestiftet, der noch heute im Umlauf ist: Der Zurzacher Dirnentanz stand nun für eine imaginierte sexuelle Freizügigkeit der Vorzeit, die den Historikern Unbehagen bereitete. Legende und Wahrheit sind damit bis ins 20. Jahrhundert in der Geschichtsschreibung über den Zurzacher Dirnentanz eng miteinander verwoben. Offenkundig hat das «Geheimnis» um die Bedeutung dieses Brauches die Phantasie der Chronisten und Historiker angeregt und ihnen die Möglichkeit eröffnet, aus ihrem Verständnishorizont heraus eine Interpretation zu entwickeln. Welche Freiheit die Geschichtsschreiber dabei haben und welche Mittel sie dafür einsetzen, hängt von dem Spielraum ab, den ihre Zeit historischen Berichterstattem einräumt. Deshalb muss die Entstehung und Überlieferung dieser Legende im Kontext der Historiographiegeschichte betrachtet werden.

Geschichtsschreibung zwischen Rhetorik, Tradition, Wissenschaft und Mythos

Die schnelle Verbreitung und leichte Zugänglichkeit von geschichtlichen Werken durch den Buchdruck verstärkte den intellektuellen Austausch, der durch den Humanismus in Gang gebracht worden war.²⁵ Die Geschichtsschreiber mussten nun von einem Vorwissen ihrer Leser ausgehen, das es ihnen nicht mehr erlaubte, mit Selektion zu arbeiten. Sie gingen den umgekehrten Weg, indem sie alle verfügbaren Nachrichten kompilierten.²⁶ Ein antiquarischer Sammeleifer traf sich hier mit dem Bemühen, die anschaulichste und überzeugendste Erzählung abzufassen.²⁷ Über die Methode der Kompilation ist auch die Legende des Dirnentanzes entstanden. Ihre Anlagerung an einen fiktiven Kern zeigt dabei die Grenzen der Objektivität in der Geschichtsschreibung dieser Zeit. Zwar schuf die enge Zusammenarbeit der Chronisten einen Kanon von Ereignissen, auf den alle Bezug nahmen, doch Nachrichten von anderen Chronisten wurden nur dann in Frage gestellt, wenn sie der eigenen Vorstellung widersprachen.²⁸ Wo sich die Interessen deckten, blieb Platz für historische Erfindungen, die zur Wahrheit wurden, wenn sie andere übernahmen. Die enge Zusammenarbeit der humanistischen Geschichtsschreiber, die der Erschließung neuer Quellen²⁹ und der Verbreitung historischen Wissens förderlich war, schuf eben die Strukturen, die eine Mythenbildung erlaubten.

Die Legende von der Stiftung des Zurzacher Dirnentanzes taucht zunächst nur in den Chroniken eines kleinen, aber in der Folge einflussreichen Kreises Schweizer Geschichtsschreiber auf, die aus der Erfindung, Albrecht sei in den

²⁵ Martin, Henri-Jean. – Histoire et pouvoirs de l'écrit. – 2. Aufl., Paris, 1996, S. 283.

²⁶ Vgl. Wehrli, Max. – Ägidius Tschudi. Geschichtsforscher und Erzähler. In: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 6 (1956), S. 433-454, hier: S. 437 für Tschudi; Feller, Richard, Edgar Bonjour. – Geschichtsschreibung der Schweiz, Bd. 1: Vom Spätmittelalter zur Neuzeit. – Basel, 1962, S. 191 für Bullinger.

²⁷ Die Verbindung von Unterhaltung und Belehrung wurde in der humanistischen Geschichtstheorie mit der Formel «docere und delectare» zum Ausdruck gebracht (*Landfester*, Rüdiger. – *Historia magistra vitae*. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts. – Genf, 1972, S. 92f.). Zum moralischen Impetus der Geschichtswissenschaft des 16. Jh. vgl. Weber, Wolfgang. – Zur Bedeutung des Antiquarianismus für die Entwicklung der modernen Geschichtswissenschaft, in: «Geschichtsdiskurs» / Hrsg. von Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin, Bd. 2: Anfänge modernen historischen Denkens. – Frankfurt, 1994, S. 120-135, hier: S. 123.

²⁸ Heinrich Bullinger beispielsweise geht in einem Einlageblatt zu seinem Werk «Von den Tigurinern» auf eine von Felix Hämmerli berichtete Tatsache ein und widerlegt sie mit historischen Argumenten. Er gibt ausdrücklich an, er würde diese Geschichte nur erwähnen, da Hämmerli sie habe drucken lassen (*Bullinger*, Heinrich. – Von den Tigurinern und der Statt Zürich sachen VIII Buêcher, 1. Teil. – Zürich, 1573 (Autograph). – Zentralbibliothek Zürich, Hs. C 43, nach fol. 320r).

²⁹ Vgl. Weber (wie Anm. 27), S. 123.

Armen einer Dirne gestorben, einen Baustein einer gemeineidgenössischen Geschichte machten.³⁰ Die Umstände des Todes Albrechts dienten ihnen dazu, sein Ansehen zu schmälern. Diese moralische Kritik war allerdings nur ein Seitenstrang einer Argumentation, die sich mehr gegen die Gewaltherrschaft der Nachkommen Albrechts als gegen den König richtete.³¹ Noch eine zweite Komponente spielte bei der Verbreitung dieses Motivs eine Rolle. Mit ihm konnte die Legitimität Königsfeldens als Hauskloster der Habsburger, das an Albrechts Sterbeort errichtet worden war, untergraben werden. Aber auch hier konzentrierten sich die Chronisten mehr auf die Folgegeschichte, indem sie unterstellten, Königsfelden sei mit unrecht erworbenem Gut ausgestattet worden.³² Diese Tendenzen finden sich in unterschiedlichen Nuancen bei protestantischen und katholischen Chronisten, denn bei der Begründung der Schweizer Nationallegende arbeiteten Geschichtsschreiber mit unterschiedlichen religiösen Vorstellungen zusammen.

Trotz des offenkundigen Bemühens der Chronisten, religiöse Streitfragen nicht zum Thema zu machen, werden ihr Geschichtsbild und ihre Glaubensvorstellungen in der erzählerischen Gestaltung der Tatsachen fassbar.³³ Diese literarische Verarbeitung von Ereignissen trugen dem Autor Bewunderung und nicht Kritik ein,³⁴ da Rhetorik in der Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts nicht nur blosses Zutat, sondern ein zentrales Medium der Vermittlung in einer Erzählung war, die auf die Gefühle der Leser wirken wollte.³⁵ Die Legende des Dirnentanzes konnte daher trotz der Übereinstimmung, was die Fakten betraf, einen unterschiedlichen Sinn zugewiesen bekommen. Einschränkend bleibt aber festzustellen, dass die nationale Ausrichtung der Berichte zwar die Ver-

³⁰ Es gibt keine zusammenhängende Darstellung über diesen Kreis, der Heinrich Brennwald, Johann Stumpf, Ägidius Tschudi, Heinrich Bullinger und andere umfasste. Ihr gemeinsames Projekt wird dadurch sichtbar, dass alle in ihren Chroniken auf die Vorarbeiten der anderen Bezug nehmen und sich gegenseitig Material zur Verfügung stellen (Für Stumpf vgl. *Feller/Bonjour* [wie Anm. 26], S. 182); für Füssli vgl. *Wirz*, Georg Heinrich. – Heinrich Bullingers erste Schweizerchronik. In: *Nova Turicensia*. Festgabe zur 66. Jahresversammlung der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz. – Zürich, 1911, S. 235–257, hier: S. 251. Das gemeinsame Projekt zeigt sich deutlich in einer Handschrift Brennwalds, die Benutzungsspuren von Stumpf und Anshelm aufweist. Einlageblätter verweisen auf schriftliche Ergänzungen, die brieflich von anderen Geschichtsschreibern erbeten worden waren (Vgl. *Stern*, Alfred. – Einige Bemerkungen über die sogenannte Brennwald'sche Chronik und ihre Darstellung der Sage vom Herkommen der Schwyzer, sowie der Entstehung der Eidgenossenschaft. In: *Jahrbuch für schweizerische Geschichte* 12 (1887)), S. 157–181).

³¹ Vgl. *Liebenau*, Theodor von. – Denkmäler des Hauses Habsburg in der Schweiz: Das Kloster Königsfelden geschichtlich dargestellt. – Zürich, 1867, S. 14.

³² Vgl. *Liebenau* (wie Anm. 24), S. 124.

³³ Tschudi als einziger Altgläubiger in diesem Kreis hat nicht umsonst gerade die Parteilichkeit der Klostergeschichte Stumpfs kritisiert (*Feller/Bonjour* [wie Anm. 26], S. 184).

³⁴ *Wehrli* (wie Anm. 26), S. 454.

³⁵ *Weber* (wie Anm. 27), S. 123.

breitung der Legende garantierte, aber zugleich ihren Ausbau verhinderte. Sie blieb lange Zeit eine Glosse, in der ein Chronist seine Position zur National- bzw. Reichsgeschichte bzw. zur Frage der Sittenreform der Unterschichten darstellte. Erst spätere Jahrhunderte, in denen sich die Geschichtsschreibung zunehmend auf die Sammlung und Ordnung von Tatsachen konzentrierte,³⁶ reduzierten die Dirnenlegende auf ihren «faktischen Gehalt» und lösten sie aus dem erzählerischen Kontext. Die Geschichte von der Sterbehilfe der Dirne und dem Zurzacher Dirnentanz gehörte im 17. und 18. Jahrhundert zum Standard der Schweizergeschichte. Sie wurde auch dann weitererzählt, als der Dirnentanz längst nicht mehr stattfand. Doch eben diese Distanz zur Vergangenheit verlieh ihr einen neuen, exotischen Reiz.³⁷

Den endgültigen Bruch mit der Tradition vollzog erst das 19. Jahrhundert. Unter dem Einfluss der historischen Kritik wurde nun der Wahrheitsanspruch von Berichten, die 200 Jahre nach dem Ereignis geschrieben wurden, abgelehnt.³⁸ Doch damit ist die Überlieferung der Legende nicht ans Ende gelangt. Was die sich auf die Politik konzentrierende Geschichtsschreibung nicht mehr interessierte, arbeiteten Sammler von Sagen als Ausdruck der poetischen Kreativität des Volkes auf. Diese Folklorisierung der Geschichte vom Zurzacher Dirnentanz machte die Vergangenheit zu einem «unzivilisierten» Gegenbild, von dem man sich abgrenzte. So konnte es geschehen, dass der Zurzacher Dirnentanz von einem heidnischen Fruchtbarkeitskult abgeleitet wurde. Die Neustiftung der Legende um den Zurzacher Dirnentanz im 19. Jahrhundert bringt Strukturen der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung ans Tageslicht, die sie mit der Chronistik des 16. Jahrhunderts verbinden. Die methodische Neuerung der Quellenkritik brach die enge Verbindung von Erzählung und Interpretation nicht auf,³⁹ und die Konstruktion der Vergangenheit blieb nach wie vor von aktuellen Belangen bestimmt. Die Kontinuität der Überlieferung vom Zurzacher Dirnentanz verweist daneben auf die von den methodischen Ansprüchen unberührt gebliebene Kraft der Tradition und die auch in der Wissenschaft wirkende Freude am Weitererzählen einer merkwürdigen Geschichte. Diese verborgenen Strukturen stehen im Widerspruch zum Wahrheitsanspruch einer

³⁶ Zur Sammlung und Ordnung von Tatsachen in der Wissenschaft dieser Zeit vgl. *Foucault*, Michel. – Die Ordnung der Dinge: eine Archäologie der Humanwissenschaften. – Frankfurt, 1990, S. 271.

³⁷ *Weber* (wie Anm. 27), S. 130. Zum Interesse für die Differenz in allen Wissenschaften dieser Zeit vgl. *Foucault* (wie Anm. 36), S. 185.

³⁸ Vgl. *Schleier*, Hans. – Epochen der deutschen Geschichtsschreibung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. In: «Geschichtsdiskurs» (wie Anm. 27), Bd. 1: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte. – Frankfurt, 1993, S. 133–156, hier: S. 141 f.

³⁹ Vgl. *White*, Hayden. – Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa. – Frankfurt, 1991.

empirischen Wissenschaft,⁴⁰ aber ohne sie verlöre die Geschichte ihren Sinn und ihren Reiz. Die kontinuierliche Überlieferung vom Zurzacher Dirnentanz erlaubt es uns, die Herausbildung einer historiographischen Legende und ihre Reaktualisierungen in verschiedenen Jahrhunderten zu verfolgen. Historische Erfindung, Verschmelzung verschiedener Quellen, das Interesse an Legitimation, das Vergnügen am Erzählen und die Suche nach sich selbst im Spiegel der Anderen stehen bei dieser wie bei anderen Mythenbildungen Pate.⁴¹

⁴⁰ Vgl. *Gehrke*, Hans-Joachim. – Mythos, Geschichte, Politik – antik und modern. In: *Saeculum* 45 (1994), S. 239–264, hier: S. 261 ff.

⁴¹ Zur griechischen Geschichtsschreibung vgl. *Gehrke* (wie Anm. 40), S. 257; zur engen Verbindung von Geschichte und Mythos vgl. *Heehs*, Peter. – Myth, History and Theory. – In: *History and Theory* 33 (1994), S. 239–264, insbes. S. 261 ff.

Der Tod König Albrechts in den Armen einer Dirne als moralisches Exempel

Der Kern der Legende vom Zurzacher Dirnentanz geht auf den kirchenkritischen Züricher Chorherren Heinrich Brennwald zurück, der in seiner vor 1522 verfassten Schweizerchronik den Tod Albrechts folgendermassen schilderte:⁴²

«Nun hat sich das gefaëcht so lang verzogen, bis er kam an das ende, da dieser zit der fron alter zuô Königsfelden stat; uf derselben hofstatt verschied er einer gemeinen frowen, die dem hof nachzog, in der schoss, und vermeintend demnach viel lüt, das er diesen jemerlichen tod an küng Adolphen, sinem heren hiavor, beholt hette.»⁴³

Da Brennwald der erste Geschichtsschreiber ist, der Albrecht in den Armen einer Dirne sterben lässt, liegt es nahe, ihm diese Erfindung zuzuschreiben. Wie kam er auf diese Idee und was wollte er damit zum Ausdruck bringen? Da diese Szene unmittelbar vor der Bemerkung steht, viele hielten Albrechts «jämmerlichen» Tod wegen seines Verhältnisses zu Adolf von Nassau für verdient, hat Luginbühl, der Herausgeber Brennwalds, angenommen, hier solle Albrechts in der Historiographie ohnehin zweifelhaftes Ansehen zusätzlich geschmälert werden.⁴⁴ Albrechts historiographischer Ruf ist zweifelsohne schlecht. Seine Einäugigkeit, seine Machtpolitik und sein Verzicht, zur Kaiserkrönung nach Italien zu ziehen, haben ihn seinen Zeitgenossen nicht eben sympathisch gemacht.⁴⁵ Bereits sein Herrschaftsantritt war umstritten, da sein Vorgänger Adolf von Nassau von den Kurfürsten abgesetzt worden war, bevor er im Kampf gegen Albrecht in der Schlacht bei Göllheim umkam.⁴⁶

Aber die Schilderung, die Brennwald von der Machtübernahme Albrechts gibt, entspricht nicht dieser Interpretation. Albrecht hat ihm zufolge Adolf nie die Treue versprochen, sondern seine Herrschaft von Beginn an in Frage gestellt.⁴⁷ Die Schlacht bei Göllheim stellt für ihn daher keinen Verrat dar, und Adolf findet nicht durch die Hand Albrechts, sondern im allgemeinen Schlacht-

⁴² Die Abfassungszeit der im Jahre 1509 endenden Chronik ist umstritten. Nach Luginbühl ist die letzte Redaktion spätestens 1522 erfolgt (Heinrich *Brennwalds* Schweizerchronik / Hrsg. von Rudolf Luginbühl. – Basel, 1908 [Quellen zur Schweizer Geschichte N. F., I. Abt., Band 1], S. 613 f.); nach Feller/Bonjour war die Chronik bereits 1516 abgeschlossen (*Feller/Bonjour* [wie Anm. 26], S. 79). Brennwald war spätestens seit den 1520er Jahren Anhänger Zwinglis (Ebenda, S. 78).

⁴³ *Brennwald* (wie Anm. 42), S. 153 f.

⁴⁴ *Brennwald* (wie Anm. 42), S. 153 Anm.

⁴⁵ Vgl. *Boockmann*, Hartmut. – Stauferzeit und spätes Mittelalter: Deutschland 1125–1517. – München, 1987 – (Siedler Deutsche Geschichte; Bd. 2), S. 194–196.

⁴⁶ *Moraw*, Peter. – Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter, 1250–1490. – Berlin, 1989. – (Propyläen Geschichte Deutschlands; Bd. 3), S. 225.

⁴⁷ *Brennwald* (wie Anm. 42), S. 146 ff.

getümmel den Tod. Zwar berichtet Brennwald, Albrecht habe daraufhin den Anwesenden den Treueschwur als römischer König abverlangt, aber er fügt die Bestätigung durch die Wahl der Fürsten unmittelbar an,⁴⁸ so dass Albrechts Verhalten mehr voreilig denn unberechtigt erscheint. Erst im weiteren Verlauf der Geschichte gewinnt die Interpretation von Albrechts Tod als Strafe Gottes dadurch an Bedeutung, dass sie einem der grausam bestraften Mörder in den Mund gelegt wird.⁴⁹ Brennwald übernimmt diese Äusserung aus der Chronik Johann von Winterthurs,⁵⁰ der am Beispiel Albrechts und der Habsburger die Gewalttätigkeit der Herrscher und des Adels seiner Zeit kritisiert hatte.⁵¹ Im Unterschied zu diesem franziskanischen Geschichtsschreiber des 14. Jahrhunderts, der die Berufung eines Mörders auf den Willen Gottes als «temeritas», d.h. «Kühnheit», charakterisiert und mit der Bezeichnung der Mörder als «Judas» deutlich macht, dass auch ungerechte Herrscher nicht getötet werden dürfen,⁵² bleibt sie aber bei Brennwald kommentarlos, als ob eine solche Rechtfertigung nicht ganz von der Hand zu weisen wäre.

Wenn Brennwald, wofür weitere Übereinstimmungen sprechen,⁵³ die Chronik Johann von Winterthurs gekannt hat,⁵⁴ und dessen Beurteilung des Todes Albrechts als göttliche Strafe für berichtenswert hielt, muss es einen Grund für die von seiner Vorlage abweichende positive Charakterisierung der Machtübernahme Albrechts geben. Es ist zu vermuten, dass die Züricher Lokalge-

⁴⁸ Brennwald (wie Anm. 42), S. 148.

⁴⁹ Ebd. S. 156.

⁵⁰ *Johannis Vitodurani Chronicon*. Die Chronik des Minoriten *Johann von Winterthur* / Hrsg. von Georg von Wyss. – Zürich, 1856. – (Archiv für Schweizer Geschichte; Bd. 11), S. 47.

⁵¹ Johann bezeichnet Albrecht ausdrücklich als Mörder und Usurpator und führt seinen Tod unmissverständlich auf seine Machtgier zurück (*Johann von Winterthur* [wie Anm. 50], S. 39, 42). Zudem berichtet er von adliger Bewunderung für die Grausamkeit Leopolds bei der Bestrafung (Ebenda, S. 50f.). Zur moralischen Konzeption dieser Chronik vgl. Baethgen, Friedrich. – Franziskanische Studien. In: *Historische Zeitschrift* 131 (1925), S. 421–471, hier: S. 437, 444.

⁵² *Johann von Winterthur* (wie Anm. 50), S. 47.

⁵³ Johann von Winterthur und Brennwald schildern beide den Angriff eines aggressiven Hornissenschwarms als Vorzeichen für den Mord (*Johann von Winterthur* [wie Anm. 50], S. 63; *Brennwald* [wie Anm. 42], S. 152f.).

⁵⁴ Nach Georg von Wyss wurde Johann von Winterthur von Johann Stumpf und Heinrich Bullinger benutzt (*Johann von Winterthur* [wie Anm. 50], S. V). Angesichts der engen Verbindung Johann Stumpfs zu seinem Schwiegervater (*Feller/Bonjour* [wie Anm. 26], S. 182) ist es wahrscheinlich, daß Stumpf über Brennwald auf diese Quelle aufmerksam wurde. Dieser Bezug erklärt die negative Schilderung des Rachefeldzuges der Habsburger bei Brennwald, die für Georg Boner ein Problem darstellte. Georg Boner verweist auf eine Freiburger Quelle aus dem 15. Jahrhundert, lässt aber offen, ob Brennwald diese Darstellung gekannt haben könnte. Da dieser Bericht aus einem Franziskanerkloster stammt, könnte es sich hier um eine ebenfalls auf Johann von Winterthur zurückgehende Parallelüberlieferung zu Brennwald handeln (*Boner, Georg*. – Die Gründung des Klosters Königsfelden [Teil 1]. In: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 47 (1953), S. 1–24, hier: S. 8.).

schichte hier ausschlaggebend war.⁵⁵ Brennwald wollte die Königswürde Albrechts nicht in Frage stellen, weil sonst die von ihm an seine Heimatstadt verliehenen Privilegien ihren Wert verloren hätten.⁵⁶ Er nahm Albrecht daher solange von der negativen Charakterisierung der Fürsten seiner Vorlage aus, wie er seinen Handlungen Legitimität zusprechen wollte.

Dem Züricher Chronisten lag freilich wenig daran, Albrecht schlechthin zu verteidigen. Dies zeigt sich bei der Darstellung seines Todes. Die versteckte Verunglimpfung durch die Einführung der Dirne und den Verweis auf die Strafe Gottes hat eine Funktion für die folgende Erzählsequenz, die die Bestrafung der Mörder durch Albrechts Familie behandelt. Hier folgt Brennwald seiner herrschaftskritischen Vorlage, indem er darstellt, wie unerbittlich Albrechts Kinder an den Schuldigen und ihren Familien Rache nahmen.⁵⁷ Aber auch hier verliert er anders als seine Vorlage kein Wort über die Unmässigkeit und Rechtlosigkeit dieser Politik,⁵⁸ denn der Machtzuwachs der Habsburger stellt in seiner Darstellung den Ausgangspunkt für die anschliessenden Eroberungen eben dieser Gebiete durch die Eidgenossen dar. Die Gewalt der Verfolgung spiegelt damit die Gewalt der Eidgenossen, die in dieser Interpretation vollzogenes Unrecht wieder rückgängig machen:

«Wie in mass alder in mass gestellt an das huss Österych und wider darvon komen sind, wirst darnach durch die ganz cronik davon hören, so ich von den kriegien sagen wirt, die sich zwüschen den herren von Österych und der Eidgnosschaft erlouffen hand.»⁵⁹

Dieser Ansatz einer nationalen Perspektive, in der die Ablösung der Schweiz aus der Herrschaft der Habsburger als Rückgängigmachen einer skrupellosen Eroberungspolitik legitimiert wird und die Schweizer als Instrument

⁵⁵ Die um 1415 verfasste Züricher Chronik weist bereits diese Ambivalenz auf. Sie berichtet zwar, Albrecht habe seinen Vetter vertreiben und verdrängen wollen, stellt aber auch die Treue Zürichs zu Albrecht dar. Die Stadt schliesst ihre Tore, um den Mördern keine Zuflucht zu bieten («Chronik der Stadt Zürich» mit Fortsetzungen / Hrsg. von Johannes Dierauer. – Basel, 1900. – [Quellen zur Schweizer Geschichte; Bd. 18], S. 35f.). Bei dieser prinzipiellen Anerkennung der Amtswürde Albrechts könnten auch persönliche Gründe eine Rolle gespielt haben. Brennwalds Vater war 1491 von Maximilian nobilitiert worden (*Feller/Bonjour* [wie Anm. 26], S. 78).

⁵⁶ Brennwald führt sie zwar auf eine List der Züricher zurück, aber nimmt hier ausdrücklich auf Albrechts Position als «römischer Keiser» Bezug (*Brennwald* [wie Anm. 42], S. 151). Bemerkenswert ist diese Charakterisierung deshalb, weil Albrecht ansonsten stets historisch korrekt als König bezeichnet wird.

⁵⁷ «Es floch auch vil adel us dem land, der geschlecht und stamen niemer mer darin kommen sind» (*Brennwald* [wie Anm. 42], S. 155).

⁵⁸ Vgl. *Johann von Winterthur* (wie Anm. 50), S. 46 f. Brennwald macht freilich aus diesem Vorgehen eine Blutrache (*Brennwald* [wie Anm. 42], S. 155).

⁵⁹ *Brennwald* [wie Anm. 42], S. 159.

göttlicher Begrenzung unrechtmässiger Erwerbungen erscheinen,⁶⁰ bleibt jedoch in den einzelnen Episoden einer moralischen Deutung des Geschehens untergeordnet.⁶¹ Wenn Brennwald als erster Agnes, die Tochter Albrechts, zur blutrünstigen Rächerin macht,⁶² dann deswegen, weil sie später in das von ihr gegründete Kloster Töss eintritt und dort ein heiliggleiches Leben führt.⁶³ Ihre Bekehrung verweist auf die reinigende Kraft der Busse, die als Leitthema immer wieder in der Chronik auftaucht.⁶⁴

Da die Geschichte der Habsburger und der Schweiz dazu benutzt wird, um exemplarische Schicksale herauszuarbeiten, liegt es nahe, auch den Tod Albrechts in den Armen einer Dirne in einem christlich-moralischen Sinn zu interpretieren. Brennwald erklärt die Anwesenheit einer solchen Frau mit dem Aufenthalt Albrechts zum Baden in Brugg, von wo aus die «gemeine Frau» dem Hof nachgezogen sein soll.⁶⁵ Auch hier greift er auf ein Vorbild des 14. Jahrhunderts, in diesem Fall Mathias von Neuenburg, zurück.⁶⁶ Doch im Gegensatz zum 14. Jahrhundert steht das 16. Jahrhundert dieser Art des leiblichen Vergnügens kritisch gegenüber.⁶⁷ Wollte Brennwald deutlich machen, dass Albrechts Hang zum Vergnügen ihn im Augenblick seines Todes einholte? Eine solche Moral würde den mittelalterlichen Predigtexempla entsprechen, in denen Dirnen und ihre Besucher eines unvorbereiteten Todes sterben, der sie der

⁶⁰ Ähnlich argumentiert Johannes von Salisbury im *Policraticus*, Tyrannenmord sei nicht gerechtfertigt, aber der Tod von Tyrannen gehe auf ein Eingreifen Gottes zurück (vgl. Rouse, Richard H. und Mary. – John of Salisbury und die Lehre vom Tyrannenmord. In: *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter* / Hrsg. von Max Kerner. – Darmstadt, 1982 (Wege der Forschung; Bd. 350), S. 241–267. Einen interessanten Hinweis auf die Rezeption des *Policraticus* als Rechtfertigung der Rebellion am Oberrhein zu Beginn des 16. Jahrhunderts bietet: Groebner, Valentin. – *Gefährliche Geschenke: Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit*. – Konstanz, 2000. – (Konflikte und Kultur-Historische Perspektiven 3), S. 153 Anm.

⁶¹ Luginbühl, der Herausgeber der Chronik, kennzeichnet den Standpunkt Brennwalds als «lehrhaft im fromm-kirchlichen, nicht patriotischen Sinn» (*Brennwald* [wie Anm. 42], S. 651).

⁶² Vgl. Boner [wie Anm. 54], S. 8 f.

⁶³ Vgl. Boner [wie Anm. 54], S. 9. Die Königsfelder Chronik berichtet hingegen, Agnes habe ihr Leben in Königsfelden beendet. Da der zweite Teil dieser Chronik ausschließlich dem heiliggelichen Leben von Agnes gewidmet ist, nimmt er hagiographische Züge an (*Seemüller* [wie Anm. 24], S. 7). Brennwald lässt das Zürich näher liegende Töss die Früchte von Agnes' Ruhm ernten. Ein ungarisches Wappen auf einem Grabstein gab ihm dazu Anlass (vgl. *Liebenau* [wie Anm. 24], S. 61 Anm. 2).

⁶⁴ Ein ähnliches Büsserschicksal schreibt Brennwald dem Mörder Albrechts zu. Er hat seiner Darstellung nach den Mord bereut und dafür beim Papst Absolution erbeten, ist jedoch an den Kaiser verwiesen worden. Von Heinrich VII. erhält er dann die Anweisung, zur Busse in ein Augustinereremitenkloster einzutreten, wo er sein Leben beschliesst (*Brennwald* [wie Anm. 42], S. 158).

⁶⁵ Ebd. S. 152.

⁶⁶ Vgl. *Die Chronik des Mathias von Neuenburg* / Hrsg. von Adolf Hofmeister. – Berlin, 1924. – (Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Germanicarum N. S.; Bd. 4, Teil 1), S. 68.

⁶⁷ Vgl. B. Schuster (wie Anm. 3), S. 219 f.

Verdammnis anheimgibt.⁶⁸ Der Hinweis auf die «Jämmerlichkeit» von Albrechts Tod wäre dann doppeldeutig. Brennwald hätte dann versucht, die traditionelle Verurteilung Albrechts, die auf der Gewaltsamkeit seines Todes basierte, im Hinblick auf die Geschlechtmoral zu aktualisieren. Den Einsatz des Königs als Beispiel zur Ermahnung seiner Zeitgenossen legt seine Charakterisierung als «stark, frisch, bürisch und gitig»⁶⁹ nahe. Sie stellt den Herrscher auf eine Stufe mit dem «gemeinen Mann», dessen Umgang mit Dirnen auch anderen Intellektuellen dieser Zeit ein Dorn Auge war.⁷⁰ Aber warum hat Brennwald nicht offen gegen die Prostitution Stellung bezogen? Es ist nicht auszuschliessen, dass er sich als Kleriker nicht offen gegen die Tradition einer Toleranz wenden wollte, die von der Kirche legitimiert wurde.⁷¹

Der Gedanke einer Sterbehilfe für Albrecht war freilich nicht neu. Bereits habsburgfreundliche Chronisten des 14. Jahrhunderts hatten darauf zurückgegriffen,⁷² um Kritiker Albrechts zu widerlegen, die seinen plötzlichen Tod als Strafe Gottes interpretierten.⁷³ Bei Johann von Victring stirbt Albrecht in den Armen des Bischofs von Speyer, bei Mathias von Neuenburg und in der Reimchronik Ottokars in denen des Bischofs von Strassburg.⁷⁴ Die Albrecht wegen seiner Judenschutzpolitik kritisierende Chronik von Zwettl entzog ihm zwar den geistlichen Beistand, aber stellte ihm immerhin einen gemeinen Knecht zur Seite.⁷⁵ Wie in dieser Chronik erhält Albrecht bei Brennwald Sterbehilfe, aber nicht von einem Geistlichen. Aber erklärt dies das Auftauchen einer Dirne, einer Figur, die den positiven Wert eines Beistands in der Todes-

⁶⁸ Tubach, Friedrich. – Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales. – Helsinki, 1969. – (FF Communications; Bd. 204), S. 193 Nr. 2441; S. 195 Nr. 2462.

⁶⁹ Brennwald (wie Anm. 42), S. 149. Brennwald nimmt hier auf eine in Zürich liegende Abschrift der Klingenberger Chronik Bezug, die Albrecht sowohl als geizig als auch als bäurisch charakterisiert (Die «Klingenberger Chronik» wie sie von Schodoler, Tschudi, Stumpf, Guilliman und andere benutzten nach der von Tschudi besessenen und vier anderen Handschriften / Hrsg. von Anton Henne von Sargans. – Gotha, 1861, S. 40).

⁷⁰ Vgl. Pamphilius Gengenbachs Geuchmatt. – In: Pamphilius Gengenbach / Hrsg. von Karl Goedecke. – Hannover, 1856, S. 117–152.

⁷¹ Vgl. Brundage, James A.. – Prostitution in Medieval Canon Law. In: Sexual Practices and the Medieval Church / Hrsg. von Vern L. Bullough, James A. Brundage. – New York, 1982, S. 149–160.

⁷² Vgl. Meyer, Bruno. – Studien zum habsburgischen Hausrecht. In: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 25 (1945), S. 152–176, hier: S. 155 f. Anm. 7.

⁷³ Albrechts Tod als unchristlich charakterisieren die Annalen von Matsee («absque confessione et omni sacramentorum gratia» (in: Monumenta Germaniae historica. Scriptores / Hrsg. von Georg Heinrich Pertz, Bd. 9. – Hannover, 1851, S. 824 [Im folgenden abgekürzt als «MGSS»]) und die Chronik von Fürstenfeld («intestatus suppreum vite spiritum exhalavit» [«Fontes» Rerum Germanicarum. Geschichtsquellen Deutschlands / Hrsg. von Johann Friedrich Böhmer, Bd. 1. – Stuttgart, 1843, S. 29]).

⁷⁴ Vgl. Meyer (wie Anm. 72), S. 155 f. Anm. 7.

⁷⁵ MGSS (wie Anm. 73), Bd. 11, Hannover 1851, S. 663.

stunde fast ins Gegenteil verkehrt? Dazu kommt, dass die Zwetler Chronik Brennwald wohl kaum bekannt gewesen sein dürfte, und der Züricher Chronist nicht von den Armen oder der Brust, sondern wie Johann von Victring vom Schoss als Sterbeort spricht.⁷⁶ In Verbindung mit einem Bischof ist dieser Ausdruck unmissverständlich, in Bezug auf eine Dirne wird er jedoch zu einer sexuellen Anspielung. Wenn Brennwald die habsburgfreundlichen Chronisten des 14. Jahrhunderts kannte, wofür die Aufnahme des Motivs der Sterbehilfe spricht, muss er einen Bischof bewusst durch eine Dirne ersetzt haben.

Für diejenigen Leser, die die Vorlage kannten, war damit eine Verbindung zwischen Prostitution und Amtskirche hergestellt, die auf eine eingeführte Metapher für Kirchenkritik zurückgeht. Bereits zur Zeit der Kirchenreform hatte die als Prostituierte eingestufte Maria Magdalena die mit der Welt verbundene Amtskirche symbolisiert,⁷⁷ und Luther hat zeitgleich zur Abfassung der Brennwald'schen Chronik, die Verweltlichung der Papstkirche als «Hurerei» kritisiert.⁷⁸ Eine kirchenkritische Interpretation verleiht auch dem expliziten Bezug von Albrechts Sterbeort zum Hochaltar des Klosters Königsfelden eine tiefere Bedeutung. Brennwald hätte damit andeuten können, dass das im Kloster gepflegte Totengedächtnis für Albrecht die Eucharistie zu verdrängen drohte. Eine kirchenkritische Interpretation der Sterbeszene kann sich auf andere Stellen der Chronik stützen, die eine Distanzierung von der traditionellen Theologie zum Ausdruck bringen. Wenn ausgerechnet Agnes, die Blutrünstigste der Rächer Albrechts, aus dem bescheidenen Brüderhaus Königsfelden ein «mehrig gotshus» macht und es mit «grossem guot» ausstattet, das sie den «Schächern» abgenommen hat,⁷⁹ stellt Brennwald diese Förderung eines Klosters als blosse Werkgerechtigkeit dem wahrhaft christlichen Leben gegenüber, das Agnes mit ihrer persönlichen Busse einschlägt. Was hier bildhaft bleibt, haben spätere Chronisten zur Klosterkritik ausgebaut.⁸⁰

Verständlich wäre die kirchenkritische Bedeutung der Dirne freilich vornehmlich für diejenigen, die mit theologischen Fragen und religiösen Bildern sowie der österreichischen Chronistik vertraut waren. Da die Schweizerchronik

⁷⁶ «Spirensis presul in gremium suum capiens iam deficientem, inlatus et ploratus omnium invalecit: sicque in manus Domini spiritum commendavit» («Fontes» [wie Anm. 73], S. 356).

⁷⁷ Vgl. Karras, Ruth Mazo. – Holy Harlots: Prostitute Saint in Medieval Legend. In: *Journal of the History of Sexuality* 1 (1990), S. 3–32, hier: S. 9.

⁷⁸ In einem Fastnachtsspiel Niklaus Manuels von 1523 und einer anonymen Flugschrift aus dem Jahre 1525 wird ein Bischof mit einem Hurenwirt gleichgesetzt [*Manuel* (wie Anm. 15), S. 43f.]; zur Identifikation der römischen Kirche mit der Hure Babylon in der reformatorischen Propaganda vgl. Scribner, Robert W., *For the Sake of the Simple Folk: Popular Propaganda for the German Reformation*. – Cambridge, 1981, S. 170 ff.; weitere Beispiele für die diffamierende Verbindung von Amtskirche und Hurerei bei B. Schuster (wie Anm. 3), S. 354 ff.

⁷⁹ Vgl. Brennwald (wie Anm. 42), S. 653.

⁸⁰ Vgl. Boner (wie Anm. 54), S. 11–14.

Brennwalds als Handschrift konzipiert war und nie in den Druck ging, richtete sie sich zweifellos an ein elitäres Publikum, aber ihre Verbreitung spricht gegen eine ausschliessliche Wendung an kirchenkritische Gelehrte.⁸¹ Hat Brennwald also bewusst zweideutig geschrieben? Moralisch für einen grösseren Leserkreis und kirchenkritisch für Eingeweihte? Albrechts «jämmerliches» Sterben in den Armen einer Dirne könnte dann für gebildete Leser die korrumpierende Verbindung der Amtskirche mit den weltlichen Machthabern symbolisieren bzw. als witzige Kritik am Strassburger Bischof verstanden werden *und* gleichzeitig auf weniger gebildete Leser als moralische Ermahnung wirken. Unabhängig davon, ob Brennwald nun mit seiner Erfindung die Moral der Laien oder die Verweltlichung der Kirche kritisierte, er verbindet diese Kritik mit der Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft, die den göttlichen Willen vollstreckt. Auch hier finden sich Parallelen zu Luther, der in der 1520 verfassten Schrift «An den christlichen Adel deutscher Nation» zu Reformen auf nationaler Basis aufrief.⁸² Die Entwicklung der Schweizer Reformation, die nicht auf die Ebene der Konföderation ausgriff,⁸³ schrieb die Rezeption Brennwalds in diese nationale Perspektive ein, während das theologische Anliegen hinter dieser Erfindung von den folgenden Generationen neu definiert wurde.

⁸¹ Zur Verbreitung der Chronik vgl. *Brennwald* (wie Anm. 42), S. 653.

⁸² Zum Zusammenhang zwischen Nationenbildung und Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert vgl. *Schilling*, Heinz, Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit. In: Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit / Hrsg. von Bernhard Giesen. – Frankfurt, 1991, S. 192–252.

⁸³ *Schilling* (wie Anm. 82), S. 234 f.

Die Legende von Albrechts Tod als Baustein der Nationalgeschichte

Johannes Stumpf, der Brennwalds Chronik für seine 1547 gedruckte Schweizerchronik ausschrieb,⁸⁴ hat den Tod Albrechts in den Armen einer Dirne⁸⁵ einem breiterem Publikum bekannt gemacht.⁸⁶ Da er trotz seiner protestantischen Gesinnung die Einheit der Eidgenossenschaft in der Zeit des religiösen Streits betonen wollte,⁸⁷ verzichtete er auf eine Ausgestaltung der Szene. Wieder oblag es der Leserschaft, die Gegenwart der Dirne zu deuten, aber die veränderte Rahmenerzählung verschob dabei die Akzente. Stumpfs Charakterisierung Albrechts ist kritischer als die Brennwalds.⁸⁸ Er macht zudem nicht nur die Räte des jungen Herzogs Johann, sondern auch seine aufbrausende Jugend für die Ermordung verantwortlich.⁸⁹ Dieses Zugeständnis mildernder Umstände lässt die Verfolgung der Mörder durch die Familie Albrechts, die in der Schweizerchronik eindeutig antihabsburgische Züge annimmt,⁹⁰ noch unbarmherziger erscheinen. Mit der Unterscheidung zwischen dem Kaiser und seinen machtgiebigen Nachfolgern nimmt Stumpf Albrecht zwar nicht ganz von seiner antihabsburgischen Kritik aus, doch vermeidet er es so, den Krieg der Eidgenossen als Ablehnung des Kaisers oder des Reiches darzustellen. Die Eidgenossen bleiben Teil einer übergeordneten politischen Struktur, und wenden sich in ihrem Widerstand ausschliesslich gegen Verletzungen dieser Ordnung.

Stumpf stellt die Reaktion der Nachkommen Albrechts als «grausame vertilchung der todschläger»⁹¹ dar, bei der nicht nur die eigentlichen Schuldigen, sondern auch viele unschuldige Diener aus dem gemeinen Volk ums Leben kamen.⁹² Der Vorwurf, die Familie Albrechts habe das Leben einfacher Leute nicht geachtet, macht den Kampf der Schweizer gegen die Habsburger, der bei Brennwald als Auseinandersetzung Gleicher erschien, zum Widerstand gegen Tyrannei. Wie Brennwald benutzt Stumpf die Skrupellosigkeit der Habsburger

⁸⁴ *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 182.

⁸⁵ *Stumpf*, Johannes. – Gemeiner loblicher Eydgnosschaft Stetten, Landen und Völckeren Chronikwirdiger thaaten beschreybung. – Zürich, 1547. (Im Folgenden zitiert nach der Ausgabe von 1606, hier: fol. 544r f.).

⁸⁶ Stumpf hat seine Chronik den 13 eidgenössischen Orten zugeschickt und ist dort auf grossen Widerhall gestossen. Für die weite Verbreitung seiner Chronik spricht, dass sogar Karl V. auf sie reagiert hat (*Feller/Bonjour* [wie Anm. 26], S. 184 f.).

⁸⁷ Ebd. S. 183.

⁸⁸ Stumpf unterstreicht, daß dieser «mehr mit gewalt dann guoter willkür» «Roemischer Keyser» geworden sei (*Stumpf* [wie Anm. 85], fol. 544v.).

⁸⁹ Ebd. fol. 543v ff.

⁹⁰ Karl V. hat sich über die Behandlung seiner Familie empört (*Feller/Bonjour* [wie Anm. 26], S. 184).

⁹¹ *Stumpf* (wie Anm. 85), fol. 544v.

⁹² Ebd. fol. 544r f.

aber auch, um die Vertreibung des Adels durch die Eidgenossen als Folge zu rechtfertigen:

«Und hiemit haben die helvetischen pauren erstlich gelernen, schlosser brechen und den adel vertreiben in Hertzog Luitpolden dienst: da dann ward kein gnad erzeigt, weder an Adel noch an knechten so herzog Johansen gedienet hatten, sie weren an todschlag schuldig oder nit»⁹³.

Hier ist es jedoch nicht Gott, der den Habsburgern eine Grenze setzt, sondern das Vorbild der Habsburger, das auf ihre Untergebenen wirkt. Insofern hat sich die Rechtfertigung des Handelns der Schweizer säkularisiert. Stumpf argumentiert nicht mit Vorsehung, sondern mit Beispiel.

Innerhalb dieser patriotischen Geschichte, in deren Zentrum das gemeine Volk steht,⁹⁴ spielen religiöse Unterschiede eine so untergeordnete Rolle,⁹⁵ dass die Chronik von Anhängern beider Konfessionen gelesen wurde.⁹⁶ Die Zurückhaltung in religiösen Fragen betrifft auch die Klostersgeschichte. Stumpf führt die Ursprünge Königsfeldens auf eine unmittelbar nach dem Mord an Albrecht von seiner Stiefmutter errichtete Kapelle mit einem anliegenden «Bruderhäuschen» zurück, das von zwei ehemaligen reisigen Knechten besetzt wurde.⁹⁷ Damit modifiziert er in doppelter Weise die Tradition. Zum einen macht er Elisabeth, die Frau Albrechts, zu seiner Stiefmutter⁹⁸ und löst so die Verbindung des Klosters zur habsburgischen Kernfamilie, und zum anderen macht er aus den Höflingen Rudolfs, von denen Brennwald berichtet,⁹⁹ einfache Soldaten, die in seine soziale Bestimmung der Eidgenossenschaft eingebunden werden können.¹⁰⁰ Erst die Ausstattung Königsfeldens mit dem Gut der Erschlagenen, zu der die grausame Rächerin Agnes das schlechte Gewissen treibt – hier malt Stumpf Brennwald aus¹⁰¹ – wirft einen Schatten auf dessen Legitimität. Diese Kritik bezieht sich allerdings nicht auf die religiöse Funktion des Klosters, sondern allein auf seinen Besitz.¹⁰²

⁹³ Stumpf (wie Anm. 85), fol. 544r.

⁹⁴ Diese soziale Bestimmung der Eidgenossenschaft hat eine ältere Tradition vgl. Sieber-Lehmann, Claudius. – Spätmittelalterlicher Nationalismus: Die Burgunderkriege am Oberrhein und in der Eidgenossenschaft. – Göttingen, 1995. – (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte; Bd. 116), S. 222–226.

⁹⁵ Vgl. Feller/Bonjour (wie Anm. 26), S. 183.

⁹⁶ Ebd. S. 185.

⁹⁷ Stumpf (wie Anm. 85), fol. 544r.

⁹⁸ Schon Brennwald hatte sie zu seiner Mutter gemacht vgl. Boner (wie Anm. 54), S. 11 Anm. 2.

⁹⁹ Brennwald (wie Anm. 42), S. 155.

¹⁰⁰ Diese Unterscheidung geht auf die Königsfelder Chronik zurück, die von dieser Vorstufe der Gründung berichtet («Königsfelder Chronik» (wie Anm. 24), S. 110 f.).

¹⁰¹ Vgl. Boner (wie Anm. 54), S. 11 Anm. 2.

¹⁰² Stumpf (wie Anm. 85), fol. 544v. Diese Zurückhaltung hat Theodor von Liebenau, der das Kloster Königsfelden gegen die Vorwürfe der protestantischen Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts in Schutz nimmt, übersehen (Liebenau (wie Anm. 24), S. 124).

Was für eine Bedeutung hatte in einer solchen Konzeption die Geschichte mit der Dirne? Stumpfs Leser werden als Erklärung auf die von Brennwald übernommene Badefahrt Albrechts verwiesen.¹⁰³ Aber hat das Publikum von Druckschriften an dieser Art von Vergnügen überhaupt Anstoss genommen? Dass ein König in den Armen einer Dirne gestorben sein soll, mag diejenigen, die daran festhielten, dass Männer ein Recht auf den Zugang zu Dirnen hatten, mehr amüsiert als schockiert haben. Ja, sie konnten im Gegenteil sogar auf den königlichen Umgang mit Dirnen verweisen, um ihre eigenen Beziehungen zu rechtfertigen. Wer dagegen den Umgang mit Dirnen verurteilte, konnte die Umstände des Todes Albrechts als Beleg dafür interpretieren, dass die Strafe Gottes der Unmoral auf dem Fusse folgte. Diese «Neutralität» hat der Darstellung Stumpfs nicht nur ihre Verbreitung, sondern auch ihre Überzeugungskraft gesichert. Da der Tod Albrechts in den Armen einer Dirne vieldeutig blieb, hatte keiner der Leser oder der ihm folgenden Geschichtsschreiber Anlass, diese Tatsache in Frage zu stellen. Über Stumpfs Vermittlung ist die Erfindung Brennwalds Gemeingut geworden.

Es ist symptomatisch für die Zurückhaltung Stumpfs, dass er in der Passage über Zurzach und seine Geschichte den Dirnentanz mit keiner Silbe erwähnt. Allerdings enthält die Chronik an dieser Stelle einen Holzschnitt (Abb. 1), der den Brauch bildlich darstellt.¹⁰⁴ Er zeigt zwei Marktszenen vor dem Hintergrund einer Stadt. Auf der rechten Seite sieht man den Pferdemarkt mit einer Gruppe von Reitern ungestümer Pferde im Hintergrund. Die Vehemenz ihrer Bewegungen spiegelt sich in der Dynamik wild gestikulierender Tanzpaare auf der linken Seite. Dabei erlaubt es der Vordergrund, auf eine obrigkeitliche Sanktion des Geschehens zurückzuschliessen. Links sind Musikanten, ein Pfeifer und ein Trommler, zu erkennen. Dem aufgerichteten Trommelstock, der an den Gerichtsstab erinnert, entspricht auf der rechten Seite der erhobene Stock eines Reiters, den man als obrigkeitlichen Vertreter oder als bildlichen Hinweis darauf interpretieren kann. Auch die Einhegung verweist auf eine Kontrolle, die den Markt von der Stadt trennt. Aber zwischen den Einhegungen führt ein Weg in die Stadt, den ein Paar beschreitet. Es wird von einem Mann an der Hintertür eines länglichen Hauses in Empfang genommen. Damit ist die Verbindung zwischen dem Geschehen auf der Wiese und in der Stadt hergestellt.

¹⁰³ *Stumpf* (wie Anm. 85), fol. 478r.

¹⁰⁴ Ich übernehme die Abbildung und die Interpretation als Dirnentanz von: *Schmid*, Heinrich Alfred. – Die Wandgemälde im Festsaal des Klosters St. Georgen in Stein am Rhein aus den Jahren 1515/16. – Frauenfeld, 1936.



Abb. 1: Zürich in der Chronik Johannes Stumpf (1548)

Das offene Tragen ihrer Haare durch eine Frau in der linken Szene, das einen ikonographischen Hinweis auf sinnliche Begierde und weibliche Verführung darstellt,¹⁰⁵ die deutliche Absetzung der männlichen Geschlechtsteile in der Kleidung zweier in Richtung auf den Betrachter tanzenden männlichen Figuren sowie die Wildheit der Bewegungen macht die linke Szene als Darstellung des Züricher Dirnentanzes identifizierbar. Hinzu kommt, dass zwei Paare aus dem Bild streben, eines nach links oben und eines nach rechts unten, als ob der Tanz lediglich den Beginn einer ganz anders gearteten Beziehung markierte. Diese Absonderungen machen es möglich, auch das Paar auf dem Mittelweg als ehemalige Tänzer zu betrachten. Dann liegt die Assoziation des sie empfangenden Mannes mit einem Frauenwirt nahe, der ihnen eine Kammer zur

¹⁰⁵ Frugoni, Chiara, *La femme imaginée*. In: *Histoire des femmes*. / Hrsg. von Georges Duby, Michelle Perrot, Bd. 2: *Le Moyen Age* / Hrsg. von Christiane Klapisch-Zuber. – Paris 1991, S. 357–436, hier: S. 379.

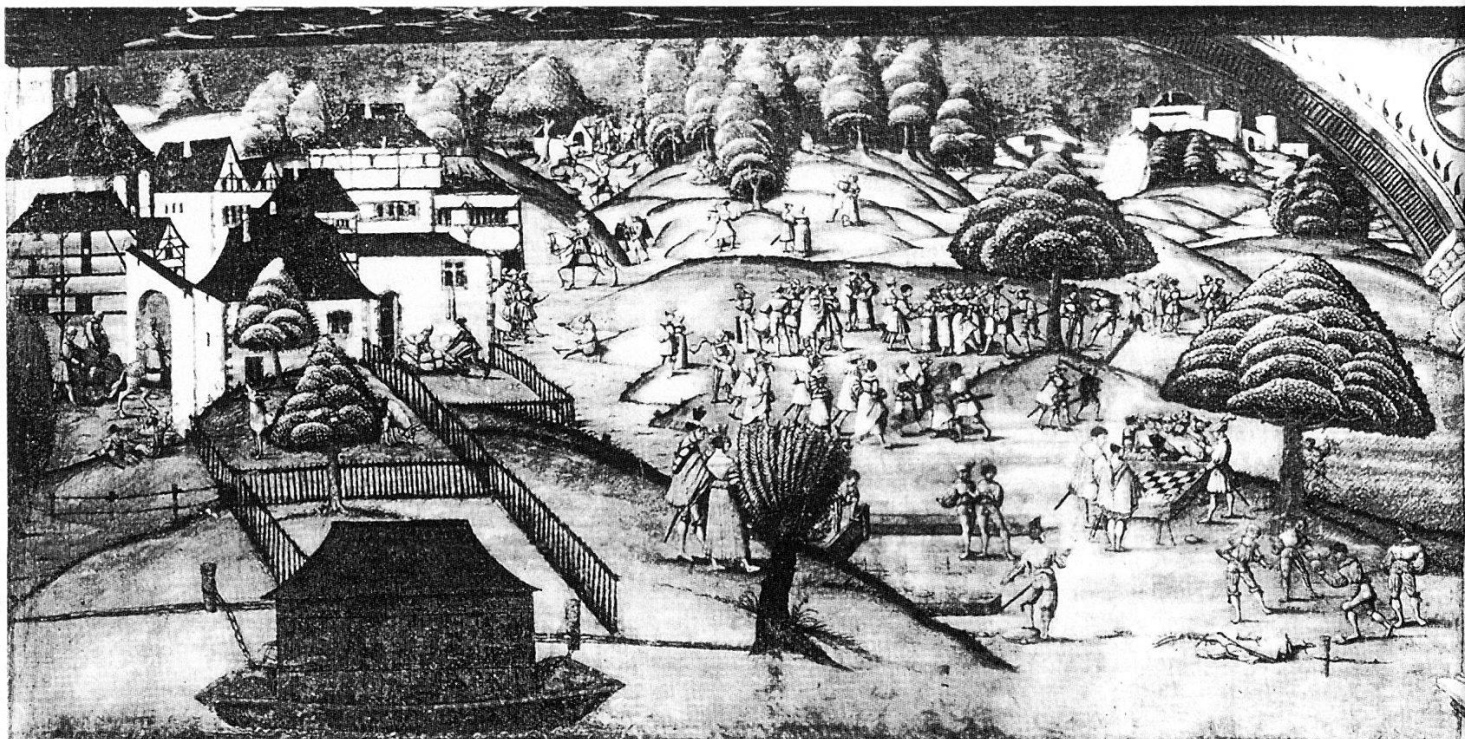


Abb. 2: rechte Seite des Wandgemäldes im Festsaal des Klosters St. Georgen in Stein am Rhein 1515/6

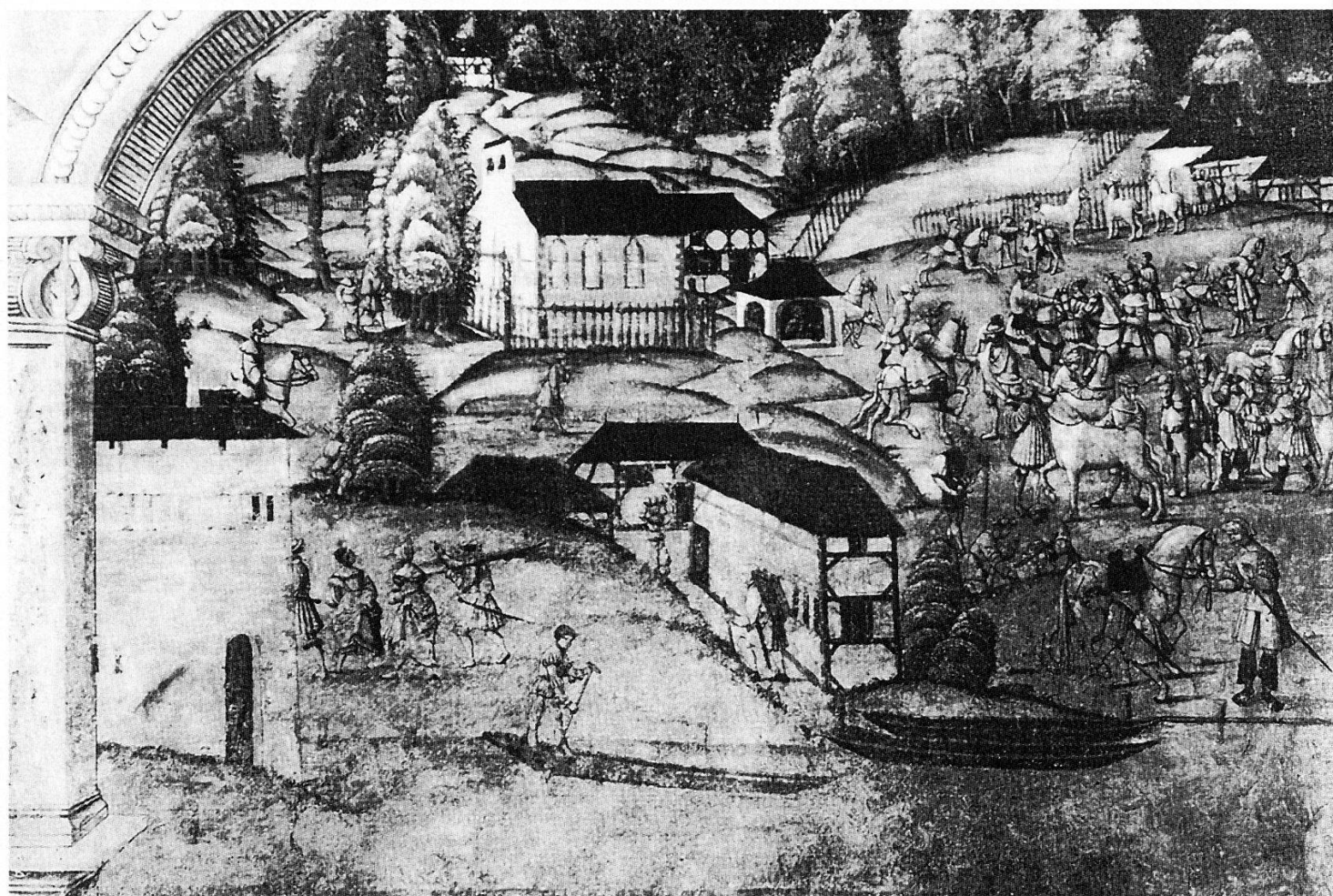


Abb. 3: linke Seite des Wandgemäldes im Festsaal des Klosters St. Georgen in Stein am Rhein 1515/6

Verfügung stellt. Eine sexuelle Deutung des Tanzes unterstützt der symbolische Gehalt der rechten Szene. Pferde und vor allem ungezügelte Pferde stehen für die Tyrannei der Affekte und verweisen auf die männliche Sexualität.¹⁰⁶ Die Wildheit der Pferde unterstreicht damit den tierischen Instinkt, der die an der Prostitution Beteiligten antreibt, und der abgeworfene Reiter wird zur Warnung vor den moralischen Gefahren der kommerzialisierten Sexualität. Aber nicht nur die an der Prostitution Beteiligten sehen sich damit moralisch disqualifiziert. Der Bezug zwischen dem Dirnentanz und der Empfangsszene am Rand der Stadt kann als bildliche Konkretisierung der obrigkeitlichen Toleranz der Prostitution auf dem Markt und in der Stadt gedeutet werden. Sie findet hier im Schatten zweier Kirchtürme, d.h. mit Billigung der Kirche, statt. Der polemische Sinn der Illustration, der Prostitution als Gefährdung der menschlichen Bestimmung zur Vernunft und zur Sittlichkeit erscheinen lässt, steht damit in einem scharfen Kontrast zum diskreten Schweigen des Textes.

Vorbild für diese symbolhafte bildliche Aufarbeitung des Dirnentanzes könnte die Darstellung von 1515/6 im Festsaal des Klosters St. Georgen in Stein am Rhein gewesen sein (wie Abb. 2).¹⁰⁷ Das Wandgemälde zeigt wie der Holzschnitt den Pferdemarkt und den Dirnentanz vor dem Hintergrund eines ähnlichen Schlosses. Beide stellen Musikanten und Tänzer, eine Frau mit losen Haaren und ins Abseits strebende Pärchen dar, und beide thematisieren Sexualität in obszönen Gesten, wobei die Darstellung von St. Georgen noch drastischer ist als der Holzschnitt in Stumpfs Chronik. Ein Mann greift einer Frau zwischen die Beine, im Hintergrund lagert ein sich umarmendes Pärchen am Waldrand. Im Unterschied zu diesen Paaren ist der Dirnentanz selbst jedoch wesentlich sittsamer dargestellt als auf dem Holzschnitt. Die Frauen stehen, als ob sie organisiert wären, in einer Gruppe zusammen und lassen sich von züchtig gekleideten Männern zu einem Tanz auffordern, bei dem die Paare eher wandeln als hüpfen. Der Dirnentanz findet hier zudem auf einer Spielwiese statt, auf der Männer mit Steinwürfen, bei einem Brettspiel, beim Ringewerfen und einem Art Boulespiel ihre Geschicklichkeit und Kraft erproben. Sexualität erscheint damit als Aspekt einer umfassender gedachten Vergnügungskultur, die die vergänglichen Freuden des menschlichen Lebens darstellt.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Vgl. Linda Hults, Baldung's Bewitched Groom Revisited: Artistic Temperament, Fantasy and the «Dream of Reason». In: *Sixteenth Century Journal* 15 (1984), S. 259–279, insbes. S. 268, 279.

¹⁰⁷ Ich übernehme die Abbildung und die Interpretation als Dirnentanz von: Schmid (wie Anm. 104).

¹⁰⁸ Diese Interpretation stützt sich auch auf Anklänge zwischen der Darstellung in Zurzach und dem Gemälde von Matthias Gerung «Die Melancholie im Garten des Lebens» aus dem Jahre 1558. Das Gemälde befindet sich in der Staatlichen Kunsthalle Karlsruhe.

Diese Vergnügen werden im Kontext des gesamten Bildes nicht mit der Stadt, sondern mit dem Leben Fahrender assoziiert. Deutlich wird dies am linken Bildrand, das den Abzug zweier Landsknechte in weiblicher Begleitung zeigt (Abb. 3),¹⁰⁹ sowie in einem Detail der Bildmitte, das über ein aus dem Fenster hängendes Laken die Flucht einer Frau andeutet, die mit einem Mann zusammen ein Paket schnürt, als ob sie sich nun mit ihm auf die Reise begeben wollte. Diese Szene verweist auf den Beginn eines Lebens als Fahrende, während die über das Bild verstreuten Bettlergestalten das klägliche Ende eines solchen Lebens in Armut und Not darstellen. Auch das Wandgemälde nimmt also den Zurzacher Dirnentanz zum Anlass für eine moralische Ermahnung, doch richtet sich diese nicht an die Obrigkeit, sondern an diejenigen, die Vergnügen und Abenteuer suchen, ohne an die Folgen zu denken. Die anthropologische Dimension dieser am Leben der Fahrenden exemplifizierten Kritik unterstreichen Darstellungen der das Wandgemälde einrahmenden Fenster-nischen.¹¹⁰ In einer Luxuriadarstellung greift ein Narr eine Frau mit einer Geige von hinten an die Brüste, und eine Vanitasdarstellung zeigt eine lautespielende Frau in Gesellschaft des Todes, der ein Stundenglas hält.¹¹¹ Diese Embleme machen den Zurzacher Dirnentanz zum Symbol für die menschliche Weltverbundenheit und Vergnügungssucht, ein Thema, dessen Darstellung kaum einen passenderen Ort finden könnte als den Festsaal eines Klosters. Ein politischer Auftrag oder Kirchenkritik ist damit nicht verbunden.

Der Illustrator von Stumpfs Chronik hat den Dirnentanz aus diesem allgemeinen Zusammenhang zur menschlichen Vergnügungssucht und Leichtfertigkeit gelöst und seine Bedeutung sexualisiert und zugleich politisiert. Doch die Dialektik zwischen dem Text, der den Dirnentanz mit keiner Silbe erwähnt, und der bildhaften Polemik relativiert die ausgedrückte Kritik. Der Kontrast zwischen Text und Bild plädiert dafür, diesen Holzschnitt in die Tradition von Handschriftenillustrationen zu stellen, die ernste, religiöse Texte in witzigen bildlichen Kommentaren persiflieren und sexualisieren.¹¹² Der unmittelbare Bezugspunkt für diese Darstellung ist dann das Lob Zurzachs durch Stumpf, das die Beschreibung der Verwaltungsgeschichte abschliesst:

«Zurzach ist noch zu unserer zeit ein gar herlich kauffhauss gemeiner Eydgnoschaft zur graffschaft Baden gehoerig.»¹¹³

¹⁰⁹ Ich übernehme die Abbildung von: *Schmid* (wie Anm. 104).

¹¹⁰ Abgebildet und gedeutet bei: *Schmid* (wie Anm. 104).

¹¹¹ «Lexikon der christlichen Ikonographie» / Hrsg. von Ernst Kirschbaumer, Günter Bandmann, Bd. 3. – Freiburg, 1971, Sp. 524; Bd. 4. – Freiburg, 1972, Sp. 409–412; *Hammer-Tugendhat*, Daniela. – Luxuria: die Sünde der Wollust. In: *Tendenzen* 26, Nr. 152 (1985), S. 40–44.

¹¹² Vgl. *Camille*, Michael. – *Image on the Edge: the Margins of Medieval Art*. – Cambridge, 1992.

¹¹³ *Stumpf* (wie Anm. 85), fol. 467v.

Der Illustrator hat den sexuellen Hintersinn dieses Lobes herausgearbeitet, um dem Leser vor Augen zu führen, was der Text verschweigt. Dabei nahm er sich die Freiheit, gegenüber dem konsensuellen, lobenden Text, eine satirisch-kritische Gegenposition einzunehmen. Die Wendung gegen die käufliche Sexualität erhält als Antwort auf Stumpfs Lob eine neue Dimension. Sie wird zur Kritik an der von Geldgier geleiteten kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft, in der Tiere und Frauen, männliche und weibliche Sexualität, zur Ware werden. Auch hier ist die dargestellte Prostitution also als Metapher lesbar. Aber selbst wenn man den Holzschnitt konkret als Kritik an der obrigkeitlichen Toleranz des Dirnentanzes deutet, bleibt er konfessionell neutral. Da der Text ausführlich die Geschichte der Zürcher Reformation schildert, kann man sich sogar fragen, ob die beiden Kirchtürme nicht die beiden Konfessionen symbolisieren sollen, die dieses Treiben geschehen lassen. Damit kritisiert das Bild auch das Schweigen Stumpfs.

Die Sterbehilfe der Dirne für den Kaiser als Plädoyer für Toleranz

Ägidius Tschudi, ein katholischer Politiker und Chronist,¹¹⁴ der die Geschichte von Albrechts Tod kurze Zeit später in seine Schweizerchronik aufnahm,¹¹⁵ hat sie als erster mit dem Zurzacher Dirnentanz in Verbindung gebracht. Als ehemaliger Landvogt von Baden war der Chronist selbst für die Dirnen des Zurzacher Marktes zuständig gewesen.¹¹⁶ Vielleicht war es diese Erfahrung, die ihn davon überzeugt hatte, dass Organisation und Kontrolle der Prostitution die beste Lösung sei. Um sie historisch zu fundieren, verband er die Sterbehilfe der Dirne mit einer Almosenstiftung für fahrende Frauen und ihre Begleiter, die er der in dieser Zeit neu entdeckten Königsfelder Chronik entnommen haben muss,¹¹⁷ und assoziierte diese Gabe mit der Entlohnung der Dirnen in Zuzach. Während seine Vorlagen das Sterben Albrechts in den Armen einer Dirne zur Verunglimpfung dieses Herrschers benutzt hatten, setzte Tschudi es zur Aufwertung der Dirne ein:

«Und was eben zegegen one gevärd als die tat geschah ein arme gemeine dirn, die empfang inne in ir schoss, als er vom ross fiel, und verschied in irem schooss, dannenhar das closter, so dahin gebuwen und künigsvelden genampt wirt, gewidmet ist das man allen toechten frowen alda almuosen mitzeteilen schuldig ist. Und an den tanz, so man ze Zuzach tuöt an den jährlichen grossen jarmarckten beiden, ward ouch einer dirnen so den ersten vortanz hat, ein guldin gestift, wie das noch gebrucht wert.»¹¹⁸

Die von Tschudi für die Dirne gewählten Begriffe zeigen, dass er an die Nachsicht seiner Leser appellieren wollte. In der Bezeichnung «arme gemeine Dirne» leitet er das Vergehen der unkeuschen Frau von ihrer Armut ab und lehnt sich damit an eine Deutung von Prostitution an, die von der Armutsbewegung verbreitet wurde. Sie hatte dafür plädiert, den Dirnen Almosen und Unterkunft zu gewähren, da ihre Sünde auf Not zurückgehe.¹¹⁹ In dieser Vor-

¹¹⁴ Zur Person Tschudis vgl. *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 312 f.; *Herzog*, Hans. – Die Beziehungen des Chronisten Aegidius Tschudis zum Aargau. In: *Argovia* 19 (1888), S. 43–79.

¹¹⁵ Die Schweizerchronik Tschudis ist erst um 1570 fertiggestellt worden, aber bereits in der Urschrift von 1550 taucht die Verbindung des Dirnentanzes mit dem Tod Albrechts auf (Zur Datierung vgl. Tschudi, Aegidius. – *Chronicon Helveticum* / Bearb. von Peter Stadler, Bernhard Stettler, 1. Ergänzungsband. – Bern, 1970; 3. Teil. – Bern, 1980 (Quellen zur Schweizer Geschichte, N.F. 1. Abt 7., Bd. 1a, 7), hier: 1. Ergbd., S. 102 ff.).

¹¹⁶ Vgl. *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 47.

¹¹⁷ «Königsfelder Chronik» (wie Anm. 24), S. 109.

¹¹⁸ *Tschudi* (wie Anm. 115), 1. Ergbd., S. 461.

¹¹⁹ Vgl. *B. Schuster* (wie Anm. 3), S. 263 ff. Ähnlich argumentierte ein Strassburger Bettelherr, der 1532 in einer Programmschrift für die Reformation des Almosenwesens Prostitution als Schicksal armer Frauen bezeichnete (*Winkelmann*, Otto. – *Das Fürsorgewesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte*. – Leipzig, 1922. – (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte; Bd. 5), S. 158).

stellung werden die Dirnen wie in der Illustration der Stumpf'schen Chronik zu Opfern einer ungleichen Besitzverteilung. Gleichzeitig erinnert der Ausdruck «törichte Frau» daran, dass die Sündhaftigkeit der Dirne der aller Menschen entspricht, die ihr Seelenheil vergessen.¹²⁰ Insofern steht Tschudi auch in der Tradition der Deutung der Prostitution, die im Wandgemälde St. Georgens bildliche Gestalt angenommen hat. In einer Zeit, in der die evangelischen Städte Prostitution als Verbrechen einstufen, wird der Rückgriff auf solche integrierende Konzepte zur Stellungnahme gegen die Bestrafung und Ausgrenzung der Dirnen. Für Tschudi ist ihr Lebenswandel das Ergebnis schwieriger Lebensumstände und einer moralischen Schwäche, die allen Menschen gemein ist. Daher können Dirnen wie alle Menschen Sterbehilfe leisten, ohne den Sterbenden damit herabzuwürdigen.

Die nachsichtige Beurteilung des Lebenswandels der Dirne geht mit einer Veränderung ihrer Beziehung zu Albrecht einher. In der Endfassung der Chronik sinkt Albrecht vom Pferd in ihre Arme.¹²¹ Dieses Heruntersinken eines Sterbenden in die Arme einer Frau erinnert an eine Pietàdarstellung. In dieser Konstellation vertritt die Dirne die trauernde Gottesmutter, deren Leid wie das der Dirne auf die menschliche Sündhaftigkeit zurückgeht. Diese bildliche Verschmelzung von Dirne und Mutter in einer Totenklage hat in der Erinnerung an die Kreuzesabnahme Christi zugleich eine symbolische Bedeutung. Maria Magdalena, das Symbol für die Weltverbundenheit der Kirche, und Maria, das Symbol für die unbefleckte Kirche, die beide unter dem Kreuz Christi standen, werden hier zu ein und derselben Person. Wenn alle Menschen zur Erbsünde verdammt sind, können auch Dirnen, oder im übertragenen Sinne auch eine verweltlichte Kirche, einem Sterbenden Beistand leisten. Auf einer pragmatischen Verständnisebene begründet diese Sterbehilfe dann die späteren Zuwendungen an alle Dirnen, die Tschudi mit der Bezeichnung «Almosen» in die Tradition christlicher Mildtätigkeit stellt. Der Zurzacher Gulden stellt damit die Konkretisierung eines religiösen Konzeptes dar, das auf die Sündhaftigkeit des Menschen aufbaut. Dass er nicht vom Kloster, sondern vom Landvogt vergeben wurde, lässt Tschudi daher weg. Er nützt die räumliche Nähe zweier verschiedener Gaben an fahrende Frauen, um die ihm am Herzen liegende Zurzacher Tradition mit dem Almosengedanken zu assoziieren. In der Endfassung seiner Chronik lässt er sogar den Namen Zurzach weg und spricht nur noch von einem beim Kloster abgehaltenen Jahrmarkt.¹²²

Einig ist sich Tschudi mit Stumpf freilich, was die Verurteilung des habsburgischen Machtstrebens betrifft, in das er auch Albrechts Politik einordnet. Sein Urteil über diesen Herrscher ist von Beginn an negativ. Albrecht hat in seiner

¹²⁰ Zu diesem Verständnis der Torheit als Leben in Sünde vgl. *Osteneck*, Volker. – Art. Narr, Tor. In: «Lexikon der christlichen Ikonographie» (wie Anm. 111), Bd. 3, S. 314.

¹²¹ *Tschudi* (wie Anm. 115), 3. Teil, S. 242.

¹²² Ebd. 3. Teil, S. 242 f.

Chronik durch «sins grossen gijts und kargheit wegen» sein Leben frühzeitig beenden müssen.¹²³ Als «harwer hinderhägiger man»¹²⁴ denkt er nur an seinen Besitz, und zeigt sich deswegen auch den Vertretern der Kirche, wie zum Beispiel dem Abt von St. Gallen wenig geneigt.¹²⁵ In diesem negativen Albrechtbild, dessen Ausrichtung auf eine asketische Lebensform und eine kapitalistische Anhäufung von Geld protestantische Sittlichkeitsvorstellungen kritisieren könnte, spielt auch Tschudis lokale Orientierung eine Rolle. Er geht von der Perspektive der acht alten Orte aus, die ihm zufolge als einzige nicht an der Verfolgung der Mörder teilgenommen haben. Sie sind so wehrhaft, dass die Habsburger sie nicht zur Hilfe zwingen können, ja sogar vor ihnen Angst haben¹²⁶ und im Gegensatz zu Städten wie Zürich lassen sie sich auch nicht bestechen.¹²⁷ Diese Wehrhaftigkeit verbindet Tschudi mit einer wahren Christlichkeit, die Sünder nicht bestraft, sondern ihnen die Möglichkeit zur Bekehrung lässt.¹²⁸ Damit begründet Tschudi die nationale Gemeinschaft auf moralische und politische Werte, die sie vom Schweizer Adel und den mit ihnen assoziierten Städten absetzt.

Die Familie Albrechts benutzt die Gelegenheit, um eine grausame Rache zu vollziehen, mit der sie zugleich ihre Macht ausbaut. Indem der Sohn Albrechts unschuldige Blutsverwandte der Täter und auch ihre Gefolgschaft bestraft, erweist er sich als Tyrann, dem die christliche Tugend der Barmherzigkeit abgeht.¹²⁹ Auch in dieser Charakterisierung könnte sich eine Kritik an der unbarmherzigen Verfolgung sozialer Aussenseiter am Ende des 16. Jahrhunderts verstecken. Indem Tschudi so suggeriert, der Adel habe sich ohne Beteiligung der Schweizer selbst vertrieben,¹³⁰ können die wahren Schweizer beim Blutbad

¹²³ *Tschudi* (wie Anm. 115), 3. Teil, S. 242. Tschudi betont die Hartherzigkeit Albrechts und seine Machtgier, indem er den jungen, aber mündigen Herzog Johann dreimal vorstellig werden lässt (vgl. S. 240 Anm. 252).

¹²⁴ Ebd. 1. Ergbd., S. 228.

¹²⁵ Vgl. Albrechts Haltung gegenüber dem Bischof von St. Gallen, bei der Tschudis von Watts Kritik zur Kirchenfeindlichkeit ausbaut (*Tschudi* [wie Anm. 115], 1. Ergbd., S. 239 f.; Watt, Joachim von. – Chronik der Äbte von St. Gallen / Hrsg. von Ernst Goetzinger, Bd. 1. – St. Gallen, 1875, S. 410 f.).

¹²⁶ Ebd. 3. Teil, S. 249, 267.

¹²⁷ Ebd. 3. Teil, S. 267. Max Wehrli's Einschätzung von Tschudis Standpunkt als gesamteidgenössisch übergeht diesen lokalpatriotischen Akzent (*Wehrli* [wie Anm. 26], S. 452). Tschudi berichtet auch, dass die Waldstätte von den Luzernern geschmäht würden (Ebd. 3. Teil, S. 247).

¹²⁸ Ebd. 3. Teil, S. 247 f.

¹²⁹ Ebd. 3. Teil, S. 245, 275.

¹³⁰ Vgl. Ebd. 3. Teil, S. 276 Anm. Diese Konzeption geht wohl auf die Klingenberger Chronik zurück, die von einer habsburgisch gesinnten Adelsfamilie verfasst wurde. Das Vorgehen gegen die Freiherren nach dem Tod Albrechts veranlasst den Chronisten zu einer Kritik an der Härte der Verfolgung: «Hiemit vertraib der adel sich selber, dass fast ze sorgent ist, dass in den selben landen der adel nit gewaltig wird, wan die herren brachent ihnen die sloss und totent und vertribent si, und nament inen was sie hattent, und straffent si hertenklich, wan si das wol verschuldt hatten an dem fromen fürsten künig albrechten, dem römischen künige» («Klingenberger Chronik» [wie Anm. 69], S. 61).

des Adels und seiner Diener unter sich zuschauen. Albrecht hat zwar versucht, ihre Freiheit in Frage zu stellen, war aber nie erfolgreich.¹³¹ Statt den Aufstand der Schweizer zu rechtfertigen, lässt ihn Tschudi als solchen nicht stattfinden: Die Unabhängigkeit der wahren Schweiz reicht nun in die Zeit vor die Habsburger zurück.

Wenn Tschudi von Stumpf die negative Charakterisierung von Agnes übernimmt und so weit ausbaut, dass sie fast zur Alleinverantwortlichen für das Blutbad wird,¹³² wendet auch er sich gegen die Wohltäterin eines Klosters, das zur Zeit der Abfassung der Chronik freilich bereits nicht mehr bestand. Aber er unterscheidet wie Stumpf zwischen den Brüderhäuslein, dem er bezeichnenderweise die ursprüngliche Kapelle zuordnet, und dem aus schlechtem Gewissen erbauten und mit Raubgut ausgestatteten Kloster.¹³³ Tschudi betont dabei allerdings, dass das Kloster auf habsburgischem Eigenbesitz erbaut wurde,¹³⁴ erwähnt dann aber die Aufhebung der Klostergemeinschaft in Königsfelden mit keinem Wort. Dieser Verzicht, den Status quo in Frage zu stellen, zeigt, dass der katholische Chronist nicht an die Vergangenheit, sondern an die Zukunft denkt. Er reagiert auf die von der Reformation geschaffenen Tatsachen, indem er die religiöse Funktion der Klöster höher schätzt als ihren Besitz. Die Aufhebung Königsfeldens zu akzeptieren, mag ihm umso leichter gefallen sein, da es sich hier um das Hauskloster der Habsburger gehandelt hatte. Die nationale Perspektive, die die Schweizer in einen Gegensatz zu den Habsburgern stellt, scheint selbst in Bezug auf die Existenzberechtigung der Klöster die Bedeutung konfessioneller Streitigkeiten zu vermindern. Doch geht es Tschudi nicht um die Fundierung einer nationalen Gemeinschaft um ihrer selbst willen, sondern um eine Vermittlung religiöser Werte, die mit dem Kern der Schweiz, den acht alten Orten, assoziiert werden. Ihre ursprüngliche Freiheit und Einfachheit verleiht ihnen eine Bedeutung, die der des apostolischen Vorbildes in der katholische Kirche ähnelt. Schweizersein wird damit zur ethischen Aufgabe.

¹³¹ Tschudi (wie Anm. 115), 3. Teil, S. 247, 249.

¹³² Vgl. Boner (wie Anm. 54), S. 12 f. Agnes wird bei Tschudi zu einem «geschwind listig wib» (Tschudi [wie Anm. 115], 3. Teil, S. 267; vgl. dazu S. 276 Anm. 286).

¹³³ Ebd. S. 280 f.

¹³⁴ Ebd. S. 242.

Die Stiftung des Dirnentanzes als abschreckendes Beispiel

Noch bevor Tschudi die Ausarbeitung seiner Chronik abgeschlossen hatte, ist die von ihm gezogene Verbindung zwischen dem Dirnentanz und dem Tod Albrechts von Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis am Grossmünster,¹³⁵ übernommen worden. Georg Boner hat angenommen, beide hätten unabhängig voneinander die Chronik Stumpfs weiter ausgebaut, da jeder Motive verwendet, die der andere nicht kennt.¹³⁶ Gegen diese Annahme spricht, dass Bullinger in der 1570 verfassten Habsburgergeschichte¹³⁷ Tschudis Schilderung der Folgen des Todes Albrechts bis in den Wortlaut hinein übernimmt.¹³⁸ Trotz der gleichzeitigen Fertigstellung der Endfassung muss Bullinger also Tschudis Urfassung oder möglicherweise sogar seine Ende der 60er Jahre abgeschlossene Ausarbeitung gekannt haben.¹³⁹ Angesichts der engen Zusammenarbeit beider mit Stumpf¹⁴⁰ sind direkte oder über Dritte vermittelte Verbindungen, die eine gegenseitige Kenntnisnahme der Manuskripte erlaubten, durchaus plausibel. Möglich waren direkte Übernahmen zwischen einem katholischen und einem evangelischen Chronisten, weil beide das gemeineidgenössische Anliegen Stumpfs teilten. Da sich inzwischen die Wogen der religiösen Auseinandersetzung geglättet hatten, brachten die Geschichtsschreiber nun in Form von Retouschen konfessionelle Anliegen ein. Den Bereich der Auseinandersetzung deutet bereits die Widmung der Habsburger Chronik an den Berner Hofmeister an, der für das nach der Auflösung des Königfeldener Klosters dort eingerichtete Kranken- und Armenhaus zuständig war.¹⁴¹ In diesem erzählerischen Rah-

¹³⁵ Zur Person Bullingers vgl. *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 187 f.

¹³⁶ *Boner* (wie Anm. 54), S. 12 f.

¹³⁷ Zur Abfolge der verschiedenen Ausarbeitungen bei Bullinger vgl. Ebd.

¹³⁸ Für eine Kenntnis von Tschudis Schweizergeschichte sprechen auch weitere Übereinstimmungen des Wortlautes, vgl. die Anrede Albrechts durch Johann als «Du Hund» bzw. die Einführung der Gegenwart der Dirne beim Tod Albrechts als Frau ohne Begleitung (*Tschudi* [wie Anm. 115], 3. Teil, S. 242; *Bullinger*, Heinrich. – Von den edlen Graven zuo Habsburg. In: *Selecta iuris et historiarum* / Hrsg. von Heinrich Christian Senckenberg, 4. Bd. – Frankfurt, 1738, S. 1–160, hier: S. 55. Senckenberg hat die Chronik Bullingers sprachlich überarbeitet und teilweise vereinfacht. Die folgenden Zitate entstammen daher der Originalhandschrift A 142 der Zentralbibliothek Zürich [Zur Beschreibung der Handschrift vgl. *Gagliardi*, Ernst, Ludwig *Furrer*. – Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, Bd. 2: Neuere Schriften seit 1500, Zürich, 1982, Sp. 121.] Für die geschichtlichen Zusammenhänge folge ich hingegen der Einfachheit halber dem Druck Senckenbergs).

¹³⁹ Tschudi brachte Ende der 1560er Jahre seine Vorarbeiten aus den fünfziger Jahren in eine endgültige Form (vgl. *Boner* [wie Anm. 54], S. 12); Bullinger stellte 1568 die Schweizerchronik, 1570 die Habsburgerschrift und zwischen 1572 und 1574 die Tugurinerchronik fertig (Ebenda, S. 13 f.).

¹⁴⁰ *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 182.

¹⁴¹ Vgl. *Gagliardi/Furrer* (wie Anm. 138), Sp. 121. Zum Schicksal Königfeldens nach der Reformation vgl. *Maurer*, Emil. – Das Kloster Königfelden. In: *Die Kulturdenkmäler der Schweiz, Kanton Aargau*, Bd. 3. – Basel, 1954, S. 9. Bullinger setzte sich in Zürich für die Reorganisation des Armenwesens ein (*Feller/Bonjour* [wie Anm. 26], S. 188).

men wird die Übernahme der von Tschudi evozierten Verbindung vom Tod Albrechts und dem Dirnentanz zu einer Replik auf das Almosenkonzept Tschudis.¹⁴² Die Auseinandersetzung bezieht sich damit weniger auf religiöse Unterschiede als auf ihre Umsetzung in politische Konzepte,¹⁴³ als ob das Zusammenleben der Konfessionen nun zu einer Konkurrenz geworden wäre.¹⁴⁴

Der apologetische Titel «Von den Edlen graven zuo Habspurg, hertzogen zuo Oesterrych und Schwaben, und der Stiffung des fürstlichen klostere künigssfelden; Ouch ettwas von dem Sempacher Krieg, in welchem hertzog Lupold von Oesterrych durch die Eydgnossen erschlagen und zuo künigssfelden begraben ward», den Bullinger seiner Schrift gegeben hat, täuscht.¹⁴⁵ Die traditionelle Form einer adligen Familiengeschichte, in der die vornehme Herkunft eines adligen Geschlechtes und die Taten der Vorfahren gepriesen wurden, steht hier für das Gegenteil: Bullinger will die historische Begründung der habsburgischen Herrschaft in der Schweiz in Frage stellen, indem er die Geschichte dieses Adelsgeschlechtes entmystifiziert. Er zeigt, dass die Habsburger bereits im römischen Reich der Landbevölkerung in enger Zusammenarbeit mit dem Strassburger Bischof ihre Freiheit nehmen wollten,¹⁴⁶ und berichtet für die spätere Zeit, sie hätten die Kaiserwürde dazu benutzt, um ihre zahlreichen Kinder mit Landesherrschaften oder Kirchenvogteien zu versorgen.¹⁴⁷ Die Bevogtung Uris, der Schwyz und Unterwaldens durch Albrecht stellt ein Beispiel für diesen Versuch dar, sich durch das Einsetzen von Vögten Reichsbesitz anzueignen.¹⁴⁸ Auch die Auseinandersetzung Albrechts mit seinem Neffen Johann, die zu seinem Tod führen wird, ist Teil dieser Strategie.¹⁴⁹ Nach mehrmaliger vergeblicher

¹⁴² Noch in der 1568 verfassten eidgenössischen Chronik hatte Bullinger Stumpfs Schilderung im wesentlichen übernommen. Bullinger schreibt hier neben dem Randtitel «König Albrecht hat ein wunderbar todtbett»: «[...] das pferdt luëff mitt im dem höltzly zuô, das da stuond, da ietz die kylch zuô Koëningsfelden gebuwen ist, da saaß ein metz oder gemeine dirne, die dem hoff nach zog, und wie der König an dem ort, da der hochaltar gebuwen war, von dem pferd herab fiel, nam in die metz in iren schooß, in derem er bald verschied, uff den meyttag, anno 1308» (*Bullinger*, Heinrich. – *Historia Gemeiner loblicher Eydgnoschaft*. – Hs. Zentralbibliothek Zürich, A 14/15, fol. 72v.). Diese Chronik ist mehrfach überarbeitet worden. Die Nachträge zu dieser Szene entsprechen inhaltlich weitgehend den in der Habsburgerchronik vorgenommenen Erweiterungen.

¹⁴³ Zur Praxisgebundenheit der humanistischen Geschichtsschreibung vgl. *Weber* (wie Anm. 27), S. 122 f.

¹⁴⁴ Die Konkurrenz zwischen den Konfessionen unterstreicht: *Burghartz* (wie Anm. 11), S. 21–25.

¹⁴⁵ *Bullinger* (wie Anm. 138).

¹⁴⁶ Ebd. S. 23 f. Bullinger nennt bezeichnenderweise diesen Vorfahren der Habsburger «Rapato».

¹⁴⁷ Ebd. S. 36 für Rudolf von Habsburg, S. 39 für Albrecht; vgl. auch S. 43.

¹⁴⁸ Ebd. S. 45 ff., insbes. S. 47.

¹⁴⁹ Ebd. S. 50.

Ansprache des jungen Mannes, den Bullinger im Gegensatz zu Stumpf als mündig und heiratsfähig darstellt,¹⁵⁰ rächt sich Johann schliesslich für seine Missachtung, indem er Albrecht ermordet.¹⁵¹ Albrecht stirbt von allen verlassen:

«[...] in der kylchen gebuwen, da saass one geferd ein arme dirn oder metz, so dem hoff nachzog, und wie der koênig, an demselben ort, ab dem pferd herab fil, nam die gemein metz in jn ire schoss (das doch uss Gottes schickung einem soêmlichen fürsten ein wunderbars todtbett, und wie ettlich sagen, nitt one alle ursach was) darin er bald verschyed, uff obgemelten meyttag. Von desswägen aber, dass die metz die guôthtat dem könig inn sinem letzten end bewisen, und alein sich sin so fründlich angenommen, stiftet Königin Agnes von Ungarn, koênig Albrechten dochter, das man alle Zurzach merckten, der metzen ein gold gulden gaêben sölle, die nach dem alten bruch den vordantz thuôt. Item welche gemeine metzen, zuô dem kloster kumend, das man inen in einem fûrgang, spys und trank gäbe: zuô widergaêllt der guôthtat, dem wunden und sterbenden Koênig erzeugt.»¹⁵²

Nach dieser Geschichte folgt die Erzählung von der Verfolgung der «Totschläger», bei der sich Bullinger wieder eng an Brennwald anlehnt.¹⁵³ Doch ihm geht es nicht darum, die Gewalt der Habsburger mit der Gewalt der Eidgenossen zu messen. Er erweitert die blinde Rache zu einem Kampf der Habsburger gegen den landständigen Adel,¹⁵⁴ der ihnen zwar einen Zugewinn an Besitz bringt, aber ihre Anhängerschaft schmälert.¹⁵⁵ Auch hier hat sich also wie bei Tschudi der Adel der Schweiz – Bullinger betont, dass die Habsburger schweizerischen Ursprunges sind¹⁵⁶ – in Machtkämpfen selbst ausgerottet. Die Bevölkerung hat dabei zwar Hilfe geleistet, aber nur weil sie sich von den Habsburgern überreden liess.¹⁵⁷ Die Schweizer kämpfen Bullingers Darstellung nach erst später auf eigene Rechnung und dann gegen von den Habsburgern zu Hilfe gerufene Ausländer¹⁵⁸ und gegen die Entfremdung von Reichsgut.¹⁵⁹ Damit wird die Gewalttätigkeit der Schweizer zur Selbstverteidigung und zum tatkräftigen Engagement für das Reich. Doch können sie nur siegen, weil das Machtstreben

¹⁵⁰ Bullinger (wie Anm. 138), S. 51.

¹⁵¹ Ebd. S. 55.

¹⁵² Bullinger (Originalschrift) (wie Anm. 138), S. 35.

¹⁵³ Bullinger (wie Anm. 138), S. 56 f.

¹⁵⁴ Die Überschrift zu Kapitel XII bringt dieses Bemühen auf eine kurze Formel: «Von der grausamen blutigen Rache, so die Kinder Alberti mit Krieg übten, wieder die Todtschläger ihres Vatters, ja auch überall wieder den Adel dieser Landen» (Ebd. S. 59).

¹⁵⁵ Ebd. S. 60, ähnlich S. 81.

¹⁵⁶ Ebd. S. 4.

¹⁵⁷ Bullinger richtet sich hier ausdrücklich gegen ein Ausschreiben Kaiser Maximilians im Schwabenkrieg, das den Schweizern die Schuld für die Ausrottung und den Untergang der Adligen gab (Ebd. S. 83 ff.).

¹⁵⁸ Ebd. S. 133.

¹⁵⁹ Ebd. S. 130 f.

der Habsburger die Grundlagen ihrer Herrschaft unterminiert hat. Das Kloster Königsfelden wird in Bullingers Schrift zum Symbol für diesen verhängnisvollen Sieg der Habsburger über den Niederadel. In ihm werden die im Vollzug der Rache angehäuften Schätze von der Mutter Albrechts angelegt, um das «löbliche Gedächtnus» Albrechts auch bei den Nachkommen zu sichern.¹⁶⁰ Wie bereits zu Beginn der Chronik kritisiert Bullinger hier die Funktionalisierung der Kirche für adlige Interessen, die er in diesem Fall auf die Repräsentation ihrer Macht bezieht.

Eine antifürstliche, aber reichstreue Haltung und eine reformatorische Tendenz haben diesen Bericht gleichermassen geprägt. Sie überschneiden sich in der Beschreibung von Albrechts Tod. Wenn Bullinger die Argumentation Tschudis umdreht, indem er die Zuwendung beim Zurzacher Dirnentanz vor das Almosen in Königsfelden stellt, wendet er sich implizit gegen eine Vergabe von Almosen als repräsentative Zurschaustellung adliger Freigiebigkeit, der sittliche und praktische Kriterien abgehen. Die Zuwendung an die Dirnen scheint willkürlich, da sie in Zurzach einer Frau im Übermass zugute kommt, während andere auf der Durchreise um Essen betteln müssen. Bullinger übernimmt zwar die Charakterisierung der Dirne als arm von Tschudi, doch verwendet er den abwertenden Begriff «Metze», der solche Frauen zu sozial Randständigen macht. Damit verliert die Albrecht geleistete Sterbehilfe für die Charakterisierung der Dirne an Bedeutung, sie erscheint im Gegenteil als Beleg dafür, dass die Machtpolitik dieses Herrschers alle Bindungen zu ihm zerstörte. Die ironische Bemerkung über das «wunderbaren todtbett» bringt den Spott über diese Verlassenheit deutlich zum Ausdruck. Wenn Bullinger die Stiftung für die Dirnen wie die Gründung des Klosters Königsfelden mit dem Namen von Agnes verbindet, deren negativer Charakter in seiner Chronik noch schärfer als bei Tschudi herausgearbeitet wird,¹⁶¹ und die er im Verweis auf ihre Herkunft zur Landfremden macht, ist dies sicherlich kein Zufall. Er will die Almosenpraxis eines adligen Eigenklosters diffamieren, dessen Funktion für das Totengedenken er bereits kritisch beleuchtet hat. Seiner Darstellung nach orientierte sich die Stifterin Agnes nicht an der Bedürftigkeit der Armen, sondern hat demonstrative und willkürliche, punktuelle Zuwendungen verfügt. Ihre dabei erwähnte Herkunft aus Ungarn verleiht dieser Form des Almosens einen heidnisch-orientalischen Anstrich. Diese Mildtätigkeit ist zu sehr auf das Prestige einer Familie ausgerichtet, als dass sie einen praktischen Nutzen hätte, ja sie kann sogar als Belohnung für ein unsittliches Leben verstanden werden.

¹⁶⁰ Bullinger (wie Anm. 138), S. 87 f.

¹⁶¹ Ebd. S. 59, 69 f., 72.

Allerdings bleibt in Bullingers Dirnenbild eine Ambivalenz, die dadurch entsteht, dass im Bericht zweimal von der guten Tat die Rede ist, die entgolten werden sollte. Auf den ersten Blick scheint damit die Berechtigung der Stiftung anerkannt. Wollte Bullinger so das inzwischen in Königsfelden eingerichtete Armenhaus historisch fundieren? Oder hatte er umgekehrt die Absicht, katholische Almosen als Lohn-Leistung-Verhältnis zu kritisieren, da die Armen für die Wohltaten zu beten hatten? Bullinger scheint diese Inkongruenz zu Bewusstsein gekommen zu sein, denn in dem drei Jahre später verfassten Werk «Von den Tigurinern und der Statt Zürich sachen» hat er diese missverständliche Formulierung weggelassen.¹⁶² In dieser im Vergleich zur Habsburgergeschichte gestrafften Darstellung von Albrechts Tod beschränkt sich die Funktion der Dirne darauf, dem König ein «wunderbares Totenbett» zu verschaffen.¹⁶³ Auch der Verweis auf die Almosen und den Tanz in Zurzach waren den Kürzungen zum Opfer gefallen, doch in einem Nachtrag am Seitenende nimmt Bullinger diese Verbindung wieder auf:

«Danan muoss man den metzen noch zuô kunigssfleden zuô aessen gaêben und ein guldin zuô verdantzen an dem Zurzach merckt.»¹⁶⁴

Die ursprüngliche Ordnung Tschudis ist hier wieder hergestellt, aber die kritische Perspektive Bullingers, der nun ganz prosaisch von «Essen» spricht und aus der Entlohnung der Vortänzerin einen Anreiz zur Geldverschwendung beim Tanz macht, ist eindeutiger als je zuvor. Die klösterliche Armenfürsorge erscheint hier als Anleitung, ja sogar als Verführung zum Vergnügen. Angesichts der die Armenpolitik vom Ende des 16. Jahrhunderts prägenden Vorstellung, die existentiellen Probleme der Unterschichten gingen auf ihren Hang zum Müssiggang zurück,¹⁶⁵ nimmt die beschriebene Stiftung geradezu den Charakter eines abschreckenden Gegenbeispiels an. Anstatt die Armen zu erziehen

¹⁶² Bullinger, Tiguriner (wie Anm. 28), fol. 318r. Zur Überlieferung und den Unterschieden der Handschriften vgl. Boner (wie Anm. 54), S. 13 Anm. Bereits in der Umarbeitung der eidgenössischen Geschichte, die Bullinger zwischen 1568 und 1570 vorgenommen hat (Gagliardi/Furrer [wie Anm. 138], Sp. 11 f.), spielt der Verdienst der Dirne eine geringere Rolle. Bullinger spricht hier von einer dem König bewiesenen Freundschaft. Damit baut er die von Brennwald und Stumpf angedeutete unmoralische Verbindung zwischen dem Herrscher und der Dirne weiter aus. (Vgl. «von deßwaêgen aber das die metz dem koênig die früntschaft in sinem end bewisen, stiftet königin Agneß, das man alle Zurzach maêß ein guldin der mätzen gäben sollte, die den vortantzt zuô Zurzach thuôt, ouch welche zum kloster kumend, denen sölle man gäben Spys und trank in einem fûrgang» (Bullinger, Historia [wie Anm. 142], fol. 72v. in Überschrift)).

¹⁶³ Ebd. f. 320r.

¹⁶⁴ Ebd. f. 320r.

¹⁶⁵ Vgl. dazu die Vorstellung des «starken Bettlers» und den Vorwurf des Müssigganges, der der Ausgrenzung der Fahrenden zugrunde liegt (Schubert [wie Anm. 3] S. 357, 363; Sachsse, Christoph, Florian Tennstedt. – Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland: Vom Spätmittelalter bis zum ersten Weltkrieg. – Stuttgart, 1980, S. 35).

und zur Arbeit anzuleiten, bringt man ihnen in Königsfelden die Verschwendung bei. Die als positives Gegenbild mitgedachte neue sittenstrenge Armenpolitik hebt sich hier deutlich vom irrationalen und kontraproduktiven Almosenwesen der Vorzeit ab, das mit Unglauben assoziiert wird.

Aber obwohl Bullinger den Dirnentanz verurteilt, stellt er ihn nicht offen in Frage. Sein Zögern, ihn in die Züricher Geschichte aufzunehmen, zeigt, dass seine Bekämpfung nicht zu seinen vordersten Anliegen gehört, auch wenn er schliesslich nicht auf dieses Gegenbeispiel für ein gut organisiertes Armenwesen verzichten will. Damit scheint Bullinger in Bezug auf den Dirnentanz zum selben Schritt bereit, den Tschudi bezüglich der Aufhebung des Klosters Königsfelden gemacht hat. Er erkennt mit seiner Darstellung den Status quo an, der sich seit den Glaubenskämpfen eingespielt hat. Die Geschichte der historiographischen Darstellung des Zurzacher Dirnentanzes zeigt wie das Weiterbestehen des Dirnentanzes, dass Vertreter beider Konfessionen ihre religiösen Anliegen der Sorge um die Einheit der Schweiz unterordneten. Allein auf dieser Basis war das Zusammenleben von Protestanten und Katholiken in einer Konföderation möglich. Bullinger stellt aber keineswegs die Errungenschaften der Reformation unter den Scheffel. Er unterstreicht das unwiderrufliche Ende des Klosters Königsfelden, indem er berichtet, einer der Mönche des ersten Bruderhauses habe das Kloster gemieden, weil es auf unrecht erworbenem Gut errichtet worden sei. Er hat diesem sogar eine Prophezeiung über das Ende des Klosters in den Mund gelegt,¹⁶⁶ mit der die Aufhebung als vorausbestimmt gerechtfertigt wird. Festigkeit in der Verteidigung der Änderungen durch die Reformation und Kompromissbereitschaft dort, wo die katholische Partei sich durchgesetzt hat, so könnte man die Position des Leiters der protestantischen Partei in der Schweiz zusammenfassen. Umgekehrt gilt diese Charakterisierung auch für Tschudi, der kein Wort über die Aufhebung von Königsfelden verliert, aber betont, dass der Dirnentanz noch heute so gehalten werde.

¹⁶⁶ Boner (wie Anm. 54), S. 12 f.

Das Desinteresse ausserhalb der Nationalgeschichte

Allgemein aber war die gesamteidgenössische Perspektive im 16. Jahrhundert noch nicht. Schon Joachim von Watt, der eng mit Stumpf zusammengearbeitet hatte,¹⁶⁷ wich in seiner Geschichte der Äbte von Sankt Gallen von dieser Konzeption ab. Er ist offensichtlich bemüht, Albrecht von einem moralischen Makel zu befreien, wenn er berichtet, dieser habe seinen Aufenthalt in Baden zum Fasten und zu Bussübungen benützt.¹⁶⁸ Dementsprechend gibt es auch keine in der Todesstunde auftauchende Dirne, und Vadian kennt kein geheimes Einverständnis mit dem Mord im Hinweis auf den «Volksmund».¹⁶⁹ Die Chronik der Äbte von St. Gallen berichtet im Gegenteil, dieser Gewaltakt habe alle, auch den Gegner Albrechts, bestürzt.¹⁷⁰ Die moderate Haltung gegenüber Albrecht geht freilich nicht nur auf humanitäre Motive zurück. Von Watt, der trotz seiner protestantischen Überzeugung ein dem Kaiser treu ergebener¹⁷¹ Anhänger des mittelalterlichen Reichsgedanken war,¹⁷² leitet die Schweizer Freiheiten vom Reich ab, indem er sie als Belohnung für treue Dienste im Kampf gegen die Heiden interpretiert.¹⁷³ Die Schweizergeschichte bleibt hier Teil der Reichsgeschichte,¹⁷⁴ obwohl der St. Gallener Chronist von einem historisch begründeten Sonderstatus der Schweiz ausgeht.

Der Basler Geschichtsschreiber Wurstisen, der 1580 die Chronik seiner Heimatstadt verfasste, zeigt sich nicht weniger immun gegenüber einer nationalgeschichtlichen Perspektive. Er schrieb seine Chronik für eine Stadt, die sich erst 1501 mit den Eidgenossen verbunden hatte und ihre Tradition nicht von der Schweiz, sondern vom Reich ableitete. Auch eine persönliche Parteinahme spielt bei diesem Geschichtsentwurf eine Rolle: Wurstisen hat sich mit dem Vorhaben getragen, eine Reichsgeschichte zu schreiben.¹⁷⁵ Dieses Projekt liess

¹⁶⁷ «Allgemeine deutsche Biographie» / Hrsg. von der historischen Commission bei der königlichen Akademie der Wissenschaften (im Folgenden abgekürzt als «ADB»), Bd. 41. – Berlin, 1896, S. 243.

¹⁶⁸ Watt (wie Anm. 125), S. 411.

¹⁶⁹ Bullinger, Tiguriner (wie Anm. 28), f. 320r; Tschudi (wie Anm. 115), S. 243.

¹⁷⁰ «Wie nun das geschrai uss kam, erschrak iederman des ungehörten mord, und was ein truren in aller landschaft, ja ouch bi denen, die dem künig abhold gsin warend; dan ein solcher mörtlicher val ie zuo erbarmen ist» (Watt [wie Anm. 125], S. 412).

¹⁷¹ «ADB» (wie Anm. 167), Bd. 41. – Berlin, 1896, S. 240. Vadian war 1514 von Maximilian persönlich zum «poeta laureatus» ernannt worden (Ebenda, S. 240).

¹⁷² Feller/Bonjour (wie Anm. 26), S. 233.

¹⁷³ Von Watt bezeichnet die Vorstellung einer ursprünglichen bäuerlichen Gemeinschaft in der Schweiz als «fabelwerch», da es im Bodenseeraum immer Adel gegeben habe (Watt [wie Anm. 125], S. 408).

¹⁷⁴ Feller/Bonjour charakterisieren von Watts Haltung den Eidgenossen gegenüber als kühl (Feller/Bonjour [wie Anm. 26], S. 237).

¹⁷⁵ «ADB» (wie Anm. 167), Bd. 45. – Berlin, 1898, S. 347.

ihn die Geschichte vom Tod Albrechts unter der staatsrechtlichen Fragestellung betrachten, ob Rebellion gegen einen ungerechten König erlaubt ist.¹⁷⁶ Albrechts Fall ist hier besonders interessant, weil er ja selbst mit dieser Begründung gegen Adolf vorgegangen war. Durfte er getötet werden, weil er selbst einen König getötet hatte? Wurstisen verneint dies,¹⁷⁷ indem er die Verfolgung der Mörder als rechtens darstellt.¹⁷⁸ Für ihn gibt es dementsprechend auch keine Blutrache der Habsburger. Die Ablehnung eines persönlichen Widerstandsrechtes gegenüber Albrecht schliesst aber Gottes Eingreifen bei seinem Tod nicht aus. Wie die mittelalterlichen Chronisten, die Albrecht kritisch gegenüber standen, lässt Wurstisen den König ohne Beistand sterben: «Also fiel könig Albrecht vom Pferd und endet sein Leben auf der Erden».¹⁷⁹ Erläuternd führt er in Berufung auf den Tübinger Kirchenrechtler Nauclerus aus, man könne die kurze Herrschaft Albrechts und seinen gewaltsamen Tod auf eine göttliche Strafe zurückführen.¹⁸⁰ Die Kritik an Albrecht bleibt aber zurückhaltend, denn Wurstisen will keinesfalls die Mörder in Schutz nehmen.

Ähnlich neutral ist die Haltung des Basler Chronisten zu Königsfelden. Obwohl Wurstisen Protestant war, verteidigt er wie Tschudi das Kloster gegen die Vorwürfe, auf Raubgut errichtet worden zu sein, indem er unterstreicht, Albrecht sei in der Nähe der Habsburg, also auf Eigengut, gestorben.¹⁸¹ Anschließend charakterisiert er Königsfelden sogar als «ein treffenlich weit und herrlich Closter» und führt seinen grossen Besitz auf das Wittum von Agnes in Brugg zurück.¹⁸² Beide Informationen entnimmt er lokalen historischen Traditionen in Basel,¹⁸³ mit deren Hilfe er die von den Begründern der Schweizer National-

¹⁷⁶ Wurstisen charakterisiert Albrecht als «zerstörer des Gemeinen nutz» (*Wurstisen* [wie Anm. 18], S. 152).

¹⁷⁷ Vgl. Anlässlich der Schilderung vom Tod des Herren von Wart, der sich auf den Mord Albrechts beruft, um seine Bluttat zu rechtfertigen, charakterisiert Wurstisen diese Argumentation als Ausflucht (Ebd. S. 152).

¹⁷⁸ Wurstisen bezieht sich ausdrücklich auf die Ächtung der Mörder durch Heinrich VII. und unterstreicht, daß der Herr von Wart in Basel keine Unterstützung gefunden habe (Ebd. S. 152). Ebd. S. 151.

¹⁸⁰ Ebd. S. 146. Johannes Nauclerus hatte 1510 im Auftrag Maximilians eine Chronik verfasst, die hohes Ansehen unter den Humanisten genoss («ADB» [wie Anm. 167], Bd. 23. – Berlin, 1886, S. 296 f.).

¹⁸¹ Ebd. S. 151.

¹⁸² Ebd. S. 152.

¹⁸³ Wurstisen übernimmt die Situierung des Klosters bei Habsburg aus einer Basler Franziskanerchronik vom Anfang des 14. Jahrhunderts («Rex Romanorum Albertus occisus fuit [...] in terra sua non longe ab Habsburg castro» [«Chronicon provinciae Argentinensis» O.F.M. circa An. 1310–27 a quodam Fratre Minor Basiliae conscriptum, (1206–1325) / Hrsg. von P. Leonardus Lemmens O.F.M. In: *Archivum Franciscanum Historicum* 4, (1911), S. 681). Bereits die Königsfelder Chronik betonte, Albrechts Blut sei auf «sinem eigen ertrich» vergossen worden («Königsfelder Chronik» [wie Anm. 24], S. 107). Die Qualifizierung als «herrliches Kloster»

geschichte erhobenen Anschuldigungen gegen das habsburgische Hauskloster widerlegt.¹⁸⁴ Er war sicherlich nicht der einzige, der sich in dieser Zeit einer nationalgeschichtlichen Logik verweigerte. Sein Verweis auf die Uneinigkeit in der Basler Bürgerschaft nach dem Tod Albrechts, die zur Ausweisung von für Albrecht Partei ergreifenden Mönchen, Schülern und Adligen führte,¹⁸⁵ könnte einen aktuellen Bezug haben, der seine Zurückhaltung erklärt. Wurstisen schreibt eine Geschichte für alle Basler und will daher nicht diejenigen verunglimpfen, die kaisertreu sind. Im 16. Jahrhundert bleibt die schweizerische Nationalgeschichte zunächst auf einen Kreis von Geschichtsschreibern beschränkt, die sich an der Züricher Historiographie orientierten.

findet sich in den um 1390 verfaßten kleinen Basler Annalen (Basler Chroniken / Hrsg. von der historischen und antiquarischen Gesellschaft in Basel, Bd. 5 / Bearb. von August Bernoulli. – Leipzig, 1895, S. 55).

¹⁸⁴ Für eine Kenntnis von Bullingers Darstellung spricht auch, dass Wurstisen ebenfalls von Plänen Albrechts berichtet, seine zahlreichen Kinder mit Reichsgut auszustatten und aus der Schweiz ein Fürstentum zu machen (*Wurstisen* [wie Anm. 18], S. 151).

¹⁸⁵ Ebd. S. 152.

Der Eingang in die historische Tradition und ihre Kritik im 17. Jahrhundert

Im 17. Jahrhundert gewinnt die Nationalgeschichte weitere Anerkennung, wird aber gleichzeitig von der neu entstehenden Quellenkritik in Frage gestellt. Der Berner Michael Stettler, der 1631 eine Kompilation lokaler Berner Chroniken zu einer Schweizergeschichte ausbaut, folgt der antihabsburgischen Tendenz Bullingers und verstärkt sie, indem er bei der Vergeltungsaktion nach dem Tode Albrechts nur noch die Familie der «Österreicher» als ganzes auftreten lässt.¹⁸⁶ Bei der Beschreibung des Todes Albrechts fügt Stettler Elemente von Bullinger, von Tschudi und von Wurstisen zu einer einheitlichen Darstellung zusammen. Aus Bullingers Habsburgerschrift übernimmt er die «gutthat» der Dirne, von Tschudi den Verweis der Entlohnung derjenigen, die den «Vortanz» tut, und von Wurstisen die Bemerkung, dass Albrecht vom Pferd auf die Erde gestürzt sei.¹⁸⁷ Diese Verschmelzung, in der die Leistung der Dirne *und* die Bedürftigkeit der «gemeinen Weiber» betont wird, weist auf eine Entkonfessionalisierung der nationalen Geschichtsschreibung hin.¹⁸⁸ Wenn Stettler, ein Chronist aus der Stadt, die im 16. Jahrhundert auf der Eidgenössischen Tagsatzung gegen den Dirnentanz interveniert hatte, nach dem Ende des Dirnentanzes auf seine historischen Grundlagen verweist, müssen die alten Streitigkeiten in Vergessenheit geraten sein. Sein Interesse am Dirnentanz scheint ein pragmatisches. Das Almosen des Klosters Königsfelden, das er als «fürstliche Stiftung»¹⁸⁹ würdigt, gehört für ihn zur Vorgeschichte einer Armenfürsorge, die der Obrigkeit obliegt. Das bereits bei Bullinger und Stumpf spürbare Interesse an der Verwaltungspraxis ist hier zum Durchbruch gelangt.¹⁹⁰ Die Armenpolitik ist

¹⁸⁶ Stettler, Michael. – Schweizer Chronic, das ist grundliche und wahrhafft beschreibung der fürnehmsten Jahrgeschichte, welche sich bey löblicher Eydgnoßschafft seyt etlich hundert jahren her verlossen. – Bern [1631], S. 36.

¹⁸⁷ «Deß tödtlich verletzten kaysers pferd rennete einem nechts dabey gelegenen höltzlin zu, da file derselbige ohn alle empfindung auff die Erden [...]. Diesen etwan vernambten keyser, empfieng ein gemeine dem Hoff nachziehende Dirnen in ihre Schoß, darinn er auch bald hierauff sein Leben endet. Und weil bemelte Dirnen den sterbenden Keyser in seiner letzten Noth ein so grosse gutthat bewiesen hatte, ordnete hernach Agnes, könig Andresen von Ungerns hinterlassene wittib, deß abgelebten Alberti Tochter, daß man auf beyden zurzach Märckten jährlich den Dirnen, welche altem Brauch nach den Vorthanz thun würde, einen Gulden in Gelt entrichten, und allen fürpassierenden gemeinen Weibern auff ihr begehren inn dem hernach gestifteten Kloster Königsfelden speiß und tranck nach nothturfft fürstellen solte» (Stettler [wie Anm. 186], S. 35).

¹⁸⁸ Stettler hat sich auch in einem Theaterstück für die Eintracht der Eidgenossenschaft eingesetzt (Feller/Bonjour [wie Anm. 26], S. 414).

¹⁸⁹ Stettler (wie Anm. 186), S. 37.

¹⁹⁰ Daß Stettlers Geschichte an der Verwaltungspraxis orientiert war, zeigt die thematische Gruppierung der Geschichte nach Religionssachen, politischen Sachen, civilischen Sachen und Stadtsatzungen in einer Vorarbeit zur Schweizerchronik («ADB» [wie Anm. 167], Bd. 36, Berlin 1893, S. 134).

nun aber keine Frage der Konfession mehr, sondern gehört zur Rechtfertigung der Herrschaft einer städtischen Oligarchie. Stettlers Loyalität gegenüber dem Berner Rat und seine Ablehnung von jeder Form von Volksherrschaft lassen ihn im historischen Rückblick einen adelsfreundlichen Standpunkt vertreten.¹⁹¹ In der Rückbesinnung auf herrscherliche Aufgaben finden die evangelischen Städte der Schweiz den Anschluss an die habsburgische Tradition.¹⁹²

Neben solchen pragmatischen Ansätzen einer Verwaltungsgeschichte¹⁹³ entwickelte sich im 17. Jahrhundert eine kritische Geschichtsschreibung, die den historischen Wahrheitsanspruch wichtiger nahm als das Interesse an staatlicher Legitimation. Johann Heinrich Hottinger (1620–1667), der berühmteste Schweizer Gelehrte des 17. Jahrhunderts,¹⁹⁴ hat 1665 einen Überblick über die Schweizergeschichte vorgelegt, in dem zum ersten Mal die Quellen bezüglich ihrer Nähe zum Ereignis hierarchisiert werden. Hottinger, der selbst eine Abhandlung zur Quellenkritik verfasst hat,¹⁹⁵ greift für die Darstellung des Todes Albrechts auf Johann von Winterthur zurück, dessen Chronik den Ereignissen am nächsten lag. Er übernimmt dessen Erzählung im Wortlaut und macht kenntlich, dass es sich hier um ein Zitat handelt.¹⁹⁶ Hottinger, zu dessen Lebzeiten die Unabhängigkeit der Schweiz eine von niemandem mehr bestrittene Tatsache dar, kann leichten Herzens auf ihre historische Begründung in der Frühzeit verzichten. Er verwehrt sich ausdrücklich gegen die Geschichtsschreiber, die die Entstehung der Schweiz in diese Zeit legen wollen.¹⁹⁷ Die Dirnenlegende, die ein Zusatz späterer Chronisten ist, wird hier zum ersten Mal aufgrund quellenkritischer Erwägungen aus der nationalgeschichtlichen Überlieferung ausgeschieden.

¹⁹¹ *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 416 f.

¹⁹² Auch die habsburgische Geschichtsschreibung verbindet zu dieser Zeit den Dirnentanz mit der Stiftung des Klosters Königsfelden. Freiherr Jakob Andreas Brandis, der in den 1620er Jahren eine Chronik Tirols verfasste, berichtet darin von einer Reise in die Schweiz im Jahre 1606. Anlässlich der Beschreibung Königsfeldens kommt er in Form eines Dialoges mit dem Landvogt von Baden auf den Zurzacher Dirnentanz zu sprechen. Der Gulden erscheint hier als willkürliche Zuwendung an die schönste der Frauen, die aus der Schweiz im Hinblick auf das Selbstverständnis der Obrigkeit ein «Entwicklungsland» macht (*Brandis*, Johann Jakob von. – Die Geschichte der Landeshauptleute von Tirol: eine Chronik von Freiherr von Brandis, Landeshauptmann in Tirol 1610–1620. – Innsbruck, 1850, S. 134–37).

¹⁹³ *Weber* (wie Anm. 27), S. 124.

¹⁹⁴ Zu seiner Person vgl. *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 408.

¹⁹⁵ Vgl. Ebd. S. 409.

¹⁹⁶ *Hottinger*, Johann Heinrich. – *Speculum Helvetico-Tigurinum*, Zürich 1665, S. 449 f.

¹⁹⁷ Nach Hottinger beruht diese Behauptung auf einem «turpo parachronismo» (*Hottinger* [wie Anm. 196], S. 451).

Doch die methodische Neubegründung der Geschichtsschreibung im 17. Jahrhundert bricht sich nur langsam Bahn.¹⁹⁸ Der Züricher Bibliothekar und Stadtschreiber Johann Heinrich Rahn (1646–1708) hat 1690 die Dirnenlegende in seiner annalistisch geordneten «Historischen Beschreibung der Schweizergeschichte» anlässlich Albrechts Tod wieder aufgenommen.¹⁹⁹ Zwar gibt er wie Hottinger seine Quellen an,²⁰⁰ doch zu einer Privilegierung der älteren gegenüber der jüngeren Tradition, wie es den Anforderungen der Quellenkritik entspräche, kann er sich nicht durchringen. Die historische Unzuverlässigkeit der Darstellung hat ihrem Erfolg jedoch keinen Abbruch getan.²⁰¹ Rahns weitgehende Orientierung an Stettler steht beispielhaft für die Widerstandsfähigkeit der historischen Tradition gegenüber der Quellenkritik.²⁰² Aber die Distanzierung von der Vergangenheit, die von den grossen Gelehrten seiner Zeit vorangetrieben wurde,²⁰³ ist auch am Züricher Stadtschreiber nicht spurlos vorübergegangen. Den Kürzungen, die er in seiner Synthese vornimmt, ist das Almosen des Klosters Königsfelden zum Opfer gefallen. Aus diesem Zusammenhang gelöst wird die Stiftung des Dirnentanzes zu einer Merkwürdigkeit der Vorzeit. Rahn weist sich damit als Angehöriger einer Generation aus, die sich weniger für die Kontinuitäten als für den Bruch mit einer nun als kulturelle Vorstufe der Gegenwart wahrgenommenen Vergangenheit interessierte.²⁰⁴ Die Geschichtsschreibung beginnt sich so zögernd von Legitimationsbedürfnissen und praktischen Interessen zu lösen.

¹⁹⁸ Goldenbaum, Ursula. – Die philosophische Methodendiskussion des 17. Jahrhunderts in ihrer Bedeutung für den Modernisierungsschub in der Historiographie. In: «Geschichtsdiskurs», Bd. 2 (wie Anm. 27), S. 148–161, hier: S. 148 f., 156 f. Zum Nebeneinander von historischer Kritik und dem Fortschreiben alter Traditionen in der Geschichte der Geschichtswissenschaft vgl. auch Grafton, Anthony. – Die tragischen Ursprünge der Fussnote. – Berlin, 1995.

¹⁹⁹ «Und weil der bereits halbtodte Kaiser von seinem Pferd bis in ein nächstgelegenes Hölzlein geschleppt wurde, allwo ihm die Schoos einer Metzen oder Gemeinen Dirnen zum Todtbeth gedienet, ist zu ewigem Angedencken dessen Verordnung gethan worden, daß mann auf den jeweiligen Zurzach-Marckten der jenigen Dirne, welche den Vorthantz tun wurde, einen Gulden an Gelt entrichten sollte (Rahn, Johann Heinrich. – Eidtgenössische Geschichtliche Beschreibung. – Zürich, 1690, S. 129 f.).

²⁰⁰ Vgl. Feller/Bonjour (wie Anm. 26), S. 412 f.

²⁰¹ Vgl. Ebd. S. 413.

²⁰² Feller/Bonjour charakterisieren Rahns Werk als «unterste Stufe der Wissenschaft» Ebd. S. 413.

²⁰³ Vgl. Bödecker, Hans Erich. – Die Entstehung des modernen historischen Denkens als sozial-historischer Prozess. In: «Geschichtsdiskurs», Bd. 2 (wie Anm. 27), S. 295–317, hier: S. 317.

²⁰⁴ Vgl. Weber (wie Anm. 27), S. 130; Bödecker (wie Anm. 203), S. 299 f.

Die romantische Ausgestaltung der Legende

Erst am Ende des 18. Jahrhunderts hat Johannes von Müller wieder eine umfassende Schweizergeschichte vorgelegt,²⁰⁵ die auf einen grossen Leserkreis wirkte.²⁰⁶ Die Idee einer Nationalgeschichte hatte er von seinem Studium bei Schlözer in Göttingen mitgebracht.²⁰⁷ Er greift in seiner Darstellung wieder auf die Quellen des 16. Jahrhunderts zurück,²⁰⁸ und zwar vornehmlich auf Tschudi,²⁰⁹ weil ihm weniger an der Überprüfung ihrer Glaubwürdigkeit,²¹⁰ als an ihrer Verschmelzung zu einer packenden, die Leser unmittelbar ansprechenden Erzählung gelegen war.²¹¹ Er vermittelt wie Stumpf die Vorstellung, die heroischen Schweizer hätten sich der Tyrannei widersetzt,²¹² wertet aber die Notwendigkeit zu einem solchen Widerstand als tragisches Schicksal.²¹³ Das Widerstandsrecht wird dabei auch keineswegs sozial, sondern ausschliesslich national begründet. Nicht das gemeine Volk, sondern die Gemeinschaft der Schweizer, in der nach von Müller keine ständischen Unterschiede existierten,²¹⁴ ist der Träger einer Geschichte, in der sich die unsichtbare Hand Gottes offenbart.²¹⁵

²⁰⁵ Der erste Band der «Geschichten schweizerischer Eidgenossenschaft» ist 1778 in Bern erschienen. Um die Zensur zu umgehen, war als Druckort Boston angegeben (*Feller/Bonjour* [wie Anm. 26], S. 634). Im folgenden zitiert nach der Tübinger Ausgabe von 1815.

²⁰⁶ Vgl. «ADB» (wie Anm. 167), Bd. 22. – Berlin, 1885, S. 588 f. Zum Erfolg seiner Chronik vgl. S. 595, 597.

²⁰⁷ Schlözer soll von Müller persönlich dazu angeregt haben («ADB», Bd. 22 [wie Anm. 206], S. 589). Zu dessen Projekt der Völkergeschichte vgl. *Mühlpfordt*, Günter. – Schlözer als Begründer der Völkergeschichte statt Fürstenhistorie. In: *Jahrbuch für Geschichte* 25 (1981), S. 23–72. Zur Göttinger Geschichtsphilosophie vgl. *Blanke*, Horst Walter, Dirk *Fleischer*, Jörn *Rüsen*, *Theory of History in Historical Lectures. The German Tradition of Historik, 1750–1900*. In: *History and Theory* 23 (1984), S. 331–356.

²⁰⁸ Zu seiner Arbeitsweise vgl. *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 652.

²⁰⁹ Die unkritische Anlehnung von Müllers an Tschudi wurde bereits im 18. Jahrhundert kritisiert (vgl. «ADB», Bd. 22 [wie Anm. 206], S. 595).

²¹⁰ Vgl. *Im Hof*, Ulrich, Müllers Verhältnis zur schweizerischen Nationallegende. In: «Johannes von Müller»: *Geschichtsschreiber der Goethezeit* / Hrsg. von Christoph Jamme, Otto Pöggeler. – Schaffhausen, 1986, S. 47–66, hier: S. 57.

²¹¹ Zur Privilegierung der Erzählung vgl. *Menze*, Clemens. – Der Humanismus in Johannes von Müllers Bonstetten-Briefen am Beispiel des Zusammenhangs von Geschichte und Bildung. In: «Johannes von Müller» (wie Anm. 210), S. 13–46, hier: S. 35 f.

²¹² *Im Hof* (wie Anm. 210), S. 51–54.

²¹³ Vgl. «Alle Schwizer in ordentlichen Zeiten eines gerechten und stillen Gemüthes, gewohnt ohne Furcht noch Verdruss oder viele Mühe bey dem Vieh in ruhiger Fröhlichkeit ihre Tage durchzuleben, gewohnt aus alten Zeiten bey den Kaisern Gnade und Ehre zu finden, wurden betrübt» (*Müller*, Johannes von. – *Der Geschichten schweizerischer Eidgenossenschaft zweyter Theil: Von dem Aufblühen der ewigen Bünde*. – Tübingen, 1815, S. 103).

²¹⁴ Vgl. Ebd. S. 103.

²¹⁵ «Nach dem für die Waldstätte schon glücklichen Tod Albrechts trug sich dieses zu; durch jene bewunderswürdige Zusammenfügung unvorhergesehener Umstände, wo durch nach dem Zeugniß der Universalhistorie, eine unsichtbare Hand alle Nationen und Gewalthaber zu Zwecken leitet, wovon wir nichts wissen» (*Müller* [wie Anm. 213], S. 127).

Diese Vorstellung einer gottgewollten Nationengeschichte geht auf Johann Gottlieb Herder zurück,²¹⁶ dessen Werke von Müller herausgegeben hat.²¹⁷ Von Herder übernimmt von Müller auch die Vorstellung einer Einheitlichkeit, ja sogar einer Persönlichkeit des Volkes.²¹⁸ Die Volksseele konkretisiert sich dann im Handeln einzelner, wie zum Beispiel in dem Wilhelm Tells.²¹⁹ Eine solche Personalisierung der Geschichte legt den Grundstein zu einer Dramatisierung, die sich am Vorbild antiker Schriftsteller orientiert.²²⁰ Die Schilderung von Albrechts Tod liest sich bei von Müller wie ein historischer Roman:

«Man kam in Gebüsch: Johann hervor: «Es ist genug!». Der von Eschenbach fiel dem König in den Zaum; Albrecht erstaunt, hielt es noch für einen Scherz. Plötzlich Herzog Johann laut: «Hier der Lohn des Unrechtes!» und rannte den Speer ihm in die Gurgel! Da spaltete Balm ihm den Kopf, da schlug Eschenbach ihn durch das Antlitz. Betäubt stand Wart. Nach einem lauten Schrey sank der König ohnmächtig in sein Blut; ein armes Weib sah die That, eilte ihn aufzunehmen; der König starb in ihrem Schooss. In diesem Augenblick eilte sein alter Cantzler, der Strassburgische Bischof herbey, fand ihn sprachlos, küsste die blutübertönten Wangen, lud ihn auf einen Wagen.»²²¹

Kurze elliptische Hauptsätze reihen sich aneinander, wie atemlos nimmt der Leser am Geschehen teil. Die mittelalterliche Geschichte wird so zu einem menschlichen Drama, das die Leser fesseln und erschüttern soll.²²² Von Müllers Leser sehen sich in eine Welt von Heroen versetzt, in der sie sich ohne Schwierigkeiten zurechtfinden, da den Handlungen ausschliesslich menschliche Gefühle zugrunde liegen. In solchen Heldengeschichten hat eine profane Dirne keinen Platz mehr. Von Müller macht sie zu einer armen Frau, die dem König zu Hilfe eilt. Sie ist jedoch mehr Staffage als handelnde Person und verschwindet mit der Ankunft des Bischofs sofort wieder aus dem Bild. Von Müller hat hier wohl deshalb die Version der Berichte des 14. Jahrhunderts gegenüber denen des 16. Jahrhunderts privilegiert, weil er Albrechts Tod in den Armen einer Dirne als unpassend empfand. Dabei verzichtet er aber keineswegs auf das eindrückliche Bild des Sterbens im Schosse einer alten Frau, das in Kriegsdenkmälern des 20. Jahrhunderts klassisch geworden ist. Die alte Frau verleiht die-

²¹⁶ *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 645.

²¹⁷ Ebd. S. 643.

²¹⁸ Ebd. S. 645; Marks, Ralph. – Johannes von Müller und der Patriotismus. In: Ders., Philosophie im Spannungsfeld zwischen Historiographie und Historismus. Studien zu Kant, Johannes von Müller und Dilthey. – Frankfurt, 1988, S. 54–84, hier: S. 56.

²¹⁹ *Feller/Bonjour* (wie Anm. 26), S. 635; vgl. Im Hof (wie Anm. 210), S. 51.

²²⁰ Ebd. S. 635; Menze (wie Anm. 211), S. 36.

²²¹ *Müller* (wie Anm. 213), S. 119.

²²² *Menze* (wie Anm. 211), S. 36; Vgl. Lüsebrink, Hans-Jürgen. – Subjektivität in der Geschichtsschreibung. In: «Geschichtsdiskurs», Bd. 2 (wie Anm. 27), S. 249–266, hier: S. 256.

ser Szene als Erinnerung an die trauernde Mutter eine universelle, auf die Vergänglichkeit des Menschen verweisende Bedeutung. Jede Anspielung auf Sexualität ist aus dieser symbolträchtigen Szene getilgt. Während von Müller die gekrönten Häupter bewunderte,²²³ hatten die Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts ihre Autorität untergraben wollen. Eine Konfrontation zwischen diesen widersprüchlichen Anliegen bleibt aus, weil ein Geschichtsroman, wie ihn von Müller schrieb, vieldeutig schillern darf. Die Konzentration auf geschichtsmächtige Handlungen, die diese Bearbeitung der Schweizergeschichte prägt, lässt den Zurzacher Dirnentanz als unerhebliches Detail erscheinen, das den Spannungsbogen der Erzählung zerstören würde. Von Müller privilegiert damit die Gemeinsamkeit mit den Menschen der vergangenen Zeiten gegenüber den Unterschieden. Er steht stellvertretend für das romantische Bestreben, die durch die Aufklärung geschaffene Distanz zum Mittelalter mit einer kongenialen Identifikation zu überbrücken. Sie war weniger von der mittelalterlichen Realität als vom Wunschbild einer unwiderruflich verlorenen idealen Vorzeit getragen.

²²³ Von Müller hat aufgrund seiner Bewunderung für den preussischen König Friedrich II. versucht, in seinen Dienst zu kommen. Seine erste feste Anstellung erhielt er allerdings bei Schlieffen in Kassel. Erst später kam er an den Hof des Erzbischofs von Mainz, von dort aus ging er nach Wien in kaiserlichen Dienst, bevor er schliesslich zum preussischen Hofhistoriographen wurde («ADB», Bd. 22 [wie Anm. 206], S. 596 ff.).

Die Distanzierung von der Legende in der wissenschaftlichen Kritik

Die Entstehung einer wissenschaftlichen Geschichte, die die Quellenkritik zu einem unverzichtbaren methodischen Rüstzeug machte,²²⁴ hat von Müllers didaktisch-rhetorischen Geschichtsentwurf in Vergessenheit geraten lassen. Aber trotz dieser methodischen Ansprüche verbindet die Historiker des 19. Jahrhunderts vieles mit von Müller. Auch ihr Medium der Vermittlung war die Erzählung, auch sie waren von grossen Männern fasziniert und auch sie sahen die Geschichte als Wirkungsfeld von Individuen im Rahmen einer Nationengeschichte.²²⁵

Georg von Wyss hat 1853 die Legende von Albrechts Tod mit dem neuen Instrumentarium seziert und dabei wie Hottinger allein mit Hilfe der Überlieferung des 14. Jahrhunderts das Geschehen zu rekonstruieren versucht.²²⁶ Seine Quellenbasis ist jedoch wesentlich breiter, wodurch die Widersprüche in der chronikalischen Überlieferung im Hinblick auf die Identität des Sterbehelfers zum Vorschein kommen. Von Wyss löst sie durch das Heranziehen einer Urkunde auf, die den Aufenthalt des Strassburger Bischofs an Albrechts Hof kurz vor seinem Tod belegt.²²⁷ Aber beweist der Aufenthalt des Strassburger Bischofs am Hof Albrechts tatsächlich seine Rolle als Sterbehelfer? Steht hinter der angeblich ausschliesslichen Orientierung am faktischen Gehalt der Berichte nicht vielmehr ein geheimes Einverständnis mit den kaiserfreundlichen Berichten, deren Perspektive von Wyss teilt? Die selbstverständliche Annahme, Albrecht sei stets auch in der Schweiz anerkannt gewesen, lässt von Wyss sogar die Erweiterungen des 16. Jahrhunderts in einem für den Herrscher positiven Licht interpretieren. Seiner Meinung nach wollten die Geschichtsschreiber damit «die nahe Berührung menschlicher Grösse mit menschlichem Elend» zum Ausdruck bringen.²²⁸ Der Lokalhistoriker Theodor von Liebenau, der sich der Rehabilitierung des Klosters Königsfelden gegen die «schwarze Legende» der antihabsburgischen Geschichtsschreiber verschrieb, urteilt fünfzehn Jahre später wesentlich härter über die Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts. Als «befangene Schriftsteller» und «Geschichtsbaumeister» hätten sie «Fantasiegemälde» entworfen und «Märchen» erzählt.²²⁹ Die methodischen Errungen-

²²⁴ *Schleier* (wie Anm. 38), S. 141.

²²⁵ Ebd. S. 143.

²²⁶ Wyss, Georg von, König Albrechts Tod. In: *Anzeiger für schweizerische Geschichte und Alterthumskunde* 1 (1853), S. 4–6.

²²⁷ Ebd. S. 4.

²²⁸ Ebd. S. 4 f.

²²⁹ *Liebenau* (wie Anm. 24), S. 20, 124.

schaften der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts werden hier zur Abgrenzung von Chronisten benutzt, deren Vorstellungen den eigenen Anliegen widersprechen. Auch von Liebenau bezieht die Sicherheit, mehr als die Vorzeit über das Geschehen zu wissen, aus seiner Kenntnis der urkundlichen Überlieferung, die in dieser Zeit als Königsweg zur historischen Wirklichkeit erscheint. Dirnen am königlichen Hof kamen darin nicht vor.

Verloren ging dieser Art der positivistischen Geschichtsschreibung sowohl der Blick auf die Gesellschaft als auch auf den Alltag der Menschen. Bis die Kulturgeschichte am Ende des 19. Jahrhunderts aus dem wissenschaftlichen Kanon verbannt wurde, konnte sie noch ausgleichend wirken.²³⁰ Viele Lokalhistoriker haben sich von dem durch sie geweckten Interesse an den konkreten Details des Zusammenlebens anstecken lassen und ihre Archive nach Belegen durchforstet. Ihre Publikationen machten nun ein Wissen zugänglich, das jahrhundertlang in Vergessenheit geraten war.²³¹ Nachdem Theodor von Liebenau 1868 in einer Anmerkung seiner Geschichte Königsfeldens auf den eidgenössischen Abschied von 1535 verwiesen hatte,²³² erweiterte Hans Herzog 1898 in seiner Darstellung über die Zurzacher Messen diese schmale Quellenbasis um die Rechnungen des Landvogtes.²³³ Aber auch in der Kultur- und Lokalgeschichte zeigt sich eine Privilegierung der Rechtsquellen als sogenannte «Überreste» gegenüber der historiographischen «Tradition». In dieser Perspektive wird der Dirnentanz zu einer Marginalie der Verwaltungsgeschichte.

²³⁰ *Schleier* (wie Anm. 38), S. 146.

²³¹ *Schleier*, Hans. – Kulturgeschichte im 19. Jahrhundert: Oppositionswissenschaft, Modernisierungsgeschichte, Geistesgeschichte, spezialisierte Sammlungsbewegung. – In: «Geschichtsdiskurs» (wie Anm. 27), Bd. 3: Die Epoche der Historisierung. – Frankfurt, 1997, S. 424–446, hier: S. 437.

²³² *Liebenau* (wie Anm. 24), S. 125 f.

²³³ *Herzog*, Hans. – Zurzacher Messen. In: Taschenbuch der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau. – Aarau, 1898, S. 16–19.

Der Dirnentanz als Emblem der sexuellen Freiheit

Die Legende von der Entstehung des Zurzacher Dirnentanzes wäre in Vergessenheit geraten, wenn sich nicht aus der historischen Schule der Rechtswissenschaften eine Erzählforschung entwickelt hätte, die im Zuge zunehmender wissenschaftlicher Spezialisierung der Volkskunde zufallen sollte.²³⁴ Mit den Geschichtsschreibern des 16. Jahrhunderts verband diese Sammler von Geschichten ein antiquarisches und nationales Interesse. Sie wollten ein Kulturgut bewahren, das als Ausfluss eines ursprünglichen Volkstums der Nation ein kulturelles Fundament bot.²³⁵ Der Volksbegriff, der diesem Ansatz zugrunde liegt, ist nicht nur wie der von Müller organisch, sondern zugleich mythisch. Die Sammler des Erzählgutes gingen von der Vorstellung aus, hinter den Geschichten stünde eine kollektive Schöpfung, deren Ursprung in eine unbestimmte und geheimnisvolle Vorzeit zurückreiche.²³⁶ Die Vorstellung einer ehemaligen Einheit hatte heuristische Folgen. Im Bemühen, die hypothetische Urfassung zu rekonstruieren, konzentrierte man sich auf die Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Geschichten, deren Differenzen als erzählerische Varianten verbucht wurden.

Ernst Ludwig Rochholz, der aus politischen Gründen aus Bayern in die Schweiz flüchtete, gehört zu den ersten, die in der Schweiz Sammlungen «volkstümlichen» Kulturgutes anlegten.²³⁷ Er hat in seine Zusammenstellung der Schweizersagen auch den Bericht von Albrechts Tod aufgenommen. Eine etwas altertümliche Formulierung, die Bezeichnung «Landstürzerin» für die Dirne, die ansonsten allein in einer 1803 im Aargau erscheinenden Schrift über die Geschichte des Klosters Königsfelden erscheint,²³⁸ lässt vermuten, dass er über die populärwissenschaftliche Heimatkunde auf diese Tradition aufmerksam geworden war. Er muss sie dann bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgt haben, denn in seiner Aufzeichnung beruft er sich allein auf die Chronisten dieser Zeit.²³⁹ Wie

²³⁴ Sievers, Kai Detlev, Fragestellungen der Volkskunde im 19. Jahrhundert. – In: Grundriss der Volkskunde: Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie / Hrsg. von Rolf Brednich. – Berlin, 1988, S. 37.

²³⁵ Ebd. S. 39.

²³⁶ Ebd. S. 37.

²³⁷ Zu seiner Person vgl. «ADB» (wie Anm. 167), Bd. 53, Berlin 1907, S. 415-419.

²³⁸ Diese anonyme Arbeit folgte, was die Schilderung des Todes Albrechts betrifft, von Müllers Darstellung, außer daß die arme Frau hier zu einer armen Bäuerin gemacht wird (Historische Beschreibung des im 14. Jahrhunderts gestifteten Klosters Königsfelden, 1. Aufl. – o.O., 1803, S. 7 f., 15). Die rege Nachfrage nach dieser Schrift führte 1812 und 1819 zu zwei Neuauflagen (Boner [wie Anm. 54], S. 15 Anm. 1).

²³⁹ Die Chroniken des 16. Jahrhunderts wurden bis ins 20. Jahrhundert hinein als Quellen für Sagen benutzt (vgl. Müller, A. – Die Sage bei Heinrich Brennwald. In: Archives suisses des traditions populaires 17 (1913), S. 193-222).

die Brüder Grimm stellt Rochholz seine Erzählkunst in den Dienst des Bemühens, die im Verschwinden begriffene Volkskultur seinen Zeitgenossen zu vermitteln.²⁴⁰ Dabei greift er zu ähnlichen Mitteln wie von Müller. Der «König der Deutschen», der einer «Unthat» zum Opfer fällt, ist der Held seiner Geschichte. Von seinen Vergehen und den Gründen des Mordes wird daher nicht gesprochen. Auch für Rochholz stellt die Gegenwart der Dirne ein Problem dar, doch er eliminiert es nicht, sondern bietet eine Erklärung dafür an:

«Den Halbtoten schleppte sein Ross bis in das nächstgelegene Wäldchen. Da sass am Raine eine fahrende Dirne, die von der Reise des Hofes vernommen und sich aus Brugg aufgemacht hatte, um den Trosse nachzuziehen; sie erbarmte sich des vom Pferde sinkenden Fürsten. Er verschied unter ihrer Hand, ehe das Gefolge wieder erschienen war. Und so diente der Schoos einer Metze dem Könige der Deutschen zum Toddbette. Zum ewigen Angedenken dessen ist das Kloster Königsfelden gegründet worden; dasselbe übernahm aber zugleich auch die Verpflichtung, allen fahrenden Dirnen, die an seine Pforte klopfen, einen Zehrpennig zu verabreichen. Und zu Zurzach und Brugg wurde ein Goldgulden gestiftet und jeder «Landstürzerin» alljährlich ausbezahlt, welche dorten bei den Jahrmärkten den ersten Vortanz that.»²⁴¹

Um den Lesern die Gegenwart der Dirne verständlich zu machen, rechnet Rochholz sie dem Tross zu, und da er sich vagabundierende Prostituierte nicht vorstellen kann, lässt er die Frau dem Heer aus Brugg entgegenziehen. Die Begleiterinnen der frühneuzeitlichen Söldner nehmen damit die Gestalt von einheimischen Frauen an, die sich mit durchziehenden Soldaten einlassen. Rochholz versucht mit dieser Präzisierung, Vermittlungsarbeit zu leisten, indem er frühneuzeitliche Praktiken vor dem Hintergrund der Gepflogenheiten seiner Zeit interpretiert. Dabei greift er zu einem bemerkenswerten Mittel: Er verleiht der bislang gesichts- und geschichtslosen Dirne ein eigenständiges Leben, das sie zur Person macht. Das Bemühen, die Unterschichten in die Geschichte einzubinden, erreicht im Tod des Königs in den Armen der Dirne seinen Höhepunkt. Der Bericht übernimmt die Wendung Bullingers vom Schoss der Dirne als Totenbett, lässt aber das ironisierende «wunderbar» weg. Damit verwandelt sich der zweideutige Kommentar in eine Begegnung von Herr und Volk im Angesicht des Todes, die die Gleichheit aller Menschen unterstreicht. Rochholz zeigt sich hier im Gegensatz zu anderen Vorläufern der Volkskunde bemerkenswert demokratisch und tolerant.²⁴²

²⁴⁰ Vgl. Sievers (wie Anm. 234), S. 37.

²⁴¹ Rochholz, Ernst Ludwig, *Schweizersagen aus dem Aargau*, 2. Bd. – Aarau, 1856, S. 347 ff.

²⁴² Zur sozialkonservativen Tendenz der Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts vgl. Hübinger, Gangolf. – Konzepte und Typen der Kulturgeschichte. – In: «Geschichtsdiskurs» (wie Anm. 27), Bd. 4: Krisenbewusstsein, Katastrophenerfahrung und Innovationen, 1880–1945, S. 136–152, hier: S. 138.

Der Begründer der Schweizer Erzählforschung dreht damit die Argumentation der Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts um. Während diese Albrecht durch seine Verbindung mit einer Dirne zu diffamieren versuchten, nimmt er die Verbindung zum Herrscher zum Anlass, um eine Frau aus dem Volk zur Handelnden in der Geschichte zu machen. Er distanziert sich im Folgenden mit keiner kritischen Bemerkung von der Stiftung für die Dirnen und dem Zurzacher Dirnentanz und fügt zum besseren Verständnis zwei Zitate an, die er der Königsfelder Chronik und den Fastnachtsspielen entnommen hat. Mit dem ersten illustriert er die Vorstellung der mittelalterlichen Armutsbewegung vom sündenverhütenden Almosen und mit dem zweiten verweist er auf den freizügigen Umgang mit Dirnen im Mittelalter. Rochholz konfrontiert sich und seine Leser dabei ungeschminkt mit dem Anderen in der Geschichte, rückt die Protagonisten der Geschichte aber zugleich in eine so unerreichbare Ferne, dass sie zu Exoten werden. Die Suche nach dem Anderen, die seine Toleranz begründet, versperrt ihm jedoch zugleich den Weg zum Verständnis seiner Vorlagen. Seine Überzeugung, das Mittelalter habe einen unbefangeneren Umgang mit Dirnen gepflegt, macht ihn blind gegenüber den polemischen Tendenzen seiner Quellen.

Nicht immer hält sich Rochholz jedoch so genau an die Vorlagen. Sein Interesse an der Exotik der Vergangenheit und seine Überzeugung, die greifbaren Textbelege gingen auf eine ältere Tradition zurück, beflügelten seine Phantasie in der Suche nach einer Erklärung für die Entstehung des Dirnentanzes, die die wissenschaftliche Geschichtsforschung schuldig geblieben war. Schon in seinem Sagenbuch hatte er die Anrufung der heiligen Verena bei Unfruchtbarkeit mit einer Tannhäusergeschichte, in der Venus als Verena auftaucht, verbunden.²⁴³ Diese Assoziation faszinierte ihn so sehr, dass er sie in seinem Buch «Drei Gaugöttinnen» zu der Theorie ausbaute, Verena sei ursprünglich keine Heilige, sondern eine germanische Liebes- und Furchbarkeitsgöttin gewesen.²⁴⁴ Eine solche Interpretation liess auch den Zurzacher Dirnentanz in einem neuen, archaischen Licht erscheinen. Eine zeitgenössische Redewendung über einen Baum, von dem gesagt wird, die Pest sei dahinter vermauert, genügt, um diesen Baum an der Stelle des Siechenhauses zu verorten, das der älteren Verenalegende zufolge einem Frauenhaus benachbart war. Rochholz setzt dieses Haus aufgrund seines Namens mit dem mittelalterlichen Bordell gleich.²⁴⁵ Aber obwohl die mittelalterlichen Bordelle oft euphemistisch Frauenhäuser genannt

²⁴³ Rochholz (wie Anm. 241), S. 16.

²⁴⁴ Rochholz, Ernst Ludwig. – Drei Gaugöttinnen. Walburg, Verena und Gertrud als deutsche Kirchenheilige: Sittenbilder aus dem germanischen Frauenleben. – Leipzig, 1870.

²⁴⁵ Rochholz ist nicht keineswegs der einzige Historiker, der die Bezeichnung «Frauenhaus» als sicheren Indikator für die Existenz eines Bordells betrachtet (vgl. Schuster (wie Anm. 3), S. 88).

wurden, spricht das Fehlen jedes weiteren Beleges gegen die Existenz eines städtischen Bordells in Zurzach. Es handelt sich daher aller Wahrscheinlichkeit nach bei dem erwähnten «Frauenhaus» um ein Pflegerinnenhaus. Rochholz lässt dann den Zurzacher Dirnentanz um den Baum herum stattfinden, und leitet daraus das Patronat der Zurzacher Lokalheiligen für die Prostitution ab:

«Sooft nun der Landvogt von Baden zur Eröffnung der Zurzacher Dult im Flecken einritt, erwartete ihn unter dieser Linde «eine fahrende Frau», mit der er einen Tanz um den Baum thun musste. Dafür erhielt sie einen Gulden Zehrgeld, gestiftet von jener Königin Agnes, die zum Seelenheile Albrechts ihres erschlagenen Vaters, das Kloster Königsfelden bei Brugg erbaut hatte. Gerbert in seiner Tapographie thut dieses also entstandenen «Metzentanzes» ebenfalls Erwähnung, verlegt ihn aber fälschlicherweise unter die Linde des Städtchens Bruggs, also dem Stifte Königsfelden zunächst. So war Verena die Patronin der Frauenhäuser und Metzen geworden.»²⁴⁶

Da Rochholz sich nicht als Historiker, sondern als Sammler einer hinter der Geschichte liegenden Tradition versteht, erlaubt er sich einen freien Umgang mit den Quellen. Die einzige Anmerkung, die er liefert, ist bezeichnenderweise falsch. Seine Vorstellung vom Dirnentanz ist eine Mischung aus historischer Imagination und Phantasie. Die zentrale Rolle der Linde geht auf seine Vorstellung von urtümlichen Bräuchen zurück, mit der er die Lücken der mittelalterlichen Überlieferung auffüllt. Das wissenschaftliche Kleid, das Rochholz seiner Vorstellung gibt, ist damit nicht mehr als ein Überwurf, unter dem seine persönliche und nicht verifizierbare Überzeugung durchscheint, der Schlüssel zum Dirnentanz liege in vorchristlichen Praktiken. Prinzipiell abgelehnt werden können Versuche, in der mittelalterlichen Kultur nach Spuren einer vorchristlichen Kultur zu suchen, nicht. Wo die Quellen uns im Stich lassen, sind wir auf eine Argumentation verwiesen, die sich an den kulturellen Formen orientiert und mit Analogieschlüssen arbeitet.²⁴⁷ Doch es ist eine Sache, mit Hilfe von Vergleichen vorsichtige Vermutungen anzustellen und sie als solche zu kennzeichnen, und eine andere, die Quellen als Versatzstücke für eine persönliche Vision zu benutzen, die keinen Platz für argumentative Kritik lässt. Eine solche Darstellung entsprach bereits im 19. Jahrhundert nicht mehr dem wissenschaftlichen Standard. An den «Gaugöttinnen» und ihrem Autor schieden sich in der

²⁴⁶ Rochholz (wie Anm. 244). S. 155.

²⁴⁷ Adolf Reinle hat vorgeführt, wie ein solcher Zugriff möglich ist (Reinle, Adolf. – Die Heilige Verena von Zurzach. Legende, Kult, Denkmäler. – Basel, 1948. – (Ars Docta; Bd. 6), S. 146 ff.). Zuletzt hat Carlo Ginzburg versucht, solche Methoden in der Geschichtswissenschaft wieder salonfähig zu machen (Ginzburg, Carlo. – *Miti, emblemi, spie*. – Turin, 1986).

Folge die Geister.²⁴⁸ Anhänger gefunden hat die Vorstellung eines urtümlichen Verenakultes in der populärwissenschaftlichen Kulturgeschichte, deren Werke bis heute weite Verbreitung finden, während die universitär gebildeten Wissenschaftler der folgenden Generationen, die mehr für ihresgleichen als für das grosse Publikum arbeiteten, diese These ablehnten.²⁴⁹ Damit haben Rochholz' Arbeiten schlussendlich das geschaffen, was er gesucht hat: populäre Traditionen.

Bartholomäus Fricker hat die Vorstellung eines urtümlichen Verenakultes sichtlich beeindruckt von Rochholz' Autorität in seiner Geschichte der Stadt und Bäder zu Baden weiter ausgebaut.²⁵⁰ Er verlegt dabei das nach Verena benannte Frauenhaus, wohl weil er in Zurzach keines finden konnte, nach Basel.²⁵¹ Dass ausgerechnet in Zurzach, dem Mittelpunkt der Verenaverehrung, der Dirnentanz stattfand, stellt seiner Ansicht nach unter Beweis, dass es sich bei Verena um eine germanische Liebesgöttin handelt. Aber anders als Rochholz, der die Vergangenheit nicht am moralischen Massstab der Gegenwart mass, verbindet Fricker sie Werturteilen. Zurzach ist für ihn ein Ort der «ausgesuchtesten Sinnlichkeit und zügellosesten Üppigkeit», an dem einem «doppelten Verenenkult» gehuldigt wird.²⁵² Über Fricker ist Rochholz' These in das 1906 von Alfred Martin verfasste Buch über das deutsche Badewesen gelangt, in dem die moralische Verurteilung übernommen wird.²⁵³ Während sich die Geschichtsschreiber

²⁴⁸ Die Anerkennung von Rochholz durch seine Zeitgenossen ist durch die Verurteilung der nachfolgenden Generationen in Vergessenheit geraten. 1870 wurde er an das germanische Nationalmuseum in München berufen, konnte sich aber nicht zur Rückkehr nach Bayern entschliessen. 1884 erhielt er dann wegen seiner Verdienste um die Schweizer Volkskunde die Berner Ehrendoktorwürde, und seit 1887 war er der alleinige Herausgeber der *Argovia* («ADB», Bd. 53 [wie Anm. 237], S. 417 f.). Seine Thesen sind in Handbücher eingegangen (vgl. *Reinle* [wie Anm. 247], S. 141; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens / Hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli, Bd. 8. – Berlin, 1937, Sp. 1564). Zur allgemeinen Tendenz der Disqualifizierung der Kulturgeschichte als Dilettantismus vgl. *Schleier* (wie Anm. 229), S. 430.

²⁴⁹ Richard Weiß, der 1946 die Schweizer Volkskunde auf eine wissenschaftliche Grundlage stellen wollte, verurteilt Rochholz' Werk als mythologische Spekulation, die der Schweizerart fremd geblieben sei (*Weiß, Richard*. – *Volkskunde der Schweiz. Grundriss*. – Zürich, 1946, S. 373 Anm. 33). Ähnlich kritisch urteilt bereits der Artikel in der ADB von 1907 (wie Anm. 237), S. 418; vgl. auch die Beurteilung von Rochholz' Darstellung in den Schweizer sagen als «irrig und anfechtbar» durch Georg Boner (*Boner* [wie Anm. 54], S. 15).

²⁵⁰ *Fricker, Barth*. – *Geschichte der Stadt und Bäder zu Baden*. – Aarau, 1880, S. 405 ff. Fricker bezeichnet Rochholz als Professor, obwohl er diese Funktion nie ausgeübt hat (Ebenda, S. 405).

²⁵¹ Ebd. S. 414.

²⁵² Ebd.

²⁵³ *Martin, Alfred*. – *Deutsches Badewesen in vergangenen Tagen*. – Jena 1906, S. 248. Es gibt in der Sexualitätsgeschichte noch weitere Mythen dieser Art. Die Freizügigkeit des Konstanzer Konzils gehört ebenso dazu wie der Besuch Kaiser Siegmunds im Ulmer und Berner Frauenhaus (vgl. *Schuster* [wie Anm. 3], S. 46 ff., S. 229 f.). Zum Mythos des «*ius primae noctis*» vgl. *Boureau, Alain*. – *Le droit de cuissage: La fabrication d'un mythe XIII^e–XX^e siècle*, Paris 1995 (leider ohne Berücksichtigung der Schweizer Tradition).

des 18. Jahrhunderts und vom Beginn des 19. Jahrhunderts noch über die Unterschiede zwischen ihnen und den Menschen anderer Zeiten amüsierten, wunderten und von ihnen faszinieren liessen,²⁵⁴ scheinen sich die Kulturhistoriker vom Ende des 19. Jahrhunderts von der Projektion einer sexuellen Freiheit in die Vorzeit bedroht zu fühlen. Frickers und Martins Moralismus stehen stellvertretend für die Tendenz der populären Kulturgeschichte, ein als zeitlos verstandenes Ideal von Sittlichkeit zum Massstab zu erheben. Damit wenden sich diese Autoren jedoch nicht nur gegen die Vergangenheit, sondern auch gegen die Moderne, deren Produkt sie sind.²⁵⁵ Ihre Unsicherheit entspringt der gesellschaftlichen Tabuisierung der Sexualität, die nun als Gefährdung der Zivilisation verstanden wurde.²⁵⁶ Gegen eine Verdrängung der Sexualität aus der Öffentlichkeit und gegen das sozial konservative Bild ehelicher Sittlichkeit haben hingegen die Begründer der Sexualgeschichte Stellung bezogen. Zu ihnen gehört Iwan Bloch, ein Berliner Arzt, der eine materialgesättigte Geschichte der Prostitution im Mittelalter vorgelegt hat, die auch einen Hinweis auf den Zurzacher Dirnentanz enthält.²⁵⁷ Mit einer Unmenge von Belegen aus der lokalen und regionalgeschichtlichen Literatur versucht Bloch hier die mittelalterliche Organisation der Prostitution und ihre öffentliche Anerkennung seiner Zeit als beispielhaft vor Augen zu führen. Dieses Plädoyer für mehr Toleranz gegen von der Norm abweichendes sexuelles Verhalten blieb jedoch nicht zuletzt wegen der wissenschaftlichen Gestalt von Blochs Arbeit ohne Wirkung auf das breite Publikum.

Der letzte in der Reihe derjenigen, die Verena für eine Schutzpatronin der Prostitution und ihre Verehrung für einen Fruchbarkeitskult halten,²⁵⁸ ist der Kulturanthropologe Hans Peter Dürr, der noch 1978 den Zurzacher Dirnentanz als «zügellostes Treiben» charakterisierte.²⁵⁹ Dieses Urteil verrät, dass Dürres spätere Kritik an Norbert Elias' Vorstellung, ein Prozess der Zivilisation habe die Sexualität tabuisiert, nicht ausschliesslich wissenschaftlichen Gründen ent-

²⁵⁴ Vgl. beispielsweise das mit dem ironischen Titel «Das Kloster» versehene Werk Josef Scheibles, dessen Untertitel «Meist aus der ältern deutschen Volks-, Wunder-, curiositäten – und vorzugsweise komischen Literatur» auf eine unterhaltende Absicht hinweist (Scheible, Josef, – Das Kloster, 8 Bde. – Stuttgart, 1845–48).

²⁵⁵ Hübinger (wie Anm. 242), S. 146.

²⁵⁶ Die Vorstellung von Sexualität als Bedrohung der Kultur liegt auch der am Ende des 19. Jahrhunderts entwickelten Psychoanalyse zugrunde (vgl. Freud, Sigmund. – Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion. – Frankfurt, 1967, S. 86 ff.).

²⁵⁷ Bloch, Iwan. – Die Prostitution, Bd. 1. – Berlin, 1912 (Handbuch der gesamten Sexualwissenschaft; Bd. 1), S. 715.

²⁵⁸ Dürr, Hans Peter. – Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Bd. 1: Nacktheit und Scham. – Frankfurt, 1988, S. 61 f.

²⁵⁹ Dürr, Hans Peter. – Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. – Frankfurt, 1978, S. 37.

springt. Wenn Dürr nachweist, dass es kein «schamloses» Mittelalter gegeben habe,²⁶⁰ macht er seine Bedenken gegen sexuelle Freiheit zu einer anthropologischen Konstante. Die Enttabuisierung der Sexualität seit den 70er Jahren erscheint vor dem Hintergrund seiner Forschungen als Vergehen an einem menschlichen Grundbedürfnis nach körperlicher Intimität. Insofern gehört sein Buch in den Zusammenhang einer Abrechnung mit den Folgen der studentischen Revolte von 1968. Der grosse Widerhall, den es in den Medien gefunden hat, zeigt, dass die Inwertsetzung gesellschaftlicher Regeln im Umgang mit Sexualität einem Bedürfnis unserer Zeit entspringt.

Über die Rezeption Rochholz' ist der Zurzacher Dirnentanz im Übergang vom 19. und 20. Jahrhundert vom nationalen zum sexuellen Mythos geworden, der für die Anhänger einer traditionellen Moral eine Provokation darstellte und für die Befürworter einer sexuellen Befreiung als Kritik an der Doppelmoral benutzt werden konnte. Die Historisierung der Vergangenheit seit dem 18. Jahrhundert hat damit auch die Körperlichkeit des Menschen erreicht.²⁶¹ Die Mythen, die auch die wissenschaftliche Geschichtsschreibung bei der Fundierung einer Geschichte der Sexualität produzierte, gehören zu den Schwierigkeiten einer Konfrontation mit dem Fremden.²⁶² Eine anthropologisch ausgerichtete Geschichtswissenschaft wird auch in Zukunft nicht vor ihnen gefeit sein, obwohl sie zur Kritik verpflichtet ist.²⁶³ Die Folgen von Rochholz' Erfindung zeigen, dass auch das 20. Jahrhundert den Glauben an die Autorität des Geschriebenen nicht verloren hat. Auch wir bauen, wie die Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts auf Vorarbeiten anderer auf, deren Grundlagen wir nicht immer überprüfen. Wenn sich unsere Interessen mit denen anderer Geschichtsschreiber decken, haben auch wir die Tendenz, ihre Ergebnisse als Wahrheit zu übernehmen. Doch der Erfolg der Erfindung von Rochholz hat noch einen weiteren Grund. Sie beantwortet eine Frage, bei der uns die Quellen im Stich lassen: Wie kam es zum Zurzacher Dirnentanz und welche Bedeutung hatte er? Diese Frage hat sich auch den Geschichtsschreibern des 16. Jahrhunderts gestellt und sie haben wie Rochholz bei ihrer Beantwortung auf Assoziationen gebaut. Dieses Querdenken gegen eine kausale und positivistische Argumentation als unwissenschaftlich zu verurteilen, wäre zu leicht. Alle, die Geschichte schreiben, benutzen nicht nur die Quellen, sondern auch ihre Phantasie.²⁶⁴ Doch dabei soll-

²⁶⁰ Dürr (wie Anm. 258), S. 9–12.

²⁶¹ Halperin, David M., Is there a History of Sexuality? In: History and Theory 28 (1989), S. 257–274.

²⁶² Gehrke (wie Anm. 40), S. 262.

²⁶³ Ebd. S. 263 f.

²⁶⁴ Vgl. Fried, Johannes. – Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte. In: Historische Zeitschrift 263 (1996), S. 291–316.

ten wir nicht nur auf unserer Bedürfnis achten, eine vollständige und wahrhaftige Geschichte zu bieten, sondern auch die Grenzen unseres Zuganges zur Vergangenheit respektieren. Je weiter der Abstand zum Mittelalter durch die moderne Suche nach dem Anderen wird, umso grösser wird der Spielraum für Projektionen. Neben dem Trennenden steht aber auch das Verbindende, das es uns ermöglicht, das Handeln derjenigen zu verstehen, die nicht unserer eigenen Kultur angehören. Wer sich allein für die Unterschiede interessiert, verpasst das Rendezvous mit den Menschen, die mehr als Träger eines befremdlichen Kulturgutes sind. Was hätte wohl der Badener Landvogt davon gehalten, wenn man seine Entlohnung der Dirnen als Teilnahme an einem Fruchtbarkeitskult charakterisiert hätte?

Anschrift der Autorin:

Dr. Beate Schuster
19, rue Vauban
F-67000 Strassbourg