Zeitschrift: Thurgauer Beiträge zur Geschichte

Herausgeber: Historischer Verein des Kantons Thurgau

Band: 156 (2018)

Artikel: Konfessioneller Krieg und literarischer Dialog : die "Thurgauer Gespräche" zum Ersten Villmergerkrieg 1655/1656

Autor: Niederhäuser, Hans Peter

Kapitel: 2: Die sechs "Thurgauer Gespräche"

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-813648

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: 10.12.2025

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

2 Die sechs «Thurgauer Gespräche»

Ein freier Rundgang durch das archäologische Museum wurde im ersten Teil der Arbeit angeboten. Mit dem Übersichtsplan in der Hand konnten die Schaukästen angesteuert werden. Man mag da und dort verweilt, sich einem der Fundstücke mit mehr Interesse zugewandt, ein anderes nur oberflächlich betrachtet haben, um dann weiterzugehen. Je genauer man hingesehen hat, umso mehr Fragen werden aufgetaucht sein. Die Beschriftungen in Form von Übersetzung, Stellenkommentar und Glossar mögen die eine oder andere Frage geklärt haben. Zu hoffen ist, dass der Rundgang eine vertiefte Beschäftigung mit den sechs «Thurgauer Gesprächen» aus dem Umfeld des Ersten Villmergerkrieges angeregt hat. Hier wird nun gleichsam zu einer Führung eingeladen, welche jeden der Fundgegenstände ins rechte Licht rücken soll.

2.1 Erstes Kunkelstuben-Gespräch (Thurgauer Gespräch 1)

Das erste Thurgauer Gespräch hatte eine unglaubliche Wirkung, die hauptsächlich in den darauf folgenden weiteren Dialogen erkennbar ist. Eine solche Wirkung muss sicher nicht zuletzt der historischen Situation zugeschrieben werden, in die hinein das Kunkelstuben-Gespräch veröffentlicht wurde und auf die es unmittelbar Bezug nahm. Dennoch ist es notwendig, den Dialog als literarisches Werk zu interpretieren, um seine innere Kraft sichtbar zu machen. Darum soll es im Folgenden gehen: zu zeigen, worin die Stärke dieses ersten Gesprächs liegt.

2.1.1 Dramatis personae

Wie in jedem dramatischen Text müssen auch hier die «dramatis personae» betrachtet werden. Als sprechende Personen sind dies der Bauer Jockel und der Wirt Barthel. Jockel hat von seiner Frau, die im Gespräch lediglich erwähnt wird, erste Hinweise bekommen, die ihn angeblich veranlassen, seinen Nachbarn Barthel aufzusuchen. Als stumme Rolle tritt im Gasthaus die als *Mädel*[1] bezeichnete Magd auf, welche für den Gast den Apfelwein und später das Essen holt. Für die beiden Gesprächspartner wird am Anfang eine anschauliche Gesprächssituation inszeniert. Jockel betritt das Gasthaus, begrüsst seinen Nachbarn und kommt inhaltlich gleich zur Sache. Barthel aber ist noch ganz in seiner Rolle als Wirt. Wenn er Jockel begrüsst mit *bist mir schier ein seltzamer Gast in mim Huß*[2], ist darin bestimmt ein unterschwelliger Vorwurf zu hören, denn der katholische Jockel wird üblicherweise beim konfessionsgleichen Wirt des Ortes einkehren. Jockel kommt nicht als Privatgast, sondern als Wirtshausgast. Das zeigt sich daran, dass er den Wein ausschlägt, weil er ihm zu teuer ist, und den billigeren Most vorzieht. Indem der Verfasser Barthel die anderen Gäste noch bewirten und ins Bett befördern lässt, gibt er Jockel Gelegenheit, sich bei den fiktiven Zuschauern über das saure Getränk zu beklagen und diesen Umstand gleich damit in Verbindung zu bringen, dass die Evangelischen den Katholischen nicht wohlgesonnen seien. Damit wird das aufgebaut, was sich als interessante personelle Spannung durch den ganzen Dialog hindurchzieht: Jockel wird zwar als Bittsteller und Unwissender eingeführt, dient dann aber sogleich dem Schulterschluss des Autors mit dem Publikum[3]. Die Rezipienten des Textes sollen sich mit Jockel und seiner Meinung identifizieren, denn er vertritt die Ansicht des unverkennbar katholischen Verfassers. Dennoch bekommt Barthel eine eigene Würde. Er ist der grosszügige Gastgeber, der seinen

1 TG1 Z. 18.
2 TG1 Z. 12.
3 Peter von Matt nennt dies den «moralischen Pakt» (vgl. Matt, Peter von: Verkommene Söhne, missratene Töchter, München 1995, S. 30 ff.).

Nachbarn zu Essen und Wein einlädt. Auch wenn er inhaltlich nicht die Position des Autors vertritt, werden ihm wichtige Sätze in den Mund gelegt, wie zum Beispiel: *Glouben wir nit eben so wol an Gott als ihr?*[4] Auch darf er sich erlauben, seinen Kontrahenten rügend auf dessen Emotionalität anzusprechen: *Jockle / Jockle / du bist schier zhitzig.*[5] Zudem bekommt er, wie noch zu zeigen sein wird, für den Verlauf des Gesprächs eine wichtige Funktion und erweist sich als fähig, auf die argumentative Überlegenheit Jockels mit Einlenken zu reagieren, ohne als Verlierer aus der Auseinandersetzung hervorgehen zu müssen. Damit unterscheidet sich dieses Gespräch in der Personenzeichnung deutlich von derjenigen in den reformatorischen Kampfgesprächen, in denen es um Sieg oder Niederlage geht, in denen der unterlegene Gesprächspartner mit allen Mitteln geschmäht und der Lächerlichkeit preisgegeben wird.[6]

2.1.2 Die rhetorische Dispositio

Was auf den ersten Blick wie ein informelles Gespräch zwischen zwei Vertretern der gesellschaftlichen Unterschicht daherkommt, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein rhetorisch gekonnt durchkomponiertes literarisches Kunstwerk. Damit steht es literaturgeschichtlich ganz in der Tradition der Frühen Neuzeit, welche oft als «rhetorisches Zeitalter»[7] charakterisiert wird. «Um die rhetorische Schreibtechnik besser zu verstehen, ist es hilfreich, sich als Modell zunächst die Ursituation der öffentlichen Rede vorzustellen: die Gerichtsverhandlung. Vor Gericht wird eine Sache verhandelt, über die zwei Parteien gegensätzlicher Meinung sind.»[8] Genau das ist auch die Grundsituation in den literarischen Gesprächen dieser Zeit. Der Leser wird gleichsam zum Richter berufen, der sich seine Meinung bilden soll. Insofern ist er als impliziter Leser vom Autor immer schon mitgedacht – und natürlich ist auch insinuiert, wie er sich in der verhandelten Sache entscheiden wird. Dass die Urteilsinstanz nicht ein eigens dazu berufener Richter ist, darauf weist schon der Titel des Gesprächs hin: *Turgäwische Kunckelstuben*. Am Ort, an dem sich die spinnenden Frauen und nach Feierabend auch die männlichen Dorfbewohner treffen, wird der Fall verhandelt. Das hat nichts mit der dramaturgischen Fiktion zu tun, denn die Handlung spielt ja in der Gaststube des Wirtes Barthel. Vielmehr beschwört der Titel eine Ortsangabe für die rhetorisch intendierte Gerichtssituation herauf: Die Thurgauer Bevölkerung ist implizit mit diesem Gespräch aufgerufen, sich ein Urteil zu bilden. Dabei handelt es sich um die in zwei Konfessionen gespaltenen Untertanen in einer Gemeinen Herrschaft. Was das bedeutet, darauf müssen uns die folgenden Untersuchungen zum rhetorischen Aufbau des Gesprächs hinführen.

Wie jede Gerichtsrede beginnt auch unser Gespräch mit einem sogenannten «exordium»[9]. Es leitet ins Thema ein, macht den Leser mit der Sache vertraut, die hier verhandelt werden soll. Dabei ist es wichtig, dass gleich zu Beginn schon im Sinne von «tua res agitur»[10] eine Betroffenheit ausgelöst werden kann. Es handelt sich um die drohende Kriegsgefahr, welche sowohl für die beiden Gesprächspartner wie auch für ein implizites Publikum höchste Dringlichkeit signalisiert: *fryli wol wills gräulie Händel abgeben,*[11] sagt Barthel. Damit ist das Interesse für die

4 TG1 Z. 66.
5 TG1 Z. 72.
6 Vgl. 5.2 Die «Thurgauer Gespräche» und der Reformationsdialog.
7 Keller 2008. Untertitel des literaturwissenschaftlichen Studienbuches, auf das sich die hier vorgelegte rhetorische Analyse des Dialogs abstützt.
8 Keller 2008, S. 57.
9 TG1 Z. 1–28.
10 tua res agitur = es geht um deine Sache; deine Sache wird verhandelt.
11 TG1 Z. 15.

Sache geweckt. Ferner gehört zu diesem Einleitungsteil auch eine «captatio benevolentiae»[12]. Der Leser soll schon eingenommen werden für die Richtung, welche die Entscheidungsfindung am Schluss einschlagen wird. Jockel, der Bauer, tritt als Fragesteller auf; damit bietet der Autor eine Identifikationsfigur für den Leser, der ja auch noch nicht genau weiss, worum es sich im zur Debatte stehenden Fall handelt. Das freundnachbarschaftliche Verhältnis der beiden macht den Leser grundsätzlich beiden Parteien gewogen, wobei dann allerdings schon in diesem Anfangsteil ein versteckter Angriff auf Barthel getätigt wird, indem Jockel sich ans Publikum wendet und sich über den sauren Most mokiert, den ihm sein Nachbar vorsetzt, und sich über dessen antikatholische Haltung beklagt. Damit hat der Autor für das implizite Publikum eine Haltung prädisponiert, die mit dem Schluss des Gesprächs, wie wir sehen werden, absolut korrespondiert.

«Die *narratio* stellt danach einen Sachverhalt vor und führt damit den Fall vor Augen, auf den der Redner sich in der folgenden Auslegung *(argumentatio)* beziehen wird.»[13] Der Teil einer Gerichtsrede, der als «narratio» bezeichnet wird, entspricht im vorliegenden Gespräch einem kurzen Abschnitt,[14] in dem Jockel mit seinem angeblichen Nichtwissen Barthel dazu herausfordert, anzugreifen und den Fall, die «causa», aus seiner Perspektive darzulegen. Damit gibt sich Barthel eine Blösse, die Jockel in der darauffolgenden längeren «argumentatio» zu seinen Gunsten wird ausnützen können. Die «causa» aber, um die es geht, wird so knapp angesprochen, dass beim impliziten Publikum deren Kenntnis eigentlich vorausgesetzt werden muss. Es handelt sich um den sogenannten «Arther Handel», welcher durchaus als Auslöser des Ersten Villmergerkrieges bezeichnet werden kann. Über ihn soll hier also zu Gericht gesessen werden.

Nun kann die Auseinandersetzung beginnen. Diese sogenannte «argumentatio» nimmt einen grösseren Teil des Gesprächs in Anspruch.[15] Jockel wird als Wortführer zum Anwalt für die katholische Sache. Er legt die Haltung der *Länder*, also der katholischen Innerschweizer Orte, dar und begründet sie ausführlich mit Zitaten sowohl aus dem Goldenen Bund von 1586 wie auch aus dem Zweiten Landfrieden von 1531. In der «refutatio», dem Entkräften der gegnerischen Argumente, geht es um die Unterscheidung der rechtlichen und der religiösen Ebene. Für Barthel ist es nicht annehmbar, dass sein evangelischer Glaube *malefitzisch*[16], also ein todeswürdiges Verbrechen sei. Das entkräftet Jockel dadurch, dass er den rein rechtlichen Aspekt hervorhebt. Neben der Zitat-Argumentation arbeitet Jockel mit einem «exemplum». Er führt den früheren Fall eines Prädikanten von Burgdorf an, der nach seiner Konversion zum katholischen Glauben von den Luzernern dennoch nicht aufgenommen worden sei, anders also, als es die Zürcher im vorliegenden Fall mit den aus Arth geflohenen Protestanten hielten. In der Verhandlung muss nun allerdings auch noch die «legitimatio» geklärt werden: Wer ist zuständig, in der Sache ein Urteil zu fällen? Muss das nicht den Regierungen überlassen werden? Da erweisen sich die beiden Gesprächspartner als Angehörige eines Untertanengebietes. Schon dass sie dieses Gespräch führen, ist eine Kompetenzüberschreitung: *wanns nit verbotte wäre / oder ich dirs / als mim lieben Nochbern / dörffte vertrüly sägen.*[17] Im Titel wurde das Gespräch bereits als ein *Vertrüwlich und Nochberlich Gespräch* angekündigt. Wenn da allenfalls noch eine Nähe zu den «Colloquia familiaria» des Erasmus von Rotterdam gesehen werden könnte, so nimmt das *vertrüly* in

12 captatio benevolentiae = Ergreifen des Wohlwollens.
13 Keller 2008, S. 55.
14 TG1 Z. 29–41.
15 TG1 Z. 41–113.
16 TG1 Z. 65.
17 TG1 Z. 89 f.

unserem Kontext doch deutlich die Bedeutung von «im Vertrauen», ja sogar «geheim» an. Jedenfalls fasst es Barthel so auf, wenn er kurz darauf das Versprechen abgibt: *wills by Biddermanns truhen nit wyter koo lan.*[18] Nur unter dem Vorbehalt der Geheimhaltung also darf das Gespräch geführt, das Urteil gefällt werden. Als Untertanen orientieren sich die beiden allerdings dennoch an Autoritäten. Für Barthel ist es die Zürcher Regierung: *Zürich ist das Erste Orth / vnd hat Hochverständige / Wäseliche Lüth in jhrem Roth*[19]. Jockel dagegen beruft sich auf die Informationen, die er von seinem Priester bekommen hat: *will ich dir nur / was mir üßer Prister vertrut / und zu üßern jetzigen Händlen dient / ein wenig sägen.*[20] Dieser Teil endet, wie es sich gehört, mit einer pointierten «conclusio»[21], in der Jockel die Zürcher schuldig spricht. Sie sind es, die mit ihrer Proselytenmacherei und mit der Aufnahme der aus Arth geflohenen Glaubensgenossen gegen die Vereinbarungen der eidgenössischen Stände gehandelt haben.

«Die *peroratio* schliesslich sorgt für eine wiederholende Bekräftigung, die mit affektischen Mitteln dem Publikum das Ergebnis eindringlich und unvergesslich macht.»[22] Wie könnte der Teil der «peroratio»[23] wirkungsvoller gestaltet werden als dadurch, dass der Gesprächspartner – juridisch gesprochen: der Vertreter der angeklagten Seite – einlenkt und Einsicht zeigt? Der Wirt Barthel distanziert sich von der Haltung Zürichs um eines höheren Wertes willen. Die ganze Eidgenossenschaft und deren Erhalt ist ihm wichtiger, als es die aus Arth geflohenen Protestanten sind. Dieses Einlenken Barthels ermöglicht es nun auch Jockel, eine Art Geständnis abzulegen. Die Schwyzer sind nicht gewillt, den Geflohenen ihr Hab und Gut auszuhändigen, ja sie sind sogar schon so weit gegangen, einige der Zurückgebliebenen hinzurichten. Das klingt zuerst wie ein Unterstreichen der aus der «argumentatio» abgeleiteten «conclusio» durch realpolitische Fakten. Dass damit jedoch auch aus Jockels Sicht eine gefährliche Grenzlinie überschritten ist, macht er durch seine anschliessende Befürchtung deutlich: *Förchte / Förchte / wann nit etwa Fridfärtige Hertzen vnd Fromme Patrioten sich darzwischen legen, dörffte ein schwerer / seltzamer vnd vnguten Handel abgeben.*[24] Damit hebt auch er den Fall auf eine höhere Ebene, nämlich die bereits von Barthel intendierte Thematik des friedlichen Zusammenlebens. Mit seiner abschliessenden Aussage *Gott wends zum besten*[25] hat er zweifelsohne die ganze Eidgenossenschaft im Blick, die Einigkeit und den Frieden.

Damit ist die «causa», der eigentliche Fall, abgehandelt, die klassische «dispositio» einer Gerichtsverhandlung von «exordium» über «narratio» und «argumentatio» inklusive «conclusio» bis zur «peroratio» durchgespielt. Doch gerade die «peroratio» wurde dazu benutzt, den Fall auf eine andere Ebene zu heben, auf der sich im Folgenden der zweite Teil des Gesprächs bewegt. Nicht der Arther Handel ist es, der die Thurgauer Bevölkerung beschäftigt, sondern die drohende Kriegsgefahr. Zu diesem übergeordneten Thema werden im zweiten Teil des Gesprächs drei «quaestiones» abgehandelt. Jedes Mal ist Barthel der Fragesteller. Die Rollen haben sich damit vollends vertauscht, die Überlegenheit der katholischen Seite ist akzeptiert und bedarf keiner dramaturgischen Unterstützung mehr.

Die erste Frage beschäftigt sich mit dem Feindbild.[26] Sie wird mit einem von den Zürchern ausgestreuten Gerücht von Barthel eingeleitet. Dieses Gerücht um eine von den Luzernern in ihrem Wasserturm

18 TG1 Z. 95 f.
19 TG1 Z. 84 f.
20 TG1 Z. 98 f.
21 TG1 Z. 109–113.
22 Keller 2008, S. 56.
23 TG1 Z. 114–129.
24 TG1 Z. 127–129.
25 TG1 Z. 129.
26 TG1 Z. 130–162.

zurückgehaltene Urkunde, in der die Zürcher ihren eigenen Glauben geschmäht haben sollen, bildet das «exemplum» für die Art und Weise, wie von zürcherisch-evangelischer Seite überhaupt ein falsches Bild von den Katholischen gezeichnet werde: *alß wann die Catholischen nur Tag vnd Nacht dichteten vnd trachten / vnd Anschläg mächten / wie Sy Vß vmb vßer Relion vnd Freyheit brächten.*[27] In diesem Feindbild wird dann die Ursache für die zürcherischen Kriegsvorbereitungen ausgemacht: *hetten sosten niemoln vrsach ghan / Jhre Statt also zebevesten vnd zeverschantzen.*[28]

Die zweite Frage beschäftigt sich mit der militärischen Stärke.[29] Der rüstungsmässigen Überlegenheit der Zürcher werden die Söldnererfahrung, die religiöse Motivation der Innerschweizer und die katholischen Bündnispartner entgegengesetzt.

Die dritte Frage endlich beschäftigt sich mit den Koalitionen der Konfliktparteien.[30] Mögliche Verbündete für beide Seiten werden erwogen. Klar ist aber, dass mit solchen Koalitionen die Eidgenossenschaft in Gefahr geraten würde, *dann keiner nüt bringen wirdt / vnd wie gar licht zudencken / wird ein jeder ein Feder von diser Ganß rupffen wollen.*[31]

In der Abfolge dieser drei «quaestiones» lässt sich eine eigenartige gegenläufige Bewegung beobachten, welche typisch für das ganze Gespräch ist. Jockel geht bereits von einer überlegenen Position aus und kann sie argumentativ immer stärker ausbauen, was auch in seinen grösseren Redeanteilen zum Ausdruck kommt. Diesem rhetorischen Crescendo ist aber gleichsam ein inhaltliches Decrescendo unterlegt. Je deutlicher das Bild eines möglichen Krieges vor Augen gemalt wird, desto fragwürdiger wird der Sinn einer kriegerischen Auseinandersetzung. Die argumentative Konfrontation schaukelt nicht auf, sondern ab, so dass die «conclusio»[32], welche diese drei Fragen und damit das ganze Gespräch abschliesst, uns die beiden Gesprächspartner in völliger Übereinstimmung und Einigkeit vorführt: Sie sind der Meinung, dass die Partikularinteressen beiseitegelegt werden sollen, damit das eidgenössische Vertrauen erneuert werden kann. Das gemeinsame Ziel ist der Friede. Damit wird das Kunkelstuben-Gespräch zum Sinnbild für das, was es in der realen Welt bewirken soll, hat also mithin einen emblematischen Charakter.

2.1.3 Das Kunkelstuben-Emblem

Der Titel des ersten Thurgauer Gesprächs, der dann auch vom zweiten übernommen wird, lässt aufhorchen. Er kommt in der typisch barocken Manier des Doppeltitels daher, dessen zwei Teile durch ein *Oder* verbunden sind. Der zweite Teil des Titels sagt unmissverständlich, worum es in diesen Texten geht: *Gantz Vertrüwlich vnd Nochberlich Gespräch Zwischen Jockle vnd Barthel / einem Buren vnd Würth im Thurgöw.* Was das allerdings mit dem ersten Teil *Turgäwische Kunckelstuben* zu tun hat, bleibt auf den ersten Blick rätselhaft. Wenn wir versuchen, den Titel, wie das in dieser Zeit oft unabdingbar ist, als Emblem[33] zu deuten, müssen wir die Kunkelstube als Bildelement, als die sogenannte «pictura» des Emblems

27 TG1 Z. 146–148.
28 TG1 Z. 160 f.
29 TG1 Z. 163–175.
30 TG1 Z. 176–193.
31 TG1 Z. 192 f.
32 TG1 Z. 193–209.
33 Albrecht Schöne spricht von einer «Lawine», welche durch das «Emblematum liber» des italienischen Humanisten Andrea Alciati mit seinen 98 Holzschnitt-Emblemen 1531 ausgelöst worden sei (Schöne 1993³, 1964, S. 18). Für das emblematische Denken der Barockzeit ist die dreiteilige Grundstruktur des Emblems zentral. Wo immer ein Bild (pictura) oder auch ein sprachliches Bild auftaucht, ist es als Teil eines Emblems wahrzunehmen, zu dem eine inscriptio gehört, die als Motto gewissermassen den Bedeutungsrahmen der pictura aufzeigt, und eine subscriptio, die das im Bild Dargestellte erläutert.

verstehen. Als erstes gilt es demzufolge auszuleuchten, was denn die Kunkelstube als «pictura» ausmacht, wie dieses Bild zu deuten sei.

Die Kunkel ist der Spinnrocken, der Stab, an dem beim Spinnen die noch unversponnenen Fasern befestigt werden. Als Kunkelstube wurde ursprünglich die Bauernstube bezeichnet, in der die Mädchen und Frauen an Winterabenden zum Spinnen, Singen und Geschichtenerzählen zusammenkamen. Sie erfüllte als Treffpunkt junger Leute in den Dörfern eine wichtige soziale Funktion.[34] Das Spinnstubenwesen lässt sich bis ins Mittelalter zurückverfolgen.[35] Anton Birlinger beschreibt in seiner Sammlung von Sitten und Gebräuchen aus Schwaben das Kunkelstubenwesen um die Mitte des 19. Jahrhunderts.[36] In diesen Spinnstuben bzw. Lichtstuben, wie sie auch genannt wurden, galten lokal recht unterschiedliche Regeln. So scheinen nicht in allen Stuben auch Männer zugelassen gewesen zu sein. Offensichtlich waren die Kunkelstuben immer wieder auch Orte, an denen sich die jungen Leute der üblichen Sozialdisziplinierung zu entziehen suchten. Birlinger zitiert aus der Reyscher'schen Sammlung von Erlassen aus der Mitte des 17. Jahrhunderts auch Kunkelstubenverbote, mit denen man den Missbräuchen Einhalt zu gebieten versuchte.[37] In die gleiche Richtung verweist das Frühneuhochdeutsche Wörterbuch, indem es für das Wort «Kunkelstube» die Nebenbedeutung «liederliche Gesellschaft» angibt.[38] Wenn Heike Bismark in ihrem Exkurs zur Spinnstube darauf hinweist, dass in den Verordnungen des 15. bis 17. Jahrhunderts die Kunkelstube vor allem «als Ort sexueller Ausschweifung»[39] gesehen werde und auch in der Literatur des 16. Jahrhunderts der Aspekt der Freizügigkeit in den Kunkelstuben eine wichtige Rolle spiele, so knüpft sie damit die Verbindung zu den sogenannten «Kunkelevangelien[40], die, unter vorgeblich ernstem, wissenschaftlichem Interesse, die in den Spinnstuben verbreiteten Lebenserfahrungen alter Frauen wiederzugeben, den Aberglauben und das Spinnstubenwesen parodieren.»[41] Sie sind unter dem Titel «Les Evangiles des Quenouilles» in französischer Sprache wahrscheinlich in Belgien am Anfang des 15. Jahrhunderts entstanden. 1557 erschien in Köln eine frühneuhochdeutsche Fassung.[42] Dass die Kunkelstube immer wieder der Ort war, an dem sich auch die Männer des Dorfes einfanden und wo Beziehungen zu den jungen Frauen geknüpft wurden, ist zwar ein historisch wichtiger Aspekt, spielt aber für die emblematische Interpretation unserer Dialoge als Kunkelstuben-Gespräche vorderhand noch keine Rolle, da dieses Motiv im Text nicht anklingt.

Viel wichtiger ist, dass mit dem Begriff der *Kunkelstube* ein Ort des Gesprächs bezeichnet ist. Das Verb *chunklen* (im eigentlichen Sinn: Flachs um die Kunkel wickeln) hatte auch die Bedeutung «etwas insgeheim besprechen»[43]. Birlinger spricht zudem von «grausigen Geschichten»[44], die erzählt wurden, und von «geschwätziger Unterhaltung»[45]. Der damit

34 Birlinger 1862, S. 433.
35 Bismark 2007, S. 129.
36 Birlinger 1862, S. 430–435.
37 «In dem Generalrescript vom 29. Juli 1642 S. 427 im fünften Band der Reyscher'schen Sammlung heißt es: ‹Es sollen auch die Nachtkärtze, außerhalb so nur Weibspersonen allein, etwa zur Ersparung des Lichts wegen spinnens oder Verrichtung anderer nützlichen Geschäften und darüber Gottseliger erbawlicher Gespräch, an unverdächtigen Orten zusammen kommen, wie auch oberwehnte Eigenbrödlerin und ihres Gleichen, welche zu allerhand Lenociniis, Kuppeleien und dergleichen verführerischen Unthaten, meisterlich zu helfen wissen, mit angelegenem scharfem Ernst stracks abgeschafft und fürtherhin dergleich keineswegs mehr im Geringsten geduldet werden›» (Birlinger 1862, Anm. S. 433).
38 Frühneuhochdeutsches Wörterbuch, Bd. 8, Sp. 1823.
39 Bismark 2007, S. 130.
40 Widmer 1943.
41 Bismark 2007, S. 131.
42 Koppitz 1978.
43 SI III.365.
44 Birlinger 1862, S. 430.
45 Birlinger 1862, S. 433.

Abb. 18: In den Kunkel-Evangelien hält der fiktive Herausgeber die Gespräche der Frauen in der Kunkelstube schriftlich fest (Holzschnitt aus der Kölner Ausgabe von 1557).

angesprochene kommunikative Aspekt spielt durchaus auch in den «Kunkel-Evangelien» eine wichtige Rolle. Sie sind eingebettet in eine Rahmenhandlung. Der Ich-Erzähler gibt sich als Schreiber des Büchleins aus, der auf Wunsch des weiblichen Kunkelstubenkreises die Texte mitgeschrieben habe. Er hat als einziger Mann Zugang zu dem Gesprächsort und schildert in den einleitenden Textteilen zu den eigentlichen «Evangelien» die Gesprächssituation. Sie wird zudem auch in den sogenannten «Glossen» sichtbar, die all das festhalten, was die anwesenden Frauen an Kommentaren und Erfahrungen den «Evangelien» beifü-

gen. Ebenso stellen die Holzschnitt-Illustrationen hauptsächlich die Gesprächssituation der Rahmenhandlung dar, betonen also den kommunikativen Aspekt.[46]

Die Kunkelstube ist der Ort, an dem unzensiert und im Vertrauen gesprochen werden kann und wo das Gespräch nicht von einem gesellschaftlichen Gefälle bestimmt ist. Dass wir mit dieser Deutung der «pictura» auf dem richtigen Weg sind, macht der als «subscriptio» zu deutende zweite Teil des Titels deutlich: *Gantz Vertrüwlich vnd Nochberlich Gespräch*. Es handelt sich nicht nur um ein «vertrauliches Gespräch» im Sinne des Erasmus'schen «colloquium familiarium», sondern um ein Gespräch unter Ausschluss einer es möglicherweise missbilligenden oder zensurierenden Öffentlichkeit oder Obrigkeit. Darauf verweist die Bemerkung Jockels, mit der er Barthel ins Vertrauen zieht: *wanns nit verbotte wäre / oder ich dirs / als mim lieben Nochbern / dörffte vertrüly sägen*.[47] Im Gegenzug versichert Barthel, dass das hier Gesprochene vertraulich behandelt werde: *wills by Biddermanns truhen nit wyter koo lan*.[48] Das Wort *nochberlich* stellt die beiden Gesprächspartner grundsätzlich auf die gleiche Ebene; es besteht zwischen ihnen kein soziales Gefälle. Damit haben wir den Ort des Gesprächs aufgrund der emblematischen Vorgabe nicht als eine äussere Lokalität bestimmt, denn das fiktive Gespräch findet ja keineswegs in einer Kunkelstube, sondern eben in Barthels Wirtsstube statt. Vielmehr wird mit dem Begriff der Kunkelstube ein kommunikativer Raum abgesteckt.

Das Bild ist damit allerdings noch nicht vollständig ausgelotet. Was in der Kunkelstube gesprochen wird, muss auf seinen Wirklichkeitsbezug hin befragt werden. Darauf macht schon der fiktive Schreiber der «Kunkel-Evangelien» aufmerksam. Er begründet die Zahl der sechs Frauen, von denen an sechs Tagen jede ihr tradiertes Wissensgut weitergibt, mit der folgenden Gegenüberstellung zu den vier Evangelisten: «Und sintemal für jeden Wahrheitsbeweis auf zwei Männer drei Frauen erforderlich sind, so kam man überein, sechs Frauen anzuhalten, dies Werk zu vollbringen, um die Zahl besagter vier Evangelien auszumachen und zu erreichen.»[49] Die Wahrheit in der Kunkelstube ist also nicht von vornherein gegeben. Und auch am Ende der Woche beklagt sich der Schreiber: «[...] alles, was sie gesagt hatten, schienen mir Dinge ohne jede Vernunft und Folge.»[50] In der Kunkelstube wird eben nicht nur Garn gesponnen, sondern es entstehen hier, wie die spätere Metapher sagt, auch Lügengespinste. So stellt sich die Frage nach der Wahrheit auch für die beiden Gesprächspartner Jockel und Barthel, die sich in den Kommunikationsraum Kunkelstube hineinbegeben haben. Barthel bezieht sich aufs Hörensagen, als er den Arther Handel anspricht: *würst zwyffels ohn schon ghört han*.[51] Jockel entsetzt sich darüber, dass die Arther überredet worden seien: *Wer muß doch die gute Lüthle so beredt vnd verführt han?*[52] Und als es um die schmähliche Urkunde der Zürcher im Luzerner Wasserturm geht, verwendet Jockel das als Beispiel für die bewusste Manipulation des einfachen Volkes: *Diß sindt ebe Rechte Sachen / so man mit Lügen vnder die Einfältige Vnderthonen vßsprengt*.[53] Zwar schützt der Kommunikationsraum Kunkelstube vor der weltlichen wie der geistlichen Obrigkeit, aber er fordert

46 Bismark 2007, S. 133. Walter Widmer gibt drei Illustrationen nach Holzschnitten einer alten, nicht näher bestimmten Ausgabe wieder (Widmer 1943, S. 38, 58, 78). Die Kölner-Fassung enthält zwei Illustrationen, von denen die eine hier wiedergegeben ist (Kopitz 1978, S. 26; KUNKELS EVANGELIA 1537, Bl. E3b).

47 TG1 Z. 89 f.

48 TG1 Z. 95 f.

49 Widmer 1943, S. 9.

50 Widmer 1943, S. 76.

51 TG1 Z. 32.

52 TG1 Z. 35 f.

53 TG1 Z. 136 f.

Abb. 19: Der Mönch mit der Spindel versinnbildlicht die benediktinische Verbindung von Gebet und Arbeit: ora et labora (aus dem Titelkupfer der Emblem-Sammlung des Jakob Bornitz von 1664).

umso mehr heraus, der Wahrheit im Diskurs auf die Spur zu kommen und sich nicht durch gesponnenes Lügengarn einwickeln zu lassen.

Nun ist noch eine weitere Verstehensebene zu berücksichtigen. In der Kunkelstube oder Spinnstube, wie sie auch genannt wird, wird nicht nur gesprochen, sondern natürlich in erster Linie gesponnen. Die Spindel ist ein impliziter Bestandteil der «pictura» Kunkelstube. Und gerade sie ist es, der wir auch in den Emblembüchern begegnen. So unterschiedlich die Spindel interpretiert wird, so fällt doch auf, wie sie bei allen Spindel-Emblemen als Teil einer Dichotomie verwendet wird.

Auf der Titelseite der Emblem-Sammlung von Jakob Bornitz (1560–1625)[54] ist auf einer Ausgabe ein Mönch mit gefalteten Händen und einem Spinnrocken unter dem Arm dargestellt. Die «inscriptio» im Kreis des Bildrands stellt den Zusammenhang zur benediktinischen Grundregel her: «ora et labora». Die Spindel steht also hier für den Bereich des tätigen Lebens, für die «vita activa», während die gefalteten Hände auf die «vita contemplativa» verweisen. So wie diese zwei Lebensweisen in der benediktinischen Spiritualität zu einer Einheit verbunden sind, so untrennbar sind im Kunkelstubengespräch der politische und der religiöse Aspekt.

Bei Mathias Holtzwart (um 1540–1589)[55] und Nikolaus Reusner (1545–1602)[56] ist eine weitere Dichotomie anzutreffen. Die «pictura» zeigt Jupiter, der zwischen zwei Fässern auf einem Adler sitzt. In seiner Linken hält er ein Blitzbündel, in der Rechten einen Spinnrocken.

Die «subscriptio» verweist auf die Dichotomie von Übel und Gutem im menschlichen Leben. Die Blitzpfeile sind Zeichen der Strafe, der Spinnrocken ein Sinnbild der Milde. Die beiden Fässer suggerieren ein Gleichgewicht. Die deutsche «subscriptio» bei Reusner beklagt dann allerdings ein Überhandnehmen des Bösen:[57]

Mehr Böß / alls Guts auff Erden ist /
Ungleich außtheilt zu dieser frist.

Wenden wir den Blick nochmals zurück zum Titel des Kunkelstuben-Gesprächs, so müssen wir als Teil der «subscriptio» auch den Zusatz *Betreffendt Den jetzigen Lauff vnd Zustandt Hochlöblicher Eydtgnosschafft* berücksichtigen. Dieser jetzige Zustand der Eidgenossenschaft wird im Gespräch analysiert als ein

54 BORNITZ 1669: Titelkupfer oben rechts.

55 Holtzwart 1581, Emblema XXXII.

56 REUSNER 1587, Emblema LXI.

57 Der Aspekt der Aktualität fehlt bei Holtzwart, der das Emblem als ein generelles Übergewicht des Bösen gegenüber dem Guten interpretiert (Holtzwart 1581, Emblema XXXII^{v}): *Es ist mehr Gallen dan Honig bey // dem menschlichen Leben. // Die tichter vnd Poeten hand // Vor sehr vil Jaren mich verstand // Gedicht wie vor Juppiters hauß // Zwey grosse fesser überauß // Standen / inn deren eim das guot // Beschlossen sey / mit höchster huot // Jm andern aber sey das böß // Welches leichtlich werd auffgelößt // Die vrsach hand sie da genummen // Dieweil sehr wenig sind der frummen // Der bösen aber ohne zal // Dieweil er gange alle mal // Zehenmal mehr zur lincken hand // Da das böß faß hatt seinen stand // Eh das er einmal zuo dem guotten // Her tredt vnd löß auff seine nuotten.*

Abb. 20: Jupiter mit Spinnrocken und Blitzen in seinen Händen versinnbildlicht die Dichotomie des Guten und des Übels (Emblem Nr. 32 in der Emblem-Sammlung des Mathias Holtzwart von 1581).

Zustand äusserster Bedrohung, in dem sich eine Kriegsahnung breit macht, mithin also das Böse im Begriff des Überhandnehmens ist.

Dagegen setzt sich das Gespräch zur Wehr, und zwar in einem performativen Sinn: Der Dialog selbst vollzieht ein Stück gegenseitiges Verstehen der Konfliktparteien und baut damit die Hoffnung auf Frieden und Einigkeit auf: *Das gebe GOtt. Vnnd wär gut/daß derglychen Fridfärtige Trüwe Meynungen vnd Gedancken in viler Hertzen sey vnd erfunden werden: Wurde/ob Gott wöll/der liebe Friden by Vß wyter blühen vnnd verharren: Damit Wir vnter allersyts Oberkeit ein stilles/rüwigs/fridlich/frommes Leben führen vnd erhalten mögen/in aller Zucht vnd Erbarkeit.*[58] In diesem Schluss des Gesprächs wird der Hoffnung Ausdruck gegeben, dass das, was im Gespräch vollzogen wurde, auch von der politisch-religiösen Wirklichkeit eingelöst werde. Dieser Aspekt führt uns direkt zum dritten Spinnrocken-Emblem, das in der Sammlung des Augsburger Kunsthändlers Jeremias Wolff (1663–1724)[59] zu finden ist.

Die «inscriptio» beschreibt, was auf dem Bild zu sehen ist: *Cupido lernet Herculem spinnen*. Und als «subscriptio» findet sich die Aussage: *OMNIA VINCIT AMOR. – Die Liebe überwindet alles*[60]. Gerade darum geht es im Kunkelstuben-Gespräch: Dass die Stärke des Herkules, die Macht der die Eidgenossenschaft auf einen Krieg zutreibenden Stände, überwunden werde. Die Überwindung der Stärke wird im Emblem mit Hilfe des Spinnens geleistet. Der kämpferische Herkules wird aus dem agonalen Feld gleichsam in den kommunikativen Raum der Kunkelstube geleitet. Nicht mit brachialer Gewalt, wie wir es von Herkules sonst kennen, sondern im Dialog soll der Konflikt gelöst werden. Dieses fast unmöglich scheinende Unterfangen, Herkules das Spinnen beizubringen, kann nur einem gelingen, nämlich dem Liebesgott Cupido. Ihm kann auch Herkules nicht widerstehen.

Mit dieser Emblemreihe erschliesst sich uns die Bedeutung des Kunkelstuben-Emblems in einem sehr umfassenden Sinn. Mit den Verweisen auf den Text ist bereits angedeutet, dass letztlich das ganze Gespräch auf diesem emblematischen Hintergrund verstanden werden muss. Das fiktive Gespräch zwischen Jockel und Barthel findet im Wirtshaus statt und ist als agonale Auseinandersetzung gestaltet. Wie schon die Deutung des rhetorischen Aufbaus gezeigt hat, nimmt das Kämpferische im Verlauf des Gesprächs ab, während zu befürchten ist, dass es in der realen Welt zunimmt. Die Integrationsformel *lieber Nochber*[61] wird von beiden Gesprächspartnern verwendet. Sie gehört dem nicht agonalen, konsensorientierten Raum an, der durch das Emblem der Kunkelstube eröffnet ist. Dieser Gesprächsraum überlagert gewissermassen den fiktiven Gesprächsraum der Wirtsstube. Hier wird nicht der Kampf zwischen dem katholischen und dem evangelischen Vertreter fokussiert, sondern deren nachbarschaftliche Beziehung, die in der Tradi-

58 TG1 Z. 203–208.
59 WOLFF 1714, S. 27, Nr. 6.
60 WOLFF 1714, S. 26.
61 TG1 Z. 43, 89, 94, 176.

Abb. 21: Wenn der Liebesgott Cupido dem Herkules das Spinnen beibringt, versinnbildlicht das die Überwindung der Stärke durch die Liebe (Bild 6, S. 27, in der Emblem-Sammlung des Jeremias Wolff von 1714).

tion des geselligen Erzählens steht, wie sie auch in den Kunkelstuben gepflegt wurde. Diese freundschaftliche Basis ist aller politischen und religiösen Auseinandersetzung vor- und übergeordnet. Dafür bildet die Gemeine Herrschaft des Thurgaus einen idealen zeitgeschichtlichen Bezugsraum, in dem die beiden Konfessionen tatsächlich Tür an Tür lebten und stets einen modus vivendi finden mussten. Die Tatsache, dass dies sowohl von den politischen als auch von den kirchlichen Autoritäten mit Argwohn betrachtet wurde, macht das Gespräch *ganz vertrüwlich*: Es muss im Geheimen stattfinden und hat dennoch einen öffentlichen Charakter. Dafür bietet die Kunkelstube den geeigneten Ort. Sie ist rhetorisch gesehen der Raum, in dem die implizite Leserschaft zur Urteilsfindung berufen ist. Je weiter das Gespräch im Wirtshaus voranschreitet, desto mehr verliert es seinen dramatischen Charakter. Während am Anfang noch deutliche dramaturgische Elemente erkennbar sind, fehlen sie gegen den Schluss vollständig, und die anfänglich agonalen Positionen der beiden Protagonisten verschmelzen so stark, dass sogar dem evangelischen Wirt das Schlusswort übergeben werden kann, welches von Jockel lediglich noch mit *AMEN* bestätigt wird. Um es nochmals auf der emblematischen Ebene zu formulieren: Cupido ist es gelungen, Herkules das Spinnen beizubringen.

2.2 Zweites Kunkelstuben-Gespräch (Thurgauer Gespräch 2)

Das zweite Kunkelstuben-Gespräch gibt sich als Wiederaufnahme des ersten Gesprächs, welches in der Fiktion in der unmittelbaren Vergangenheit angesiedelt wird. So begrüsst Jockel seinen evangelischen Gesprächspartner mit den Worten: *GRütz dy Gott Nochber Barthel/du häst mir nähermal sä wäsently von jetzigen sachen gredt.*[62] Es wurde bereits nachgewiesen, dass auch dieses Werk noch vor dem Ausbruch des Ersten Villmergerkrieges erschienen sein muss. Der evangelische Verfasser bedient sich einer geschickten medialen Taktik, indem er seine Replik auf das erste Gespräch als dessen Fortsetzung tarnt. Dass dieser Flugschrift trotzdem nicht eine gleich grosse Verbreitung wie dem ersten Kunkelstuben-Gespräch beschieden war, hängt bestimmt damit zusammen, dass es durch die geschichtlichen Ereignisse sehr bald überholt wurde.

2.2.1 Dramaturgie und Rhetorik

Die dramatische Gestaltung des zweiten Kunkelstuben-Gesprächs erweist sich bei näherer Betrachtung als oberflächliche Kopie. Wieder sucht der katholische Bauer Jockel seinen evangelischen Nachbarn Barthel in dessen Gaststube auf. Während im ersten Dialog diese Ausgangssituation vom Verfasser genutzt wird, um eine Kulisse aufzubauen, den Gegensatz der «dramatis personae» zu gestalten und ein

62 TG2 Z. 4 f.

implizites Publikum einzustimmen, erweist sich der Einstieg ins zweite Gespräch lediglich als verkürzte Imitation. Zwar sagt Barthel wie beim ersten Besuch Jockels, er müsse sich zuerst noch um seine Gäste kümmern. Dennoch wird dafür dramaturgisch keine Zeit eingeräumt. Vielmehr beauftragt Barthel sogleich die Magd: *Mädel / hol ein müßly vnd ein kanne mit wyn für Nochber Jockle vnnd mich.*[63] Damit hat sich's dann auch schon, und es wird während des ganzen Dialogs kein Bezug auf die dramatische Situation mehr genommen, ausser dass Jockel beim Abschied seinem Gesprächspartner *ein gute nacht*[64] wünscht. Der dramatische Rahmen hat hier also keine eigenständige Funktion mehr. Er wird lediglich benutzt, um in groben Zügen das zweite Gespräch als Wiederaufnahme des ersten auszuweisen. Kann man im Verfasser des ersten Kunkelstuben-Gesprächs einen Autor erkennen, der auf Erfahrungen als Theater-Autor oder zumindest auf Kenntnisse des zeitgenössischen Theaters zurückgreift, erweist sich der Verfasser des zweiten Gesprächs als dem theaterfeindlichen evangelisch-zürcherischen Kulturraum[65] zugehörig. Das ist ein erstes Indiz dafür, dass im zweiten Kunkelstuben-Gespräch nicht nur der argumentative Vorrang auf die evangelische Seite gewendet wird, sondern dass das Gespräch auch in seiner Tiefenstruktur eine Wandlung erfahren hat. Der Dialog ist nicht mehr unter dramatischen Gesichtspunkten aufgebaut, sondern dient nur noch der inhaltlich-argumentativen Auseinandersetzung. Dieses Inhaltliche rückt so stark in den Vordergrund, dass auch die rhetorischen Gestaltungsaspekte, wie sie im ersten Gespräch ausgemacht werden konnten, hier vollständig fehlen. Der Wirt eröffnet das Gespräch gleich mit der Infragestellung einer allgemein bekannten Behauptung, nämlich dass als Metzger und Viehhändler verkleidete Geistliche aus Zürich nach Schwyz gekommen seien. Er fällt also gleichsam mit der Tür ins Haus. Damit ist auch die Rolle des katholischen Jockel bereits definiert: Er ist nicht der Gesprächspartner, der mit argumentativen Mitteln überzeugt werden muss, sondern er hat lediglich eine bestätigende Funktion[66] und ist für die Reden Barthels eine Art Katalysator.[67] Allein quantitativ lässt sich dieser Funktionswechsel des unterlegenen Gesprächspartners in den beiden Dialogen ausweisen: Während im ersten Kunkelstuben-Gespräch von den insgesamt 2500 Wörtern 1600 auf Jockel und 900 auf Barthel entfallen, sind die 2100 Wörter des zweiten Gesprächs im Verhältnis von 1600 zu 500 auf Barthel und Jockel verteilt. In der rhetorisch aufgebauten Argumentation des ersten Gesprächs umfasst der Redeanteil des unterlegenen Barthel immerhin mehr als einen Drittel. Im zweiten Gespräch dagegen, in dem nicht mehr ein rhetorischer Aufbau erkennbar ist, bleibt dem unterlegenen Jockel nicht einmal mehr ein Viertel Redeanteil. Das zweite Kunkelstuben-Gespräch kann also charakterisiert werden als ein Text, der einen stark monologischen Duktus hat und dem das Dramaturgische und das Dialogische lediglich als äusseres Kleid umgehängt wurden, um ihm den Anschein einer Fortführung des ersten Gesprächs zu verleihen. Das Gleiche gilt für die unveränderte Übernahme des Titels. Die Bezeichnung *Turgöwische Kunckelstuben* lässt sich nicht mehr auf ihrem emblematischen Hintergrund deuten. Sie erscheint nur noch als eine sinn-

63 TG2 Z. 14 f.

64 TG2 Z. 208.

65 Thomas Brunnschweiler zeichnet in seiner Dissertation (Brunnschweiler 1989) die tiefgreifende Wirkung der Schrift des Antistes Johann Jakob Breitinger *Bedencken von Comoedien oder Spilen* aus dem Jahr 1624 auf die Theaterfeindlichkeit in Zürich nach. «Das Gutachten von 1624 und eine theaterfeindliche Kanzelpredigt Breitingers vom August 1626 machten bei der Obrigkeit nachhaltigen Eindruck. Das Theaterverbot in Zürich wurde weit rigider gehandhabt als etwa in Basel oder Bern» (Brunnschweiler 2009, S. 305).

66 Beispiel: TG2 Z. 44 *Wänn es also hergangen / ist es gwüßly nit rächt.*

67 Beispiel: TG2 Z. 133 f. *Du kast so wäsely von sachen jähen / daß ich dir no lang zughören möchte.*

entleerte Hülle mit Verweischarakter auf das erste Kunkelstuben-Gespräch. Diesem zweiten Dialog fehlt das, was Herzog in seiner Untersuchung der katholischen Barockpredigt die «Wohlredenheit»[68] nennt. Wir haben es hier also auch stilmorphologisch mit einem evangelisch geprägten Text zu tun.[69]

2.2.2 Evangelische Weltsicht: Wahrheit, die Vertrauen schafft

Im evangelisch geprägten zweiten Kunkelstuben-Gespräch geht es nicht mehr um eine Argumentation, bei der sich die beiden Kontrahenten irgendwo konsensmässig treffen können, sondern es dreht sich vielmehr alles um die Frage, *was waar ist*[70]. Die Wahrheit muss *erwysen*[71] werden. Von der Zürcher Regierung nimmt der Wirt Barthel an, dass *sy der wahrheit trüw vnd hold*[72] sei. Dagegen hat auch der katholische Bauer Jockel nichts einzuwenden, da er als Thurgauer das auf Druck der Zürcher 1632 eingeführte Prinzip der konfessionellen Parität kennt und gutheisst.[73] Erst auf dieses Zugeständnis Jockels hin will ihm Barthel *in vertrüwlikeit noch wol mee sägen*[74]. Das ganze Gespräch steht unter der Prämisse, dass der gemeine Mann keinen einfachen Zugang zur Wahrheit habe. Er ist auf Informationen aus Regierungskreisen angewiesen. Vertrauen ist deshalb eine wichtige Kategorie, die sich allerdings nur dadurch aufbauen lässt, dass die Wahrheit *erwysen*, das heisst, an der Realität verifiziert werden kann.

Im weiteren Verlauf des Gesprächs werden von Barthel vier Themenbereiche abgehandelt, die angeblich zum Misstrauen der evangelischen Seite geführt und dadurch verhindert haben, dass man *in gutem frid vnd vertrüwlikeit mit einanderen leben*[75] kann. Alle vier Themen waren bereits Gegenstand des ersten Kunkelstuben-Gesprächs. Grundlegende Kenntnisse sind vorausgesetzt, sie werden im Dialog aber unter neuer Perspektive entfaltet.

Als erstes[76] wird der Goldene Bund angesprochen, der zwischen den katholischen Orten 1586 geschlossen und 1655 erneuert worden ist. Barthel zeigt auf, dass jeglicher Sonderbund dem eidgenössischen Bundesgedanken widerspricht und auch dem Zweiten Kappeler Landfrieden[77] zuwiderläuft. Tatsächlich lässt sich nachweisen, dass sich die katholischen Orte bedeutend häufiger zu separaten Konferenzen trafen als die reformierten.[78]

---

68 «Die Beschränkung auf das katholische Predigtschaffen drängt sich aus Gründen der Homiletik ebenso wie der ‹Wohlredenheit›, der ganzen sprachlich-stilistischen Faktur der Rede, fast zwingend auf. Denn die gleichzeitige reformierte Predigt kann, bei sehr seltenen Ausnahmen, allenfalls *barock* heissen in einem rein zeitlich, äusserlich eingrenzenden, aber niemals in einem stilmorphologischen Sinne des Begriffs» (Herzog 1991, S. 10).

69 Wenn Gottlieb Emanuel von Haller (1735–1786) in seiner «Bibliothek der Schweizer Geschichte» das zweite Kunkelstuben-Gespräch allerdings als *elende Schrift* bezeichnet, beruht das wohl eher auf dem Missverständnis, dass er sie als überarbeitete Fassung des ersten Kunkelstuben-Gesprächs gelesen hat: *Diese letztere Auflage ist der vorigen gar nicht ähnlich; so sehr ist sie verändert und vermehrt. Die Schrift selbst ist zu Gunsten Zürichs; will den Borromäischen Bund stürzen, und die Thurgäuer für Zürich bewafnen. Weiters ist es nicht der Mühe werth, etwas von dieser elenden Schrift zu melden* (Haller 1787, S. 364).

70 TG2 Z. 23.

71 TG2 Z. 20, 22, 23, 47, 52.

72 TG2 Z. 25.

73 TG2 Z. 27–29. «Einen Durchbruch für die künftige Behandlung konfessioneller Streitigkeiten in den Gemeinen Herrschaften brachte damals der Badener Vertrag von 1632, der die Streitfragen, die von evangelischen Religions- und Glaubenssachen herrührten, nicht mehr dem Mehrheitsentscheid der Tagsatzung, sondern einem paritätischen Schiedsgericht unterwarfen» (Holenstein 2012, S. 23).

74 TG2 Z. 32 f.

75 TG2 Z. 50.

76 TG2 Z. 33–85.

77 TG2 Z. 56.

78 «Die durchgehend höchste Frequenz weisen die katholischen Konferenzen auf» (Würgler 2013, S. 179).

Als zweites Thema[79] greift Barthel den Arther Handel auf. Er betrachtet ihn unter dem für die evangelische Seite zentralen Aspekt der Freiheit, und zwar unter zwei Gesichtspunkten: Einesteils geht es ihm um den sogenannten *freyen Zug*[80], also die Möglichkeit, nach einem Konfessionswechsel samt Hab und Gut ohne Behinderung in einen Ort der eigenen Konfession zu ziehen,[81] andernteils aber ganz grundsätzlich um die Möglichkeit eines freien Konfessionswechsels, den die Schwyzer im Arther Handel durch die angebliche Bindung der Konfessionszugehörigkeit an einen Treue-Eid unter Höchststrafe stellten.

Das dritte Thema[82] wird nur in aller Kürze angesprochen, und zwar geht es um die angeblich im Wasserturm in Luzern aufbewahrte und zurückgehaltene Urkunde der Zürcher. Diese Thematik nutzt Barthel, um aufzuzeigen, wie sehr *der gmäne Mann*[83] auf die Information der Regierenden angewiesen sei. Dabei ist für ihn klar, dass die Luzerner Regierung verantwortlich für die falschen Gerüchte ist, welche zu unterbinden sie nicht willens oder nicht in der Lage ist, während *üsere Herren von Zürich jren angehörigen [...] die blosse waarheit*[84] vorsetzen.

Um den drohenden Krieg endlich geht es beim vierten Thema[85]. Barthel lobt die militärische Stärke der Zürcher und deren freundeidgenössische Taten in der Vergangenheit. Zwei Forderungen macht er geltend, damit die Zürcher *on not nit kriegerisch syn wärdend*[86], nämlich das bereits erwähnte Auswanderungsrecht (ius emigrandi) und *dass in gmänen Herrschaften man in glouben- vnd weltlichen sachen ein bessere Ordnung vnd Regierung anstelle*[87], also eine Besserstellung der Gemeinen Herrschaften, wovon auch die beiden Thurgauer Gesprächspartner profitieren würden. Die Emotionalität, in die an dieser Stelle der Wirt gerät, zeigt, wie elementar im vorliegenden Dialog eben diese Forderung ist: *ist das nit äben / darnach der gmäne mann süfftzet / vnd on das man nimmermee zeruhe kompt?*[88] Das Erwägen der möglichen Bündnispartner lässt endlich sogar Jockel zum Schluss kommen, dass die Evangelischen, wenn es denn soweit käme, den Krieg gewinnen würden. Und er gibt der Hoffnung Ausdruck, in die auch Barthel sogleich mit einstimmt, dass bei den Regierenden genügend Einsicht vorhanden sei und Gott das Seine dazu beitrage, um einen Krieg zu verhindern: *Jch will hoffen vnder üseren Herren der Catholischen Orten sygen ouch no so vil verständige Herren / so harzu rathen vnd helffen wärdend / ich will ouch selbs Gott den Herren darumb trüwly pitten.*[89]

Im Schlussteil[90] beruft sich Barthel auf das Prinzip *cuius regio eius religio*, das sowohl im Augsburger Religionsfrieden 1555 wie auch im Westfälischen Frieden 1648 leitend war. Er dementiert damit die den Zürchern unterstellte Forderung, dass die Evangelischen in Schwyz geduldet werden sollen. Das Festhalten am territorialen Prinzip setzt allerdings das bisher übliche Auswanderungsrecht voraus. Damit wird mit allem Nachdruck eine relative Religionsfreiheit eingefordert. Man ist also in den eidgenössischen Ständen noch weit entfernt von einer Durchmischung der Konfessionen, wie sie in den Gemeinen Herrschaften schon seit der Reformationszeit zur alltäglichen Realität gehört. Hier allerdings, im Thurgau, sieht die Situation so aus, dass der Autor den katholischen Jockel endlich das for-

79 TG2 Z. 86–135.
80 TG2 Z. 104.
81 TG2 Z. 106 f. *Wie kann ouch einer ein freyer Eydtgnoß syn / vnnd den freyen Zug nit han?*
82 TG2 Z. 136–145.
83 TG2 Z. 137, vgl. Z. 82.
84 TG2 Z. 143 f.
85 TG2 Z. 146–193.
86 TG2 Z. 150 f.
87 TG2 Z. 167 f.
88 TG2 Z. 168–170.
89 TG2 Z. 171–176.
90 TG2 Z. 193–209.

mulieren lassen kann, worauf der ganze Dialog abzielt: *Vff sölen guten bricht bin ich der mänung / wir Thurgöuwer all / on vnderscheid der Relion / wurdend der grechten sach vnd üseren Herren von Zürich byfallen / wänn üsere Herren von Schwytz sich zur gebür nit wurdind wysen lan.*[91] Damit sind zwei schier unglaubliche Ansinnen postuliert: Auf der realpolitischen Ebene wird zum offenen Widerstand gegen die vom katholischen Landvogt in Frauenfeld eingeforderte Neutralität der Gemeinen Herrschaft Thurgau aufgerufen. Auf der ideologischen Ebene wird die Beilegung des Konflikts von religiöser Zugehörigkeit abgekoppelt und von der konfessionellen Dimension befreit.

Eine Parteinahme für Zürich, wie sie in diesem Dialog gefordert wird, ist mehr als die Aufforderung zur militärischen Unterstützung im aktuellen Konfliktfall. Es ist das Spiel mit dem Gedanken, aus der Gemeinen Herrschaft Thurgau eine Landvogtei Zürichs zu machen. Dabei ist offensichtlich nicht an eine konfessionelle Teilung des Gebiets gedacht, wie es nach der Kappeler Niederlage schon von Bullinger erwogen und später von Zürich in den Friedensverhandlungen nach dem ersten Villmergerkrieg wieder in die Debatte eingebracht worden ist.[92] Mit der Betonung, dass die Zuwendung zu Zürich *ohn vnderscheid der Relion*[93] erfolgen soll, kann aber auch nicht eine Konversion des katholischen Bevölkerungsanteils beabsichtigt sein. Vielmehr scheint mit einem solchen Schritt die Möglichkeit ins Auge gefasst zu werden, dass unter der alleinigen Herrschaft Zürichs die Bi-Konfessionalität des Thurgaus eine bessere Zukunft haben könnte. Dies wird abhängig gemacht von einem Wahrheitsbegriff, wie er für das ganze Gespräch leitend war, nämlich einer Wahrheit, die sich *erwysen* lässt und die gegenseitiges Vertrauen schafft.

Da kündigt sich eine Einsicht an, wie sie sich erst im späteren, aufklärerischen Denken entfalten wird, nämlich die Einsicht, dass sich religiös motivierte Konflikte lösen lassen, wenn Werte und Identitäten auf übergeordneter, das Religiöse transzendierender Ebene angesiedelt werden. So sind es hier der Wert der Freiheit und der Wert einer Wahrheit, die sich an der Realität messen lässt, die den religiösen Antagonismen vor- und übergeordnet werden. Und auch die religiöse Zugehörigkeit wird durch eine säkulare Identität ausgehebelt: Jockel und Barthel berufen sich am Schluss des Gesprächs nicht mehr auf ihr Evangelisch- oder Katholisch-Sein, sondern auf ihre Identität als Thurgauer.

2.3 Erstes Bechtelistag-Gespräch (Thurgauer Gespräch 3)

Die Ereignisse in der Eidgenossenschaft beim Übergang vom Jahr 1655 zum Jahr 1656 überstürzen sich. Die Tagsatzung in Baden steuert infolge der Unnachgiebigkeit der beiden Lager auf eine Eskalation zu. Unter fadenscheinigem Grund drängen die evangelischen Orte auf einen Unterbruch, um Weihnachten zu Hause feiern zu können. Trotz eines Stillhalteabkommens wird in Zürich der Beschluss zum Krieg gefasst, denn man befürchtet, dass ein zeitlicher Vorsprung den Innerschweizern zum Vorteil verhelfen könnte. Und so marschieren die Zürcher Truppen am 27.12.1655/06.01.1656 in den Thurgau ein. Unter dem Eindruck dieser Ereignisse entsteht eine weitere Flugschrift mit einem Thurgauer Gespräch. Der zeitliche Abstand zu den beiden Kunkelstuben-Gesprächen ist also äusserst gering. Dennoch erscheint das Gespräch unter einem neuen Label, nämlich nicht mehr als *Turgöuwische Kunckelstuben*, sondern als *Turgöwischer Bärtelin Feyrtag vnnd newe Jahrswünschung*.

91 TG2 Z. 204–207.
92 Holenstein 2012, S. 24 f.
93 TG2 Z. 205.

2.3.1 Alte Bekannte in neuem Gewand

In den Kunkelstuben-Gesprächen war es jeweils Jockel, der die Gaststube seines evangelischen Nachbarn Barthel aufsuchte. Das Bechtelistag-Gespräch setzt mit einer anderen Dramaturgie ein: Wir müssen uns die beiden mittlerweile bekannten Gesprächspartner wohl vor dem Gasthaus vorstellen, wo Barthel seinen Nachbarn darauf anspricht, warum er nicht zu ihm komme, um den Bechtelistag zu feiern. Erst nach einiger Nötigung lenkt Jockel ein: *ey so bring ein Mäßlin uffa wür wenn mit einandern bärtelen*[94]. Diese Anfangs-Dramaturgie weist auf eine veränderte Zuordnung der beiden Gesprächspartner hin: Das Gespräch steht unter einem neuen Stern, nämlich dem des gemeinsamen *bärtelen*. Das wird schon auf der Titelseite der Flugschrift deutlich: einerseits im geänderten Titel, andererseits aber auch darin, dass nicht mehr wie bei den Kunkelstuben-Gesprächen die zwei Gesprächspartner mit Namen und Berufsbezeichnung genannt werden, sondern dass ihre Gemeinsamkeit als *Turgöwische Vnderthanen* hervorgehoben wird. Dieser neuen Tendenz entspricht auch die Charakterisierung des Dialogs als *Freundtlich vertrewlich Gespräch*. Der in der Eidgenossenschaft ausgebrochene Krieg – im Titel als *Vnruhe* bezeichnet – verhindert ein angemessenes Feiern des Bechtelistages und ruft die Erinnerung an die Situation vor neun Jahren wach, als gegen Ende des Dreissigjährigen Krieges der Einfall der Schweden von Bregenz her ebenfalls den Bechtelistag in Mitleidenschaft gezogen hat.[95] Unter dem drohenden Ungemach rücken die Gesprächspartner näher zusammen als in den Kunkelstuben-Gesprächen. Die Schicksalsgemeinschaft als Thurgauer Untertanen wird für sie wichtiger als das Trennende der beiden Konfessionen. Der konfessionelle Gegensatz im Dialog bleibt erhalten, aber man hat weniger den Eindruck, dass die Figuren wie in den vorangegangenen Gesprächen von aussen stilisiert und als ideologische Meinungsträger instrumentalisiert sind. Das neue Gewand, in dem uns hier Jockel und Barthel präsentiert werden, ist das des real existierenden Thurgauers. Durch diese Sicht von innen rücken Fiktion und Wirklichkeit näher zusammen und gelangen in ein anderes Wechselverhältnis.

Der neue Wirklichkeitsbezug des ersten Bechtelistag-Gesprächs lässt sich an verschiedenen Textstellen greifen. Wenn im zweiten Kunkelstuben-Gespräch an das erste Gespräch angeknüpft wird, bleibt dieser Bezug völlig auf der fiktiven Ebene: *du häst mir nähermal sä wäsently von jetzigen sachen gredt* – sagt Jockel zu Barthel. Analog dazu weist Jockel auch im dritten Thurgauer Gespräch auf das *vor etlichen Tagen* geführte *fründtlich Gespräch* hin, kippt jedoch dann von dieser fiktiven auf die reale Ebene, indem er den Druck eben dieses Dialogs erwähnt: *es weyßt jedermoon darvon / wär läsen khan / es ist in Truck khon*[96]. Erstaunlich ist, dass Jockel in diesem Zusammenhang das vorangegangene Gespräch als *fründtlich Gespräch* charakterisiert, handelt es sich doch dabei gerade um den Dialog, in dem er argumentativ unterlegen ist[97]. Die Gemeinsamkeit des Miteinander-Sprechens scheint angesichts der nun in der Realität stattfindenden kriegerischen Handlungen bedeutsamer zu sein als die im Dialog verhandelten gegenteiligen Ansichten.

Kommt man vom rhetorisch-argumentativen Gestus der Kunkelstuben-Gespräche her, fallen einem zuerst einmal die zwei langen Redeteile Jockels auf[98], in denen das zutrifft, was Hans Trümpy über

94 TG3 Z. 18 f.
95 TG3 Z. 9 ff.
96 TG3 Z. 22–24.
97 Darauf weist Barthel in seinem folgenden Redebeitrag hin, womit eindeutig ein inhaltlicher Bezug zu TG2 hergestellt wird: *Haan ich dir aber nit styff erwisen / das üsere Heren von Zür recht dran synn wider die von Swytz / die jhnen nit wänd deß Rechten synn* (TG3 Z. 25–27).
98 TG3 Z. 30–57 und 164–190.

das Gespräch sagt: «Jockle hat seit dem letzten Gespräch [...] belastendes Material gegen Zürich gesammelt und vermag nun alle Argumente des Wirts zu widerlegen, so dass der Leser diesem am Schluss jeden Kredit versagen muss.»[99] Dabei übersieht Trümpy allerdings, dass gerade die erwähnten beiden Redeteile völlig aus dem Rahmen des Gesprächs fallen. Es geht gar nicht mehr primär um dieses argumentative Gegeneinander, so dass die radikale Schlussfolgerung bezüglich der Unterlegenheit Barthels keinesfalls so gezogen werden darf. Denn sieht man von diesen Teilen ab, lebt das Gespräch von ganz anderen Elementen als die Kunkelstuben-Gespräche. An die Stelle der sich auf die eidgenössischen Verträge stützenden Argumentation treten eine stärkere Bildhaftigkeit der Sprache, eine grössere Sprunghaftigkeit in der Dialogführung und eine ironisch-humorvolle Distanznahme. Mit diesen Mitteln gelingt es dem Autor, dem Gespräch einen anderen Charakter zu geben, als wir es von den Kunkelstuben-Gesprächen her gewohnt sind. So begegnen uns in Jockel und Barthel zwei thurgauische Untertanen, die aus der Sicht der Kunkelstuben-Autoren politisch höchst Bedenkliches zu sagen wagen: Jockel schlägt vor, dass der Kaiser, der den Thurgau einst *vmb etlich tusig Guldin versetzt vnd verkoufft* habe, ihn doch wieder zurückkaufen könnte[100], während Barthel die Lösung der Probleme darin sieht, dass *man den Herrn von Züre das Turgew allein vbergebe*[101], was ansatzweise bereits am Ende des zweiten Kunkelstuben-Gesprächs angedacht war. In solchen Aussagen begegnen uns zwei Personen, die eine Denkfreiheit beanspruchen, wie sie Jockel und Barthel in den Kunkelstuben-Gesprächen von ihren Autoren unter dem Signum der Vertraulichkeit niemals zugebilligt worden wäre. Dort waren die Protagonisten hauptsächlich als ideologisch geprägte Meinungsträger gezeichnet, hier emanzipieren sie sich gewissermassen aus dieser Aussenperspektive. Sie finden sich trotz aller Unterschiedlichkeit bezüglich ihrer konfessionell geprägten Beurteilung der aktuellen Lage in der Eidgenossenschaft in der Gemeinsamkeit ihres Untertanenseins. Das kommt nirgends deutlicher zum Ausdruck als an der Stelle, wo Jockel seine Lehren aus dem Dreissigjährigen Krieg zieht: *nach dem der Krieg 30. Johr gewehrtt / synn die Herrn Herrn bliben / die armen Vnderthonen händs zhalt.*[102]

2.3.2 Untertäniger Protest

Nach den bisherigen Beobachtungen und Überlegungen lässt sich die Hauptthese zum Verständnis des ersten Bechtelistag-Gesprächs folgendermassen formulieren: Ein Thurgauer Autor nutzt die Gelegenheit, die ihm die beiden ausserhalb des Thurgaus verfassten Kunkelstuben-Gespräche bieten, um der Aussensicht eine Innensicht entgegenzuhalten. In der Aussensicht wurde der Thurgau als Projektionsfläche für die innereidgenössischen Auseinandersetzungen benutzt, und Jockel und Barthel wurden zu diesem Zweck ideologisch instrumentalisiert. In der Innensicht wird der konfessionelle Antagonismus zwar weitergeführt, aber aus einer ideologischen und herrschaftlich geprägten Engführung gelöst und in einen unterschwelligen, mit gekonnt eingesetzten literarischen Mitteln gesteuerten Protest von unten überführt. Diese These soll im Folgenden mit einigen zusätzlichen Aspekten erhärtet werden.

An die Stelle der Kunkelstuben-Emblematik tritt der Bezug zu einem Tag mit besonderer Bedeutung, dem Berchtoldstag (Bechtelistag). Dieser Nachneujahrstag in der alemannischen Schweiz fällt an den

99 Trümpy 1955, S. 183.
100 TG3 Z. 125–127.
101 TG3 Z. 196 f.
102 TG3 Z. 158–160.

meisten Orten auf den 2. Januar, mancherorts jedoch auf ein späteres Datum, so beispielsweise in Frauenfeld bis heute auf den dritten Montag im Januar. Auch mit diesem zeitlichen Aspekt wird im Gespräch ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Fiktion und Wirklichkeit hergestellt. Gerade beim Jahreswechsel muss den Menschen des 17. Jahrhunderts nach der Gregorianischen Kalenderreform von 1582 die Relativität alles Zeitlichen jeweils besonders bewusst geworden sein, besonders in einem bi-konfessionellen Gebiet wie dem Thurgau, wo zwei verschiedene, um zehn Tage divergierende Kalender in Gebrauch waren. Da im Text von Jockel der 3. und der 9. Januar gemäss dem Gregorianischen Kalender erwähnt werden[103], muss hier entweder von einem späteren Bechtelistag ausgegangen werden, an dem das Gespräch fiktiv angesiedelt ist, oder der 2. Januar wird nach dem Julianischen Kalender der Evangelischen supponiert, was nach Gregorianischem Kalender dem 12. Januar entsprechen würde. Das konnte vom damaligen Leser durchaus so aufgefasst werden, da es ja der evangelische Barthel ist, der Jockel zum *bärtelen* einlädt. Wir werden also mit dieser Verschränkung von fiktionaler und realer Ebene direkt in die komplexe bikonfessionelle Situation der Thurgauer Untertanen hineingeführt.

Als Kontrast zur Verankerung des Gesprächs in der unmittelbaren historischen Gegenwart kippt es bereits am Anfang in eine ironisch-humoristische Haltung. Barthel ignoriert die Gefahren des eben ausgebrochenen Krieges, die Jockel das Bärtelen vergällen wollen, und stellt die Zürcher als *Wächter*[104] dar, die den Thurgauern zum Schutz geschickt worden seien. Ja, er stellt sich so naiv, dass er vom potenziellen Geldgeber der Zürcher, dem englischen Lordprotektor Oliver Cromwell, erwartet, dass der auch die Rechnung für den Bechtelis-Wein bezahlen könnte: *So sey es vmb die Maaß Wyn / es würdt mir sy villicht einer bzhalen / der sy nit truncken hät.*[105] Nach einer Beschäftigung mit den aus den Kunkelstuben-Gesprächen bekannten Argumenten erkundigt sich dann Jockel nach dem Lordprotektor. Auf Barthels Antwort, dass er Herr in England, Schottland und Irland sei, setzt Jockel den nächsten Lacher: *Wo ist eysma das Schottland? nit wytt von AppenCell wo man so vil Schotten trinckt?*[106] Damit ist von beiden Protagonisten her die Basis gelegt, dass man sich über das ernste Thema, das zur Debatte steht, mit Humor unterhalten kann. Worum geht es eigentlich bei den innereidgenössischen Auseinandersetzungen, um das Geld[107], um das Land[108] oder um den richtigen Glauben[109]? Kaum wird ein Aspekt ernsthaft angesprochen, wird er sogleich ironisiert. Das Gespräch nimmt immer wieder neue, überraschende Wendungen. Dadurch entsteht eine Art satirischer Grundhaltung, in der sich die Sprechenden gerade dadurch, dass ihre Ansicht nirgends richtig festgemacht werden kann, alle Freiheiten herausnehmen können. Wo Jockel seinen Gesprächspartner diesbezüglich warnt, verweist Barthel in ungehöriger Frechheit auf den realpolitischen Hintergrund der Äusserungsfreiheit: *Was fräg ich dem Landvogt nach / er ist doch selbst gefangen.*[110] Der ironische Grundton, die unberechenbaren thematischen Wechsel und die angebliche Ignoranz der Gesprächspartner lösen in diesem Gespräch eine Art Narrenfreiheit aus. Ohne dass der Autor darauf behaftet werden könnte, vollzieht er eine Absage der Untertanen an die herrschaftlichen Interessen. Wozu auch sollten sie sich vereinnahmen lassen, denn die Leidtragenden sind doch

103 TG3 Z. 45–48.
104 TG3 Z. 14.
105 TG3 Z. 20 f.
106 TG3 Z. 65 f.
107 TG3 Z. 83.
108 TG3 Z. 87.
109 TG3 Z. 87: *vmb das Wohrt Gottes.*
110 TG3 Z. 133 f.

immer die einfachen Leute: *Wann die Herrn lang kriegt händ/den machen sie Frid/aber den armen Puren gitt niemandt nüt/daß sie jhre verbrendte Hüser buwen chönden.*[111] Was die Kunkelstuben-Gespräche intendierten, nämlich die Thurgauer Bevölkerung für die eine oder die andere Seite der Konfliktparteien in die Pflicht zu nehmen, wird im ersten Bechtelistag-Gespräch ins Gegenteil verkehrt. Der Text übernimmt zwar oberflächlich die Form, persifliert sie aber, indem er sich einer Vereinnahmung von aussen widersetzt und den eigentlichen Interessen der Thurgauer Untertanen das Wort redet.

2.3.3 Orale Verfahrensweise statt rhetorische Schriftlichkeit

Am ersten Kunkelstuben-Gespräch konnte aufgezeigt werden, wie stark es einer Rhetorik verpflichtet ist, die den Dialog einem stringenten Aufbauprinzip unterwirft und ihn als Ganzes zu einem kunstvollen Gebilde der Lesekultur macht. Das erste Bechtelistag-Gespräch steht einem solchen rhetorischen Ansatz diametral entgegen. Hans Trümpy meint «die schwerfälligere Art der Dialogführung»[112] feststellen zu müssen und zeigt mit dieser Wertung wenig Verständnis für die ganz andere literarische Verfahrensweise dieses Dialogs. Hier geht es nicht mehr darum, die beiden Protagonisten unterschiedlichen religiös-politischen Haltungen zuzuordnen, damit sich die beiden Positionen argumentativ messen können. Die Intention des Gesprächs, die bereits dargestellt wurde, bedarf anderer Mittel. Sie entsprechen viel mehr dem, was McLuhan[113] als die «oralen Traditionen» beschreibt: Sie sind stärker vom Aphoristischen als vom Methodischen geprägt. Man verliert den Überblick, weil es um eine mehr taktile Form der Wahrnehmung geht, in der ein Sinnenwechselspiel entsteht. Damit fordert der Text vom Leser nicht einen Standpunkt, vergleichbar mit dem Fluchtpunkt einer perspektivischen Wahrnehmungsweise, sondern er entfaltet seine Bedeutung mittels mehrerer Elemente, die gegeneinander durchlässig sind.

So lässt sich die bereits dargestellte Verflechtung von Fiktion und Wirklichkeit plötzlich verstehen, denn es handelt sich dabei nicht um getrennte Ebenen, sondern um durchscheinende Sphären, deren jede auf die andere hin transparent ist. Aber auch die sogenannten Brüche im Text werden lediglich von einer visuell geprägten Methodik als solche registriert. Rezipieren wir das Gespräch vom noch stärker in der Manuskriptkultur verankerten oral-taktilen Prinzip her, handelt es sich eben nicht um «eine schwerfällige Art der Dialogführung», sondern um ein nach dem «Transparenz-Prinzip»[114] gestaltetes Zusammenfügen von Teilen zu einem Ganzen. Das Prinzip einer rhetorischen Schriftlichkeit wäre demgegenüber eher mit dem Auffüllen eines vorgegebenen Rahmens oder Gefässes zu vergleichen. Im folgenden sollen einige Textstellen gleichsam ertastet oder auf ihre Gestaltung nach dem Transparenz-Prinzip hin befragt werden.

Am Anfang des Gesprächs begründet Jockel, warum er keine Lust zu *bärtelen hat: Vor nün Johren/wie die Schwedlin gahn Bregentz khon/henn wür och layder also bärtelet/henn miessen Busteten auf die Axel/vnd Fürsaal in die Hond nän/vnnd gohn wachen gohn/jetz will es wider darzue khonn.*[115] Wir haben hier gleich vier Ebenen, die nach dem erwähnten Transparenz-Prinzip aufeinander bezogen sind. Im Kern der Aussage wird der Begriff *bärtelen* nicht in seinem eigentlichen Sinn verwendet, sondern ironisiert. Er wird dadurch mit Bedeutung geladen, dass

111 TG3 Z. 122–124.
112 Trümpy 1955, S. 183.
113 Vgl. McLuhan 2011/1962, S. 133–140.
114 McLuhan 2011/1962, S. 140.
115 TG3 Z. 9–12.

ihm *Busteten auf die Axel/vnd Fürsaal in die Hond nän* parallel gesetzt wird. Statt dass etwas zu Essen, etwa eine Pastete[116], und ein Glas Wein gereicht werden, müssen bei dieser Art des Bärtelen die Waffen in die Hand genommen werden. Das wiederum wird historisch verankert mit dem Verweis auf den Einfall der Schweden, der den Bechtelistag 1647 in Mitleidenschaft gezogen hat. Damit ist der ganze Bedeutungskomplex aufgebaut, auf den hin nun die gegenwärtige Situation transparent gemacht werden kann, verbunden noch mit Hilfe einer Reim-Verstärkung.

Jockel legt in seiner ersten längeren Rede dar, weshalb es ihm nicht ums Bärtelen ist. Auch dieser Redeteil gewinnt seine Bedeutung nicht aus einer übergeordneten Perspektive. Einen wesentlichen Teil bildet die historische Ebene. Schon am Anfang jedoch verankert der Autor die Verlässlichkeit der Aussagen ganz im oralen Bereich, und nicht wie in den Kunkelstuben-Gesprächen im Zitieren der schriftlich vorliegenden eidgenössischen Verträge: *andere Lüth/die och wüssen wo Bartle den Most hollet/hän mir vil ein anders geseyt.*[117] Der Name des Gesprächspartners wird in der bekannten Redewendung benutzt, und seine Aussagen werden damit relativiert. Was hier die Redewendung leistet, gelingt bei der zentralen Anschuldigung gegen die Zürcher, nämlich dass sie den Krieg angezettelt hätten, mit einem Bild: *da wür gemeint haan/es syge alles vff gueten Wägen/so werffen die Heren von Zür den Wagen/den Charren vnd alles vmb.*[118] Auch wenn im Folgenden der Einfall der Zürcher in Frauenfeld detailliert geschildert wird, zielt die Rede doch nicht auf Überzeugung, sondern endet mit der Klage: *By gönni das verderbt vns den Bärttelin Fyrtag.*[119] Tasten wir Jockels Rede von diesen Stellen her ab, wundert es nicht, dass Barthel nicht zu einem argumentativen Gegenschlag ausholt, sondern mit einer Sentenz anschliesst: *Krieg ist Krieg/vnd der Krieg mueß seinen Anfang haan/truw woll rytt das Roß hinweg.*[120]

Immer wieder ist im ersten Bechtelistag-Gespräch vom Geld die Rede. Diese Thematik färbt den ganzen Dialog ein. Schon am Anfang wird darüber gewitzelt, ob wohl ein anderer die Rechnung für den Wein bezahlen werde, den Jockel und Barthel zum Bechtelistag trinken. An dieser Stelle lohnt sich ein Blick auf den Titelholzschnitt der Flugschrift. Er zeigt zwei an einem Tisch sitzende Männer mit Zipfelmützen. Der eine ist am Schreiben, der andere am Rechnen, und zwar mit Adam Rieses Rechensystem auf Linien.[121] Auf den ersten Blick könnte man meinen, der Titelholzschnitt sei als reiner Buchschmuck zu betrachten, der nicht in einem Bezug zum Inhalt der Schrift stehe. Doch das täuscht. Das Bild verweist deutlich auf die angesprochene Isotopie der Ökonomie, des Geldes und damit des Rechnens. Nach Jockels erster längeren Rede führt er den Lordprotektor in die Diskussion ein, von dem sich die Zürcher finanzielle Unterstützung erhoffen. Barthel aber wendet das Gespräch wieder davon ab, indem er postuliert, es gehe weder um Geld noch um Land, sondern um das Wort Gottes.[122] Dennoch spricht er kurz darauf doch den Wunsch aus: *ich wätt ich wäre dussen vnd in Schottland by dem Mann der sovil Million Geltt hatt.*[123] Er erhofft sich von Oliver Cromwell, dass er den Zürchern eineinhalb Millionen schenken werde.[124] Jockel aber befürchtet, dass die Thurgauer

116 *Bustete* ist als scherzhafte Verballhornung von «Muskete» zu deuten (SI IV.1802). In der verwandten Bezeichnung *Schüss-Pastete* (SI IV.1785) ist die Nähe zum Gebäck *Pastete* noch deutlicher, welches vielerorts als Festgebäck z. B. auch am Neujahr gegessen wurde (SI IV.1783).

117 TG3 Z. 31 f.

118 TG3 Z. 37–39.

119 TG3 Z. 56 f.

120 TG3 Z. 58 f.

121 Vgl. RIESE 1565.

122 TG3 Z. 83–88.

123 TG3 Z. 117 f.

124 TG3 Z. 83 f.

alles verlieren werden,[125] ja dass sie nicht einmal für ihre im Krieg niedergebrannten Häuser entschädigt würden.[126] Damit gibt er das Signal dafür, dass die Geld-Thematik auf ihren eigentlichen Kernpunkt gelenkt werden kann: Der englische Lordprotektor mag den Zürchern noch so viel Geld versprechen – für die Untertanen in der Gemeinen Herrschaft lässt sich in den kriegerischen Auseinandersetzungen der Eidgenossen mit Sicherheit nichts gewinnen. Damit wird beim Abtasten der ökonomischen Isotopie deutlich, dass auch diese Ebene transparent ist auf die bereits formulierte Hauptthese, nämlich dass es in diesem Dialog zentral um einen Protest von unten gehe. Dass sich die kritische und auflehnende Haltung nicht nur gegen die politische, sondern auch gegen die religiöse Herrschaft richtet, zeigt spätestens der Schluss des Gesprächs, wo wir eine äusserst gelungene Persiflage auf das evangelische Glaubensverständnis finden. Auf Jockels Frage, woran er sich denn halten solle, antwortet Barthel: *Heb dich an den Glouben/gloub es werde alles recht hergohn/ja es gang alles recht har/so bist du seelig/vnd terffst nüt darzue thuon als glouben/vnd diese Maß Wein ustrincken/vnd glauben sie sige zhalt/so ist sie bzaltt.*[127] Im Zentrum steht das evangelische Postulat des Glaubens ohne Werke *(nüt darzue thuon als glouben)*. Dieses wird einerseits auf eine passive Untertanenhaltung hin transparent gemacht *(gloub es werde alles recht hergohn)* und andererseits, an der Geldthematik anknüpfend, mit einer unglaublichen satirischen Frechheit persifliert *(diese Maß Wein ustrincken/vnd glauben sie sige zhalt/so ist sie bzaltt)*. Der Dialog endet damit, dass diese Frechheit von Jockel noch überboten wird, indem er aus einem solchen Glaubensverständnis folgert, er komme am nächsten Tag nochmals und trinke dann zwei Mass Wein.

Man würde sich gerne vorstellen, dass das erste Bechtelistag-Gespräch irgendwo im Thurgau anlässlich einer Bechtelis-Feier aufgeführt worden sei. Die auf der Sachebene prokatholische Tendenz lässt das zumindest in Frauenfeld vor einer Constaffel-Gesellschaft mit deutlich evangelischer Mehrheit als kaum wahrscheinlich erscheinen. Der herrschaftskritische Ansatz allerdings und die nahe an der wenig gebildeten Bevölkerung angesiedelte orale Verfahrensweise wären bei den Thurgauer Untertanen bestimmt auf einen fruchtbaren Boden gefallen, und die humoristischen Elemente des Gesprächs hätten ein Publikum auf jeden Fall gut unterhalten. Allerdings konnten auf solche Aufführungen auch im 1642 begonnenen Stubenbuch der Frauenfelder «Constablergesellschaft»[128] keine Hinweise gefunden werden. Wahrscheinlicher bleibt also, dass ein katholischer Autor aus dem Thurgau die Gelegenheit, die ihm das Erscheinen der Kunkelstuben-Gespräche bot, beim Schopf gepackt hat, um diesen aussen- und herrschaftsbestimmten Dialogen sein Bechtelistag-Gespräch als Hieb von innen und von unten entgegenzusetzen, eben als Gespräch *zwischen zweyen Turgöwischen Vnderthanen*.[129]

2.4 Zweites Bechtelistag-Gespräch (Thurgauer Gespräch 4)

Der Erste Villmergerkrieg liegt in der Vergangenheit. Der Dritte Landfriede zwischen den eidgenössischen Orten ist ausgehandelt und am 26.02./07.03.1656 ratifiziert worden. Er hat mehr oder minder den Status quo ante festgeschrieben. Das heisst insbesondere für den Thurgau als Gemeine Herrschaft, dass die katholische Minderheit weiterhin privilegiert

125 TG3 Z. 75 f.
126 TG3 Z. 123.
127 TG3 Z. 208–211.
128 «Der Ober: und Nideren Stuben Zuo Frauwenfeld Gsellschafft-Buoch» (Frauenfeld Bürgerarchiv: H 1. Q 2.).
129 TG3 Titelblatt.

bleibt. Diese Situation wird sich erst mit dem Zweiten Villmergerkrieg 1712 ändern. Die Turbulenzen aber, welche die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den evangelischen und den katholischen Orten für die Bevölkerung mit sich gebracht haben, sind vorbei. Es gibt eigentlich keinen unmittelbaren Anlass mehr, dass nun, ein Jahr nach dem Ausbruch des Krieges, noch ein letztes Thurgauer Gespräch erscheinen müsste. Wir bezeichnen es als das vierte Gespräch, da es sich formal an das dritte anlehnt und auch wieder als Bechtelistag-Gespräch veröffentlicht wurde. Statt eines unmittelbaren Auslösers wie die anderen Dialoge bedient es sich ganz im barocken Sinne der «occasio»: Der Berchtoldstag 1657 bietet dem unbekannten Autor die Gelegenheit, das Thema nochmals aufzugreifen und gegen Ende des Jahres 1656[130] ein Thurgauer Gespräch zu verfassen. Schon der lyrische Einstieg zeigt, dass hier nicht der typische, von der Zeit gedrängte Flugschriften-Schreiber am Werk ist, sondern ein Autor mit einem poetischen Gestaltungswillen, dem die von Opitz reklamierten Voraussetzungen des Schreibens gegeben waren, nämlich die rechte Zeit und Gelegenheit.[131]

2.4.1 Aufmüpfige Untertanen oder untertänige Biedermänner?

Schon die Titelseite zeigt die veränderte politische Situation an und gibt Indizien für die neue Ausrichtung dieses Dialogs. War im ersten Bechtelistag-Gespräch der Inhalt mit der Wendung *von der Vnruhe in der Eydgnoßschafft* umrissen, wird im zweiten Bechtelistag-Gespräch *von dem Zuestand jetzmhalen in der Aydgnoschafft* gesprochen. Der neu etablierten Situation nach dem Dritten Landfrieden wird damit Ausdruck verliehen. Wieder sind es Jockel und Barthel, die als Dialogpartner aufeinandertreffen. Aus den *Turgöwischen Vnderthanen* sind nun allerdings *Turgöwische Biderlüthe* geworden. Das entspricht ganz der veränderten Zeichnung der «dramatis personae» im Dialog. Die Untertanen Jockel und Barthel im ersten Gespräch geben sich ironisch-humorvoll, sind trotz ihrer unterschiedlichen Konfessionszugehörigkeit nicht ideologisch vereinnahmt und machen einen deutlichen Schulterschluss als aufmüpfige Untertanen, die in der *Vnruhe* auch mit ihren gewagten Aussagen nichts zu verlieren haben. Ganz anders aber sind Jockel und Barthel im zweiten Gespräch als ehrbare Leute charakterisiert. An die Stelle des Humors ist die Sorge ums Seelenheil getreten, Jockel vertritt eine katholische Extremposition, welche die Lösung nur in der Rückkehr der Evangelischen zum alten Glauben sieht, und die Haltung gegenüber den regierenden Orten bringt Jockel zum Ausdruck, indem er Gott bittet, *daß er üs ein guette Oberkeit wölle schicken.*[132] Der subversive Zug des vorangegangenen Dialogs ist völlig weggefallen und an seine Stelle ist eine katholisch-obrigkeitliche Botschaft an die evangelische Mehrheit im Thurgau getreten.

Da stellt man zurecht die Frage, ob tatsächlich beide Dialoge vom selben Verfasser stammen können, wie Hans Trümpy das annimmt.[133] Er argumentiert damit, dass Jockel sich auch im zweiten Bechtelistag-Gespräch als Bauernfreund ausgibt[134] und dass er auf der fiktionalen Ebene direkten Bezug auf das

130 TG4 Z. 28–30 wird gesagt, dass der Frieden auf der Tagsatzung in Baden geschlossen worden sei, und zwar *in dem jetzigen Johr 1656*.

131 «Denn ein Poete kann nicht schreiben wenn er wil/sondern wenn er kann/vnd jhn die Regung des Geistes welchen Ovidius vnnd andere vom Himmel her zue kommen vermeinen/treibet. Diese vnbesonnene Leute [gemeint sind diejenigen, die von den Poeten Casualtexte fordern] aber lassen vns weder die rechte zeit noch gelegenheit» (Opitz 1970/1624, S. 16).

132 TG4 Z. 176.

133 Trümpy 1955, S. 184 f.

134 TG4 Z. 115 f. sagt Jockel mit Bezug auf den Zweiten Landfrieden von 1532: *Man hat damhals die Puren och etwas gelten lon.*

erste Gespräch nimmt.[135] Beides jedoch bestätigt lediglich, was die Titelseite schon ausweist, nämlich dass der Autor sich direkt und bewusst ans erste Bechtelistag-Gespräch anlehnt. Hier liesse sich neben der Parallelität in der Titelgebung noch ein weiterer Anknüpfungspunkt nennen: Auch die Geld-Thematik wird wieder aufgegriffen, wenn Jockel seinen Neujahrswunsch enden lässt mit: *es miessen eben nit tusig Cronen paar darby synn*,[136] oder wenn er auf die Reparationszahlungen zu sprechen kommt: *Allein ist es jetzt erst vm den chosten zthünd*.[137] Wenn Trümpy dann noch «dieselben sprachlichen Merkmale»[138] ausmacht, besagt das auch nichts weiteres, als dass der Autor des zweiten Bechtelistag-Gesprächs ebenfalls ein Thurgauer gewesen sei. Die diametral entgegengesetzten Tendenzen der beiden Dialoge sprechen jedoch sehr deutlich für die Annahme zweier verschiedener Autoren, auch wenn beide katholische Thurgauer gewesen sein mögen.

2.4.2 Tendenz: Proselytenmacherei

Die These eines eigenständigen Autors für das zweite Bechtelistag-Gespräch soll noch erhärtet werden, wenn nun aufgezeigt wird, wie der Dialog sich auch in seiner Grundstruktur vollständig vom ersten Bechtelistag-Gespräch absetzt. Statt eines dramaturgisch gestalteten Einstiegs ins Gespräch setzt der Dialog mit einem gereimten Neujahrswunsch Barthels ein:

GOtt grütz dich Gvatter Jocklin.
Jch wünsche dir ein guettes Jahr /
vnd tusig Cronen aso paar.

Diesen repliziert Jockel mit einem längeren Spruch:

Der halbe thayl wär eben gnueg /
wann ich jhn haben könd mit fueg.
Jch wünsche dir sibenfach sovil /
aber wünschen ist ein Besenstill.
Gott gebe mir vnd dir ein guettes Johr /
es miessen eben nit tusig Cronen paar
darby synn.

Die letzten beiden Wörter beziehen sich offenbar in spielerisch barocker Manier reimend auf den ersten Vers Barthels. Auch den Schluss des Gesprächs bildet ein reimender Zweizeiler:

Die Waarheit bleibt niemahl verborgen /
wann man jhro nachsucht mit Sorgen.

In dieser Rahmung zeigt sich ein ausgesprochen dichterischer Gestaltungswille, wie wir ihn sonst in keinem der «Thurgauer Gespräche» antreffen. Eine weitere Besonderheit ist die Ausgewogenheit der Redeanteile der beiden Dialogpartner, die so in den «Thurgauer Gesprächen» singulär ist. Die je 20 Redeteile sind nahezu gleich lang: Auf Jockel entfallen 800, auf Barthel 750 Wörter.[139] Das hat damit zu tun, dass der Aufbau des Gesprächs kein konfrontativer ist. Würde man nicht von den früheren Gesprächen die konfessionelle Zugehörigkeit der beiden Gesprächspartner kennen, könnte man sie im ersten Teil des Gesprächs nicht zuordnen. Jeder trägt das Seine dazu bei, die Situation nach dem Krieg zu schildern. Der Gleichklang wird begründet mit der Gemeinsam-

135 TG4 Z. 42 sagt Jockel: *Du häst vorm Jhor gseytt*.
136 TG4 Z. 10 f.
137 TG4 Z. 35 f.
138 Trümpy 1955, S. 185.
139 Im Gegensatz dazu sind die 28 Redeteile im ersten Bechtelistag-Gespräch viel unausgewogener. Jockel hat einige äusserst lange Passagen, zwischen denen das Gespräch dann teilweise schnell hin und her geht. Auf Jockel entfallen 1500, auf Barthel lediglich 700 Wörter. In den Kunkelstuben-Gesprächen ist die Verteilung ebenso ungleich, ist dort aber viel stärker durch das argumentative Übergewicht eines der Gesprächspartner bedingt. Im ersten Kunkelstuben-Gespräch entfallen 1600 Wörter auf Jockel, 900 auf Barthel. Im zweiten Kunkelstuben-Gespräch hat Barthel 1600 Wörter, Jockel dagegen nur 500.

keit, dass beide Untertanen sind, was allerdings nicht wie im ersten Bechtelistag-Gespräch eine geradezu oppositionelle Sicht von unten zur Folge hat, sondern eine passive Gehorsamshaltung begründet: *Wür sinn Vnderthonen / hond nüt darzue zreden. Wür münd allein Gott bitten / das üser Obrigkeit fridlich sige.*[140]

Dann lässt der Autor den evangelischen Barthel das Hauptthema des Gesprächs initiieren, und zwar mit dem Wunsch: *das best wär / wann wür allein einen Globen hättind.*[141] Mit einem rhetorisch geschickten *Aber*[142] nimmt Jockel das Thema auf und wendet es dann so, dass der Wunsch nach einem gemeinsamen Glauben natürlich die Frage nach dem wahren Glauben impliziert. Die Antwort darauf – und das ist bestimmt der cleverste Dreh im ganzen Gespräch – deduziert er aus dem Zweiten Landfrieden, dem die Zürcher seinerzeit nolens volens zugestimmt haben und der jetzt als Anhang des Dritten Landfriedens wieder neu gedruckt und unter die Leute gebracht worden ist.[143] Dort stehe, gibt Jockel zu bedenken, *nit nu einmahl vom newen Globen den die Zürcher hond / vnd vom alten wahren Christlichen Globen / den die füff Orth hond.*[144] Damit beweist er, dass auch die Zürcher den alten Glauben als den wahren anerkannt hätten, was Barthel in arge Glaubenszweifel stösst, sagt er doch von sich: *ich bin deß Züri Gloubens.*[145] Wie ein Refrain zieht sich der Begriff des «wahren christlichen Glaubens» in unterschiedlichen Variationen durch das ganze Gespräch hindurch,[146] so dass Barthel schliesslich die verzweifelte Frage stellt: *Mainst aber ich künde mit dem Züri Globen och in Himmel choon?*[147] Damit ist das zweite Bechtelistag-Gespräch das einzige der «Thurgauer Gespräche», das sich auf einer fast ausschliesslich theologischen Ebene bewegt. Gegenüber allen anderen Dialogen, die auf je unterschiedliche Weise die bi-konfessionelle Realität in der Gemeinen Herrschaft Thurgau ernst nehmen und politisch auf eine paritätische Lösung der friedlichen Koexistenz der Konfessionen auch für die Eidgenossenschaft abzielen, vertritt der Autor des zweiten Bechtelistag-Gesprächs eine restaurative Haltung, die sich der romantischen Illusion einer Rückkehr der Evangelischen zum alten katholischen Glauben hingibt. Für diese Position instrumentalisiert er die beiden Gesprächspartner: Jockel als den überzeugten Überzeuger des alten Glaubens, der von sich sagt: *Jch aber will den alten / wahren / vngezweifleten sichern Weeg goon. Ich main es sige besser,*[148] und Barthel als den zweifelnden Evangelischen, der am Ende des Gesprächs nahe dabei ist, wieder zum alten Glauben zu konvertieren: *Jch mueß eißma och sechen vnd luegen / waran ich sige. Es ist khain anderer Weeg zuem Himmel als allein der whaare Globen. Es lasset sich in einer sömlichen Sach nit schertzen / warinnen das Ewige verschärtzt würdt.*[149] Damit wird ein Stück weit die Situation im Thurgau abgebildet, an der auch der Erste Villmergerkrieg nichts geändert hat, nämlich dass zwar eine Konversion zum katholischen Glauben erlaubt war und auch gefördert wurde, während eine Konversion zum evangelischen

140 TG4 Z. 55–57.
141 TG4 Z. 57 f.
142 TG4 Z. 60.
143 *Aydgnossisch Fridens | INSTRVMENT | Auffgericht zu Baden im Ergew den | 26. Februarij. 7. Mertzen / | 1656. Folget der Landtfriden Anno 1531. | auffgericht. Folget der Vertrag* ***de Anno*** *1632.*
144 TG4 Z. 99–101.
145 TG4 Z. 66.
146 TG4 Z. 70 f.: *wahren vnzweiffenlichen Christlichen Glauben*; 80 f.: *Der Rechte / der Wahre / der vnzweiffliche Christliche Globen*; 93 f.: *den wahren Globen*; 100: *vom alten wahren Christlichen Globen*; 119: *der alte / whare / vnzweiffenliche Christliche Globen*; 133: *den alten / wahren / vngezweifleten sichern Weg*; 142 f: *der alte whare vnzweyflete Christliche Globen*; 150: *der rechet Globen*; 152 f.: *der whare vnzweyffenliche Christliche Globen*; 180 f.: *in einem alten wharen vnzweiffenlichen Christlichen Globen*; 190 *der whaare Globen.*
147 TG4 Z. 128 f.
148 TG4 Z. 132–143.
149 TG4 Z. 188–191.

Glauben weiterhin untersagt blieb. In diesem realpolitischen Kontext stellt sich das vierte Thurgauer Gespräch mit aller poetischen Raffinesse in den Dienst katholischer Proselytenmacherei.

2.4.3 Neuzeitlicher Individualismus

Marshall McLuhan folgend, konnte aufgezeigt werden, dass der Verfasser des ersten Bechtelistag-Gesprächs in seinem Dialog-Konzept noch stark einem oral-taktilen Prinzip folgte, bei dem die einzelnen Teile oder Ebenen des Textes durch ihre gegenseitige Transparenz erst zu einem Ganzen werden. Mit dieser Art des Schreibens hat der Autor den Schritt von der Manuskriptkultur in die «Gutenberg-Galaxis» noch nicht wirklich vollzogen, was im Übergang der Frühen Neuzeit nichts Aussergewöhnliches ist. Ganz anders ist das beim zweiten Bechtelistag-Gespräch, in dem zwei Merkmale prägend sind, die McLuhan für die Buchdruck-Kultur hervorhebt.

Das eine ist die starke Betonung des Visuellen. «In der Manuskriptphase gab es noch nichts, das stark genug gewesen wäre, das Visuelle völlig vom Taktilen abzuspalten. [...] Erst mit der Kenntnis der Massenproduktion einer genau uniformen und wiederholbaren Type begann die Abspaltung der Sinne und riss die visuelle Dimension sich von den anderen Sinnen los.»[150] Der Erkenntnisprozess, der im zweiten Bechtelistag-Gespräch bei Barthel ausgelöst werden soll, wird in der Metaphorik des Sehens dargestellt. Jockel sagt ihm, wenn er das glaube, was die Zürcher sagen, *so sichst bald welles derselbige Globen syge*.[151] Und wenig später fordert er ihn auf, seine *Ogenspiegel*[152] zur Hand zu nehmen. Am Schluss des Gesprächs fasst Barthel seine innere Situation auch wieder mit einer visuellen Metapher zusammen: *Jch mueß eißma och sechen vnd luegen/waran ich sige*.[153] Folgt man McLuhans Gedanken, ist es nichts als folgerichtig, dass Barthel sich wünscht, für die Gewissheit seines Glaubens auch ein Schriftstück zu haben, wie Jockel es mit dem gedruckten Landfrieden vorweisen kann.[154] Die Reproduzierbarkeit und die Tatsache, dass das Geschriebene in gedruckter Form zum Konsumgut wurde, gab ihm eine ganz neue Macht und Autorität, wie McLuhan das auch bezüglich der Bibel feststellt: «Die neue Homogenität der Druckseite schien einen unbewussten Glauben an die Gültigkeit der gedruckten Bibel zu erwecken.»[155] Die Glaubensgewissheit wird damit in einer ganz anderen Weise als im ausgehenden Mittelalter käuflich. Jockel bringt diesen merkantilen Aspekt sehr schön auf den Punkt: *Der Her Ogostin hätt einmhal gseyt/er wölle einen halben Thaler geben /daß er wüßte/welches der rechte Globen wäri/er dör jetz nun einen halben Batzen spenderen/vnnd den truckten Landtsfriden kooffen/da würdt er sechen/welches der whare vnzweyffenliche Christliche Globen sige*.[156] Mit diesem Zitat schliesst sich auch der Bogen wieder zum visuellen Aspekt, von dem wir ausgegangen sind, und es bleibt nur noch darauf hinzuweisen, mit welcher neutestamentlichen Formel Barthel seinen letzten Redeteil abschliesst: *Gott eröffne meine Ogen/vnd lasse mich nit mit sechenden Ogen blind sein*.[157]

Die Gespaltenheit dieses Menschen führt uns zum anderen Merkmal, das McLuhan für die Buchdruck-Kultur hervorhebt, nämlich den damit einsetzenden Individualismus: «Der Buchdruck bildet die Endphase der Alphabet-Kultur, die den Menschen in erster Linie aus dem Stammesverband gerissen oder

150 McLuhan 2011/1962, S. 71.
151 TG4 Z. 83 f.
152 TG4 Z. 89.
153 TG4 Z. 188 f.
154 TG4 Z. 135–145.
155 McLuhan 2011/1962, S. 188.
156 TG4 Z. 149–153.
157 TG4 Z. 192 f.

entkollektiviert hat. Der Buchdruck verleiht den visuellen Grundzügen des Alphabets die grösste Intensität und Schärfe. So dehnt der Buchdruck die individuierende Macht des phonetischen Alphabets viel weiter aus, als es die Manuskriptkultur je vermochte. Der Buchdruck ist die Technik des Individualismus.»[158] Wir erleben Barthel im zweiten Bechtelistag-Gespräch als einen neuzeitlichen, individualistischen Menschen. Nicht mehr seine Zugehörigkeit zu einer Kirche vermittelt ihm die Glaubensgewissheit. Deshalb gelingt es Jockel, ihn existenziell zu verunsichern: *das ding macht mir muggen*,[159] sagt er verzweifelt und fragt dann, ob er mit seinem Glauben wohl auch in den Himmel komme. Dabei ist ihm die Tatsache, dass sein *Züri Globen* toleriert wird, keine grosse Hilfe, sondern macht nur die Frage nach dem wahren Glauben noch virulenter: *jhr loont üs zwar bliben by üserem Globen/vnd goon wie wür wöllind. Ob wür aber recht gohn/da ist die Frag*.[160] In diesem individualistischen, in sich gespaltenen Menschen ist schliesslich der romantische Wunsch nach einem einheitlichen, gemeinsamen Glauben begründet, mit dem Barthel das Hauptthema des Dialogs eröffnet hat.

2.5 Baschi-Uli-Gespräch (Thurgauer Gespräch 5)

Drei unmittelbare Reaktionen hat das erste Thurgauer Gespräch ausgelöst. Das eine ist eine hochdeutsche Adaption, welche als Textfassung D im Editionsteil beschrieben und in ihrer jüngsten Gestalt D3 im «Online-Anhang» wiedergegeben ist. Als weiteres Kunkelstuben-Gespräch hat ein unbekannter, aber mit Sicherheit evangelischer Autor eine Replik in Form einer Fortsetzung verfasst. Die Veröffentlichung dieser Dialog-Flugschrift kam vermutlich einer anderen Replik zuvor, die deshalb nicht gedruckt wurde und lediglich in handschriftlicher Form auf uns gekommen ist. Wir fügen sie als Thurgauer Gespräch 5 in die Sammlung ein und nennen sie in Anlehnung an die beiden Gesprächspartner «Baschi-Uli-Gespräch». Diesem Dialog soll nun unsere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

2.5.1 Der dramaturgische Raum

Das Baschi-Uli-Gespräch ist als Metatext gestaltet, was sich zuerst einmal in der dramaturgischen Situation spiegelt: Die zwei Thurgauer Bauern Uli und Baschi treffen sich, offenbar zufällig und wahrscheinlich im Freien. Uli kommt eben aus Luzern zurück. Wir erfahren nicht, was ihn dorthin geführt hat. Ihn beschäftigt allerdings sehr, was er aus dem katholischen Hauptort mitbringt: eine frisch gedruckte Schrift, das erste Kunkelstuben-Gespräch. Diese Flugschrift wird damit dramaturgisch gesehen zum Requisit. Uli übergibt sie Baschi mit den Worten: *Sihe da diese Thurgeüwische Kunckelstuben, was haltestu darvon?*[161] Baschi nimmt die Schrift offensichtlich entgegen, denn es heisst von ihm, dass er sie überlese. Wie immer man sich dieses Überlesen vorstellen mag, es befähigt jedenfalls Baschi zu einer Stellungnahme, so dass dafür so viel Zeit eingeräumt werden muss, dass die dramaturgische Handlung unterbrochen, wenn nicht gar aufgelöst wird. Das Gespräch weist sich mit dieser gebrochenen Fiktion als Lesetext aus. Wenn auch beim ersten Kunkelstuben-Gespräch nicht an eine Aufführung zu denken ist, so hat die Dramaturgie dort doch eine ganz andere Funktion als im vorliegenden Baschi-Uli-Gespräch. Dort ist es die halböffentliche Privatheit des Gaststuben-Innenraums, welche die nötige Vertraulichkeit mit der intendierten Öffentlichkeit verbindet, was zudem in der Emblematik der

158 McLuhan 2011/1962, S. 206 f.
159 TG4 Z. 123.
160 TG4 Z. 145–147.
161 TG5 Z. 10 f.

Kunkelstube transparent gemacht wird. Hier aber wird kein eigentlicher Bühnen-Raum geschaffen. Die beiden Bauern treffen sich auf der Strasse. Wie sonst würde Baschi seinen Nachbarn mit *Wohar wohar Vli*?[162] ansprechen und dieser ihm antworten können: *Von Lucern*?[163] Im Kunkelstuben-Gespräch wird eine fiktive Bühne, wird ein fiktives Publikum evoziert. Hier aber tritt an die Stelle einer Bühne der reale geografisch-politische Raum der Gemeinen Herrschaft Thurgau. Wir haben es also mit einem Wechsel vom Thurgau als literarpolitischer Metapher im ersten Gespräch zu einem Thurgau als realpolitischem Hintergrund im Baschi-Uli-Gespräch zu tun. Mit dieser Umdeutung kann der Thurgau als Handlungsort im rhetorischen Aufbau des Gesprächs anders genutzt werden: Er bildet bereits die Grundlage für den anfänglichen Schulterschluss zwischen dem katholischen Baschi und dem evangelischen Uli gegen das aus Luzern stammende Kunkelstuben-Gespräch. Auch dort, wo sie sich inhaltlich trennen, werden sie nicht zu Kontrahenten. Die Flugschrift intendiert eine andere Grenzziehung als die durch das Kunkelstuben-Gespräch vorgegebene zwischen den evangelischen und den katholischen Ständen mit ihren Hauptakteuren Zürich und Schwyz.

2.5.2 Diskursive Grenzziehung

Das zweite Kunkelstuben-Gespräch zielt, wie wir gesehen haben, auf eine Identitätsbildung jenseits der konfessionellen Zugehörigkeit ab. Jockel und Barthel berufen sich am Schluss auf ihr Thurgauer-Sein: *wir Turgöuwer all/on vnderscheid der Relion*.[164] Das Baschi-Uli-Gespräch setzt schon ganz am Anfang mit einer solchen Thurgauer-Identität ein. Sie hat hier allerdings eine andere Funktion als dort.

Im Baschi-Uli-Gespräch ist die gemeinsame Identität der Protagonisten nicht ein Ziel, nicht ein Teil des Lösungsansatzes, sondern vielmehr eine «conditio sine qua non». Der Autor lässt ausgerechnet den katholischen Baschi die Sprache des Kunkelstuben-Gesprächs als Affront gegen die Thurgauer empfinden: *Mich dunckt mit einem wort, mann habe vnser mit disem gespräch by frömbden vnd heimbschen wöllen spotten*.[165] Kein Thurgauer werde eine solche Sprache als seine eigene erkennen. Baschi charakterisiert sie als *in ein halb-hochteütsches, halb-lutzernerisches model gegoßen*[166]. Das nimmt Uli mit Freude auf: *Ey wie hast den brahten so bald geschmöckt*.[167] Und er verstärkt den Schulterschluss, indem er sich darüber beklagt, dass man *vns arme pauren*[168] in politische Geschäfte hineinziehe, von denen sie gar keine Ahnung hätten. Erst nachdem nun die zweifache Identität der Gesprächspartner als Thurgauer und als Bauern festgehalten ist, setzt Uli mit seinem eigentlichen Angriff ein, der, bevor er inhaltlich gefüllt ist, emotional geladen wird. Es gehe um etwas anderes, sagt Uli, *das mir bald das hertz einbrächen wil*.[169] Nach der Emotionalisierung identifiziert er sich mit *vns reformierte Thurgeüwer*[170] und nimmt damit eine neue Identität an. Von jetzt an spricht er nicht mehr als der Thurgauer Bauer, mit dem Baschi den Schulterschluss gemacht hat, sondern als reformierter Thurgauer. Damit hat er eine Grenzziehung vorgenommen. Genau das will Baschi nicht einsehen, denn ihm erscheint das zur Diskussion stehende Kunkelstuben-Gespräch *vnpartheiisch, das man nit einmahl wüßen sol, ob es von vnseren oder eüweren religions verwandten ausgefertiget ist*.[171]

162 TG5 Z. 2.
163 TG5 Z. 4.
164 TG2 Z. 204 f.
165 TG5 Z. 25–27.
166 TG5 Z. 30 f.
167 TG5 Z. 35.
168 TG5 Z. 38.
169 TG5 Z. 52.
170 TG5 Z. 57 f.
171 TG5 Z. 66–69.

Im Verlauf des Dialogs werden nun die bekannten Themen angesprochen: die Frage nach den Verursachern der schwierigen Situation in der Eidgenossenschaft, die Schutzgewährung für Glaubensgenossen, das Schliessen von Sonderbünden, der Arther Handel, die Verknüpfung von Konversion und Meineid. Bei diesen kontroversen Fragestellungen stehen sich aber Uli und Baschi nicht als eigentliche Kontrahenten gegenüber. Das Gespräch wird nicht konfrontativ, sondern diskursiv geführt. Bezugspunkt bleibt die als Requisit vorliegende Flugschrift, so etwa, wenn Uli auf den *zweck des gantzen gesprächs*[172] rekurriert oder wenn Baschi das Gelesene *schier ein wenig geärgeret*[173] hat. Immer wieder bewegt man sich auf dieser Metaebene. Wenn Baschi *austruckenlich das Thurgeüwer gespräch*[174] zitiert, verweist Uli auf das, was die katholische Seite damit gestehe, oder wenn Baschi *in dem getruckten gespräch gefunden* hat, dass die aus Arth Geflohenen *meineide faule hudler seigend*,[175] dann schliesst Uli daraus, dass derjenige, der so etwas sage, diese Leute nicht recht kenne. Weitere Bezugspunkte sind *die tägliche erfahrung*,[176] Nachrichten, die Uli auf seiner Rückreise von Luzern erhalten hat, und last but not least die Bibel. Auf der Sachebene finden sich die beiden Gesprächspartner immer wieder. Sogar der überlegene Uli kann sagen: *Du hast mir aus meinem hertzen gredt*.[177] Dennoch, je weiter das Gespräch voranschreitet, desto mehr lässt Uli seinen katholischen Dialogpartner hinter sich. Als sich Uli auf eine 1639 ebenfalls bei David Hautt in Luzern erschienene Schrift *deß pfaffen von Solothurn*[178] bezieht, klagt Baschi: *O diese sachen seind mir vil zu schwer*,[179] und er möchte sie den Geistlichen überlassen. Damit sind wir nun bei der diskursiven Grenzziehung angelangt, auf die der Text systematisch hingearbeitet hat. *Daß ist der alte streich. Jhr laßend alles gstracks an eüwere pfaffen*.[180] Der *alte streich*, auf den Uli hier rekurriert, ist so alt wie die Reformation. Er wird in den Reformationsdialogen immer wieder durchgespielt: Die diskursive Grenzziehung verläuft zwischen dem unmündigen, von seinen Pfaffen abhängigen Katholiken und dem mündigen evangelischen Laien. Auch wenn er ein einfacher Thurgauer Bauer wie Uli ist, weiss er zu unterscheiden zwischen dem, was er seinem Seelsorger überlassen muss, weil es für ihn zu hoch ist, und dem, was er selbst bereits gelernt hat. Und er demonstriert es gleich, indem er die Herodes-Erzählung aus der Bibel zur Argumentation heranzieht, um zu belegen, *das es beßer seige einen vnbesinnten eid zuenderen als zu vollstrecken*.[181] Damit zieht er Baschi auf ein für diesen gefährliches Terrain, denn bei den Katholiken werde es nicht für einen Scherz gehalten, ohne Erlaubnis die Bibel zu lesen, so dass er den definitiven Rückzieher macht: *so tieff wil ich mich nit einlaßen*.[182] Mit der beschriebenen diskursiven Grenzziehung knüpft der Dialog am stärksten von allen «Thurgauer Gesprächen» am Diskurs gelebter Bi-Konfessionalität an und ist damit nicht wirklich originell – eben ein *alter streich*.

2.5.3 Thurgauische Bi-Konfessionalität und die Konfessionalisierungsdebatte

Auf diese Nähe zur bi-konfessionellen Realität in der Gemeinen Herrschaft Thurgau weist mit Sicherheit der letzte Redeteil Ulis hin. Ihn interessiert letztlich

172 TG5 Z. 73.
173 TG5 Z. 83.
174 TG5 Z. 132 f.
175 TG5 Z. 171–173.
176 TG5 Z. 119.
177 TG5 Z. 164.
178 TG5 Z. 204 f.; Gotthard, Johann Wilhelm (1592–1649): GOTTHARD 1639.
179 TG5 Z. 208.
180 TG5 Z. 214 f.
181 TG5 Z. 218 f.
182 TG5 Z. 238.

nicht, was mit den evangelischen Arthern in Zürich zu geschehen habe, ebenso wenig wie die auch hier wieder aus dem ersten Kunkelstuben-Gespräch übernommene, historisch jedoch nicht weiter identifizierbare Geschichte mit dem evangelischen Burgdorfer Pfarrer, der nach seiner Konversion von Luzern nicht aufgenommen worden sein soll. Vielmehr beschäftigt ihn die Thurgauer Situation, die vergleichbar mit derjenigen im Toggenburg und im Rheintal ist und die Baschi ebenso gut wie er selbst kennen muss: *das weist nachbaur Baschi selbs wol.*[183] Es ist die Situation, die seit dem Zweiten Landfrieden 1531 die Bi-Konfessionalität des Thurgaus prägt: Die evangelische Mehrheit ist zwar mit ihrem Bekenntnis anerkannt, doch ist die katholische Minderheit insofern privilegiert, als Konversionen von Einzelnen oder von ganzen Gemeinden nur zum katholischen, nicht aber zum evangelischen Bekenntnis zulässig waren.[184] Darauf zielt Ulis Klage: *Wie froh sind doch euer pfaffen, wann jemand zu jhnen tritt? Wie legt mann vns dennocht allerley strick mit verheißungen, treüwungen, damit der reformierten religion abbruch geschähe.*[185] Damit sind wir nun wirklich beim Thurgau als realpolitischem Hintergrund dieses Dialogs angelangt. Dem Verfasser geht es nicht wie denjenigen der Kunkelstuben-Gespräche wesentlich um die religiös-politischen Probleme der Eidgenossenschaft. Im Gegenteil: Man spürt in diesem Gespräch eine gewisse Distanz zum eidgenössischen Geschehen. Im Zentrum steht vielmehr die Situation der Thurgauer Bevölkerung, repräsentiert in den beiden Gesprächspartnern Baschi und Uli. Sie haben mehr Gemeinsames als Trennendes und lassen sich deshalb nicht als Repräsentanten des schwelenden Konflikts zwischen den eidgenössischen Ständen wie Jockel und Barthel in den Kunkelstuben-Gesprächen verstehen. Letztere sind monolithischer gezeichnet, ihr Thurgau ist eine literarpolitische Metapher, und der Dialog zwischen ihnen ist eine Projektion der eidgenössichen Diskurse, wie sie auch auf der Tagsatzung geführt worden sind. Die beiden sind stark durch ihre konfessionelle Identität geprägt. Baschi und Uli dagegen sind so gezeichnet, dass sie aus ihren differenzierten Selbstverständnissen heraus verstanden werden müssen. Deshalb ist ihr Gespräch weniger kontradiktorisch und weniger argumentativ. Sie sind Repräsentanten einer bi-konfessionellen Situation, wie sie im Thurgau nachweisbar ist und wie sie Frauke Volkland an zahlreichen gut untersuchten Beispielen dargestellt hat. Was sie über die historischen Subjekte sagt, trifft auf Baschi und Uli in viel höherem Masse zu als auf Jockel und Barthel, nämlich dass deren Konfessionszugehörigkeit aus einer «interaktionistischen Perspektive»[186] heraus verstanden werden müsse. Die Bedeutung der Konfessionszugehörigkeit variiert bei ihnen, je nachdem in welchem Lebenszusammenhang sie thematisiert wird. Im Gegensatz dazu entsprechen die Grenzziehungen in den Gesprächen von Jockel und Barthel deutlich stärker den eidgenössischen Machthabern und ihren Interessen, während die kontextabhängigen Grenzziehungen im Baschi-Uli-Gespräch bestimmt wesentlich differenzierter die Situation vor Ort abbilden.

Das Verstehen der Frühen Neuzeit wurde während einer längeren Forschungsperiode an die Kategorie der Konfession gebunden. Mit dieser Konfessionalisierungsthese wurde davon ausgegangen, «dass in allen drei nach der Reformation etablierten Konfessionen weitgehend parallel die gleichen Vorgänge der Homogenisierung und Uniformierung im Sinne eines gesellschaftlichen Fundamentalvorgangs stattgefunden haben».[187] Dieser Ansatz wird kritisiert, weil er mit seinem Top-down-Denken die Vielschich-

183 TG5 Z. 246 f.

184 Die Folge dieser Bestimmung ist darin historisch greifbar, dass der katholische Anteil an der Thurgauer Bevölkerung von knappen 10% um 1540 auf 25% zu Beginn des 18. Jh. anwuchs (Volkland 1997, S. 373).

185 TG5 Z. 247–251.

186 Volkland 2005, S. 11.

187 Heiligensetzer 2006, S. 266 f.

tigkeit gesellschaftlicher Entwicklungen übersieht und letztlich von einem teleologischen Geschichtsbild ausgeht, in dem die Entwicklung auf den modernen Staat hinzielt. Ausgehend von dieser Kritik wurde in den letzten Jahrzehnten in der Geschichtsforschung eine breite Konfessionalisierungsdebatte geführt. In ihr wurde die Konfessionalisierung als Leitparadigma in der Frühneuzeitforschung in Frage gestellt. Thomas Kaufmann präsentiert in seinem Einleitungstext zu dem vom Basler Historiker Kaspar von Greyerz herausgegebenen Band «Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität»[188] wichtige Forschungsergebnisse. Er weist darauf hin, dass das Unbehagen an der konfessionellen Generalperspektive gerade «im Namen sowohl regionalgeschichtlicher als auch mikrohistorisch-kulturanthropologischer Forschungen und ihren Interessen an kleinräumigen, durch Vielschichtigkeit geprägten Untersuchungseinheiten artikuliert worden»[189] sei. Während die frühere Forschung einem Zwang zur Abgrenzung bezüglich der Konfessionen unterliege, könne man erst mit neueren Ansätzen, die aus diesem Leitparadigma ausbrechen, «Vorgänge interkonfessioneller Osmose, transkonfessioneller Interaktion, wechselseitiger Lern- und Kommunikationsprozesse»[190] in den Fokus des Forschungsinteresses rücken. Dass gerade im Thurgau als Gemeiner Herrschaft, in der beide Konfessionen nebeneinander leben mussten, mit Phänomenen einer transkonfessionellen Frömmigkeitskultur zu rechnen ist, weist Frauke Volkland in ihrer Dissertation «Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert»[191] und in zahlreichen Aufsätzen nach. Volkland stellt die Vorstellung von «konfessionellen Identitäten», wie sie von Vertretern des Konfessionalisierungsparadigmas postuliert werden, nachhaltig in Frage. Wenn von einer «konfessionellen Identität» gesprochen werde, gehe man von einer Konzeption aus, welche «Identität via Kontinuität und Konsistenz»[192] ausbilde. Dem stellt sie die Position des Kölner Soziologen Alois Hahn entgegen, der postuliert, Identität sei stets «Relation, Selektion, soziale Konstruktion und jeweils neu herzustellendes Ereignis».[193] Für eine solche Betrachtungsweise braucht es einen Perspektivenwechsel hin zum Blick von unten: «Die Grenzziehungen vor Ort können sich von den Wunschgrenzen der Machthaber erheblich unterscheiden.»[194] Zu analogen Ergebnissen gelangt Lorenz Heiligensetzer in seiner Untersuchung autobiografischer Texte von Deutschschweizer Pfarrern im 17. Jahrhundert. So finden sich in den untersuchten Texten neben deutlich konfessionalisierten Passagen immer wieder auch Äusserungen zu überkonfessionellen Kontakten und einem überkonfessionellen Miteinander. Wenn schon bei den Geistlichen «keine durchgängig konfessionalisierte Sicht der Dinge durchschlägt, so können wir dies bei ihren Gemeindeangehörigen wohl umso weniger erwarten»,[195] schlussfolgert Heiligensetzer zurecht.

Unter dem hier dargelegten Aspekt rückt das Baschi-Uli-Gespräch näher an das etwas später entstandene erste Bechtelistag-Gespräch heran. Beide Dialoge sind nicht von der herrschaftlich-konfessionellen Aussensicht, sondern von der bi-konfessionellen Wirklichkeit im Thurgau geprägt.

Aufgrund dieser Interpretation des Baschi-Uli-Gesprächs lässt sich die These aufstellen, dass der Verfasser dieses Dialogs ein Thurgauer gewesen sein könnte. Sein Gespräch ist dann nicht nur deshalb nicht gedruckt worden, weil ihm ein anderes zuvor-

188 Greyerz 2003.
189 Kaufmann 2003, S. 10.
190 Kaufmann 2003, S. 12.
191 Volkland 2005.
192 Volkland 2005, S. 19.
193 Volkland 2005, S. 20, zitiert nach einem am 07.05.1997 in Zürich gehaltenen Vortrag.
194 Volkland 2005, S.11.
195 Heiligensetzer 2006, S. 269.

kam, sondern weil es mit dieser stark thurgauischen Innenperspektive ungeeignet war, in den eidgenössischen Diskurs einzugreifen, wie er vom ersten Kunkelstuben-Gespräch vorgegeben war. Dieser Vorgabe wurde das zweite Kunkelstuben-Gespräch viel besser gerecht.

Eine zweite These betrifft die Frage, ob der erhaltene Text als Fragment zu verstehen sei oder ob uns ein vollständiges Gespräch vorliege. Die Überlieferungssituation der zwei Handschriften legt es einigermassen nahe, dass der vorhandene Text vollständig überliefert sei. Das Ende des Gesprächs will aber als Schluss doch nicht recht überzeugen. Vielmehr bekommt man gerade aufgrund unserer Interpretation den Eindruck, dass man jetzt eigentlich an dem Ort angelangt sei, an dem die spezifisch thurgauischen Probleme der Bi-Konfessionalität ausgebreitet werden könnten, denn die angesprochene Konversionsthematik war längst nicht die einzige, wie etwa aus den die Gemeine Herrschaft Thurgau betreffenden Tagsatzungsprotokollen hervorgeht. Das legt die Vermutung nahe, dass der Verfasser seine Arbeit vor der Vollendung abgebrochen hat, vielleicht weil in der Zweischenzeit das zweite Kunkelstuben-Gespräch im Druck erschienen war.

2.6 Bantli-Gespräch (Thurgauer Gespräch 6)

Das Bantli-Gespräch in seiner ursprünglichen Gestalt ist in unmittelbarer Nähe zu den Kunkelstuben-Gesprächen zu sehen. Die Verbindung wird durch den in der ersten Edition noch als Hauptfigur eingeführten Thurgauer Oberrichter, durch die Parallelität der Gaststube als Handlungsort und durch die direkte Bezugnahme auf den Ersten Villmergerkrieg hergestellt. Indem es als *New Gespräch* eingeführt wird, setzt es sich jedoch auch von den dem Verfasser wohl bekannten bisherigen «Thurgauer Gesprächen» ab.

2.6.1 Ein «New» Gespräch

Was es rechtfertigt, das Bantli-Gespräch als *New Gespräch* zu bezeichnen, soll im Folgenden an drei Aspekten deutlich gemacht werden.

Als Erstes fällt die Dialogführung mit zwei völlig anderen Gesprächspartnern auf, als wir sie mit Jockel und Barthel kennengelernt haben. Handelt es sich bei den Kunkelstuben-Gesprächen um argumentative Dialoge, hat das Bantli-Gespräch viel eher die Form eines Interviews. Mit dem Oberthurgauer Landrichter und der Wirtin Madleni stehen sich nicht zwei konfessionell antagonistische Kontrahenten gegenüber, sondern zwei Menschen, die verschiedenen sozialen Schichten mit unterschiedlichem Bildungsstand angehören. Der Landrichter ist der Überlegene und lenkt das Gespräch hauptsächlich mit seinen Fragestellungen. Von seinen 36 Redeteilen sind zwei Drittel direkte Fragen. Das andere sind Vermutungen[196], Behauptungen[197] und Schlussfolgerungen[198] aus Madlenis Aussagen. Mit all diesen Sprechakten treibt er das Gespräch voran. Man hat stets den Eindruck, dass er nicht der Unwissende sei, sondern dass es ihm mit einer Doppelbödigkeit in der Gesprächsführung durch ein vorgetäuscht naives Fragen gelingt, Madlenis Erzählen in Schwung zu halten und ihr das zu entlocken, worüber sich der Leser – und im Verborgenen auch der Landrichter selbst – amüsieren kann. Erst am Schluss, wo es um die grundsätzliche Beurteilung des Krieges geht, bekommt der Dialog eigentlichen Gesprächscharakter. Hier macht der Oberrichter

196 Vermutungen: z. B. TG6 Z. 77 *Es werdet gwiß Banditen syn*; ferner Z. 87 f., 126 f., 181–183, 204 f.

197 Behauptungen: z. B. TG6 Z. 151 *Das ist übel chrieget wan man flie muoß*; ferner Z. 154 f.

198 Schlussfolgerungen aus Madlenis Aussagen: z. B. TG6 Z. 94 f. *So hör ich wol sy habent die leri Wägen vmmisonst mittene gführt*; ferner Z. 138 f., 165.

auch persönliche Aussagen, in denen er Stellung bezieht.[199]

Neu ist ferner der Gesprächston, dem wir im Bantli-Gespräch begegnen. Er ist ganz an die Wirtin Madleni geknüpft, die durch ihn charakterisiert wird. Sie erscheint uns dadurch als eine Frau, die sich in ihrer Ungebildetheit selbst einen Reim auf all das macht, was sie nicht versteht. Dennoch wird sie dadurch nicht als schwache Figur gezeichnet. Vielmehr wirkt sie als eine Frau, die eigenständig im Leben steht und sich durch den Tod Bantlis nicht existenziell bedroht fühlt, wenngleich sie der Krieg nicht nur ihren Mann, sondern auch den Knecht samt Pferd und Wagen gekostet hat. Ihre Stärke kommt in einer gewissen Grobschlächtigkeit und in ihrer derben Sprache zum Ausdruck. Insbesondere sind es Kraftausdrücke und Tabuwörter, die sie immer wieder verwendet, wie etwa *Tüfel*[200], *hexe*[201] oder *botz*[202]. Aus dem Fäkalbereich fällt das Wort *fidli*[203] in dreimaliger Verwendung auf, mit dem der Dialog auch endet: *vnnd löndis den lauffen mitten bschißne Fidle*.[204] Dann ist Madleni auch nicht unzimperlich, wenn es darum geht, irgendwelche Personen pejorativ zu bezeichnen. So nennt sie den jungen Müller, der sich dafür schämt, in den Krieg gezogen zu sein, einen *Galgenfogel*[205], die Schaffhauser, welche die Andelfinger zur Teilnahme am Kriegszug nach Rapperswil verlockt haben sollen, nennt sie *Prachthanse*[206] und für die Innerschweizer hat sie Ausdrücke wie *Chümelcher, Hirschfresser, Diebsmörder*[207] und *Chnollfinke*[208] bereit. Doch auch die eigene Seite wird nicht verschont. So sind die in Rapperswil geschlagenen Zürcher *arme Tüffle*[209] und ihr Mann Bantli, der zum Fliehen zu schwerfällig war, ist ein *Arm Zumpel*[210]. In die gleiche Kategorie gehört natürlich die Bezeichnung *Krottenstätli*[211], die sie für Rapperswil verwendet. Madleni teilt also ziemlich ungefiltert aus. Umso erstaunlicher ist es, dass sie die Kriegsursache darin ortet, dass die Innerschweizer auf der Tagsatzung in Baden die Zürcher öffentlich *chetzer vnd chüetreck* genannt haben sollen, was sie *weder zschlucken noch zuverdöwe* für möglich hält.[212] Sie scheint im Geben stärker als im Nehmen zu sein. Eine sprachliche Charakterisierung Madlenis liegt ferner in der mehrfach in ihren Redeteilen auftretenden Nachdoppelung, wie wir sie in folgendem Beispiel antreffen: *sy hend aw öpe menge mit erschröckt / es händs dä*.[213]

Alle diese Redeweisen Madlenis dienen natürlich auch der Erheiterung des Lesers. Das macht uns auf den dritten Aspekt aufmerksam, der im Bantli-Gespräch neu ist, nämlich die derb-humoristische Note des Textes. Man amüsiert sich bei der Lektüre dieses Dialogs auf Schritt und Tritt. So etwa, wenn Madleni die Schaffhauser Truppe aufziehen lässt und ihr ganzes Augenmerk dem Bannerträger schenkt:

vnd hend e schöne gmaleten siden Fätzen anneme lange Stäcke bunden kha / vnd ein eigne Fetzetreger darzu / derselb ist vffgmutzt gsy nit schöners / mitere Federe im huot / vnd hett a schöne gmalti Sydeni Hanzwäle vmb sy vmebunden kha / dän häter allibot

199 Stellungnahmen: z. B. TG6 Z. 221–223 *Danck hab ewer Predicant / dann er meint die Sach eben guet mit den Here vo Züri / aber ich möchte nit deß Chrütz*; ferner Z. 227–229.

200 Sie verwendet das Wort *Tüfel* insgesamt 14 x.

201 Als Verstärkung in TG6 Z. 16 *hexe chrieg* und TG6 Z. 23 f. *hexe hure Muni*.

202 Verhüllendes Wort für «Gott» in unterschiedlichen Verbindungen: TG6 Z. 40, 84 *botz Pestilentz*; TG6 Z. 126 *Sumer botz macht*; TG6 Z. 173 *Botz fälti fälti*.

203 TG6 Z. 38, 71, 241.

204 TG6 Z. 240 f.

205 TG6 Z. 23.

206 TG6 Z. 30.

207 TG6 Z. 119 f.

208 TG6 Z. 210.

209 TG6 Z. 197.

210 TG6 Z. 150.

211 TG6 Z. 91, 136.

212 TG6 Z. 209–213.

213 TG6 Z. 167 f. Die Nachdoppelung findet sich noch an folgenden Stellen: TG6 Z. 101, 137, 153, 203, 213.

mit demsebe sydene Fetzen vmbenander zwazlet / daß eim fy sHertz im Lib vfgumpet ist.[214]

Ihren Mann Bantli rühmt sie des besonderen *ämptli*[215], das er hatte, er sei nämlich *Casparal*[216] gewesen, was der Landrichter dann erst richtig als Korporal interpretiert. In gleicher Weise bringen andere Missverständnisse Madlenis den Leser zum Schmunzeln, sei es, dass sie in völliger Unkenntnis Bantlis militärische Ausrüstung oder das Vorgehen der kriegführenden Parteien schildert, sei es, dass sie die Verbündeten der Rapperswiler zu kleinen *schwartze Tüfels Mänli*[217] stilisiert. Wie der Humor manchmal ins Satirische, ja beinahe Zynische kippt, wird etwa dort deutlich, wo Madleni dementiert, dass die Schaffhauser die für die Beute gedachten Wagen umsonst mitgenommen hätten, denn nun hätten sie eben dem Heimtransport der Leichen gedient. Lacht man über die katholische Kriegspartei, wenn Madleni sie als *Chümelcher, Hirschfresser, Diebsmörder* und *Chnollfinke* tituliert, so sind die Zürcher Zielscheibe des auktorialen Spotts, wenn sie deren kriegerisches Versagen und ihre Flucht als Heldentat darstellt, in der sie *der lauffet gewunne* hätten, da sie doch *allemal syget diforderstenn gsy*[218]. Auch wenn das Gespräch im letzten Teil, wo es um die grundsätzliche Frage von Krieg und Frieden geht, durchaus an Ernsthaftigkeit gewinnt, endet es schliesslich in einem unüberbietbaren humoristischen Paradoxon, in dem Madleni ihre Befürchtungen für die Zukunft formuliert:

so chömets den hie vsse / nendis was mer hend / schländis ztodt / vnnd löndis den lauffen mittem bschißne Fidle.[219]

2.6.2 Die Frage nach der Tendenz

Es ist keineswegs einfach, im Bantli-Gespräch eine eindeutige Tendenz auszumachen. Man lacht über Madleni, über ihre Einfalt, aber auch über ihren Mutterwitz und ihre Unverfrorenheit – man lacht über sie, aber auch mit ihr, und so wird sie für den Leser zur Integrationsfigur in diesem Dialog. Es ist nicht der klügere Landrichter aus dem Oberthurgau, dem man näher stünde, und doch ist auch er mit seiner subtilen Art, mit der er das Gespräch und seine Gesprächspartnerin lenkt, durchaus Sympathieträger des Lesers. Und wie steht es mit Bantli? Markiert nicht zumindest er eine Zielrichtung des Spotts? Schon sein Name ist dazu geeignet, ihn der Lächerlichkeit preiszugeben. Auf «die Verwandtschaft mit Pantaleone und Pantalon, den Hanswursten des romanischen Sprachgebiets»[220], weist bereits Trümpy hin. Auch im Schweizerischen Idiotikon wird zu Bantli ein eher negatives Bedeutungsfeld abgesteckt, wenn damit ein «dicker, fetter, schwerfälliger Mensch», ein «einfältiger Kerl» oder ein «grober, ungeschliffener Mensch»[221] bezeichnet werden kann. Dennoch dürfen wir nicht ausser Acht lassen, dass es sich in der Zeit auch einfach um einen allgemein verbreiteten Vornamen handelte. Dass wir Bantli mit der Wortbedeutung der lächerlichen Figur in Verbindung bringen, hängt natürlich mit dem Bild zusammen, das Madleni uns von ihm zeichnet. Bei genauerer Betrachtung muss aber gerade dieses Bild als ebenso ambivalent erscheinen wie die beiden Gesprächspartner selbst. Einerseits nennt ihn Madleni *min Bandtli*[222], schildert ihn zwar mit unfreiwilliger Komik, weist aber kritische Anfragen des Landrichters an seine Kriegführung zurück und schiebt die Ursache

214 TG6 Z. 45–50.
215 TG6 Z. 54.
216 TG6 Z. 56.
217 TG6 Z. 82.
218 TG6 Z. 175–177.
219 TG6 Z. 239–241.
220 Trümpy 1955, S. 193.
221 SI IV.1397 f.
222 TG6 Z. 20, 25 f.

seines Todes fast etwas mitfühlend darauf, dass er ein *alter schwermütiger Ma*[223] gewesen und als *Arm Zumpel*[224] eben nicht mehr habe fliehen können. Doch ein Gefühl der Trauer schimmert in ihren Reden nirgends durch, und als der Landrichter sie auf die Tatsache anspricht, dass der Krieg auch sie jetzt zu einer Witwe gemacht habe, sagt sie schonungslos, dass Bantli wohl leichter zu ersetzen wäre als Pferd und Wagen:

Der Chrieg het mich so vil no nit gschadt/hete nur Roß vnnd Wagen wider/i wüßt scho Ein andere Ma.[225]

Wir kommen damit zum vorläufigen Ergebnis, dass sich auf der Ebene der «dramatis personae» nicht eine Figur als Zielscheibe der Kritik ausmachen und damit als Vertreterin einer gesellschaftlichen Gruppe verstehen lässt, gegen welche sich die Tendenz des Dialogs richten würde.

Bei den Kunkelstuben-Gesprächen war es eindeutig festzustellen, ob der Verfasser auf der evangelischen oder auf der katholischen Seite stand. Das ist beim Bantli-Gespräch nicht so einfach, denn es handelt sich, wie Trümpy zurecht vermerkt, nicht um eine Propagandaschrift. Ob es aber «eine geglückte Satire auf die Zürcher»[226] sei, bedarf noch der genaueren Abklärung. Eigentlich stellt Trümpy seine eigene These sogleich in Frage, wenn er aus der Tatsache, dass die meisten Drucke in Zürich und Basel erhalten geblieben sind, zurecht folgert, das Gespräch müsse «gerade in den protestantischen Kantonen gelesen worden sein».[227] Wäre es als Satire auf die Zürcher rezipiert worden, müsste es doch viel eher in den katholischen Orten Verbreitung gefunden haben. Nicht zu bestreiten ist selbstverständlich, dass es sich bei der Schrift um eine Satire handelt; deshalb ist auch die Frage nach der Tendenz so dringlich.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass im Bantli-Gespräch die Zürcher Kriegführung in Rapperswil der Lächerlichkeit preisgegeben wird. Da klingt möglicherweise auch etwas von der tatsächlichen Kritik an, die aus den eigenen Reihen an General Werdmüllers Vorgehen geübt wurde. Schon während des Krieges neigte er zu eigenmächtigen Entscheiden und selbstherrlichem Handeln, so dass vor dem Sturm auf Rapperswil die Zürcher Regierung eine zwölfköpfige, von Bürgermeister Waser selbst angeführte Delegation ins Feld bei Rapperswil schickte, um mit dem General die Strategie festzulegen.[228] Kritik an der zürcherischen Kriegführung wurde schon während der Belagerung laut, so etwa von Hauptmann Heinrich Escher[229], dem nachmaligen Bürgermeister von Zürich.[230] Nach der Ratifizierung des Friedensvertrags durch die Zürcher am 27.02./08.03.1656 wurde der Enttäuschung in Zürich in Form von Verleumdungen Luft gemacht, die sich hauptsächlich gegen Werdmüller richteten, vom Rat jedoch als nichtig erklärt wurden.[231] Obrigkeitlich mundtot gemachte Kritik breitet sich oft unkontrolliert aus und greift gerne zum Mittel der Satire.[232] Wenn wir daraus einen An-

223 TG6 Z. 148 f.
224 TG6 Z. 150.
225 TG6 Z. 230–232.
226 Trümpy 1955, S. 185.
227 Trümpy 1955, S. 185.
228 Domeisen 1975, S. 143.
229 Escher, Heinrich (1626–1710) war einer der bedeutendsten Staatsmänner des alten Zürich. Er war von 1678 bis 1710 Bürgermeister.
230 «Den Rapperswilerkrieg absolvierte er als Hauptmann und sparte nicht mit Vorwürfen über die misslungene Aktion» (Widmer 1978, S. 83).
231 «Vor allem dem General wurden schwere Vorwürfe gemacht. Der Rat ging diesen Beschuldigungen nach, die von Christoph Holzhalb ausgestreut worden waren, konnte aber nichts Belastendes finden, bestrafte daher den Verleumder und sprach den Beschuldigten das obrigkeitliche Vertrauen aus» (Domeisen 1975, S. 150).
232 Ein literarisches Zeugnis dafür ist auch das «Poetische Ehrengedicht» (RL5), in welchem von zürcherischer Seite in ironischem Ton unverhohlen Kritik an General Werdmüller geübt wird.

satz für eine innerzürcherische Tendenz der Flugschrift ableiten, die sich gegen General Werdmüller richtet, wird gut nachvollziehbar, weshalb sowohl die gegnerische Kriegspartei aus Rapperswil und der Innerschweiz als auch die kriegsuntauglichen Zürcher satirisch überzeichnet werden. Nicht zu übersehen ist allerdings die parallele Stossrichtung gegen diejenigen Untertanen, die dem kriegführenden Zürich zu Hilfe eilten, repräsentiert in den ebenfalls karikierten Schaffhausern und nicht zuletzt auch in Bantli selbst.

2.6.3 Von subversiven Frauen

Damit ist ein Rahmen gesetzt. Noch nicht geklärt aber ist das Anknüpfen an die «Thurgauer Gespräche». Auch diesbezüglich kann natürlich auf den politischen Hintergrund verwiesen werden. Domeisen zeigt auf, dass sich die Zürcher während der Friedensverhandlungen in Baden trotz der Kriegsniederlage noch lange sehr unnachgiebig zeigten. Die Neuordnung der Verwaltung in den Gemeinen Herrschaften, «die Zürich vor dem Krieg auf friedlichem Wege zu erreichen versucht hatte und deren Nichterreichung nach Wasers Meinung ein wesentlicher Grund [sic!] für den Krieg darstellte»,[233] sollte auch jetzt wieder Gegenstand der Verhandlungen sein und war erst mit dem Dritten Landfrieden für die Zeit bis zum Zweiten Villmergerkrieg 1712 für Jahrzehnte begraben. Insofern war die literarische Plattform, welche die ersten «Thurgauer Gespräche» geschaffen hatten, durchaus auch weiterhin ein fruchtbarer Boden für weitere Flugschriften. Und doch ist das Bantli-Gespräch wirklich *new*. Haben wir die entscheidende Gelenkstelle noch nicht gefunden, den Punkt, an dem das *New Gespräch* an die Kunkelstuben-Gespräche anknüpft und sich gleichzeitig von ihnen absetzt? Von diesem Punkt aus müsste sich dann auch die Haupttendenz bestimmen lassen.

Bei der Interpretation des ersten Kunkelstuben-Gesprächs wurde die Bedeutung des Kunkelstuben-Emblems ausgeleuchtet. Der Verweis auf die Kunkel-Evangelien half dabei, die Kunkelstube als kommunikativen Raum zu verstehen. Dabei konnte dahingestellt bleiben, ob der Verfasser die Kunkel-Evangelien kannte oder nicht. Auszuschliessen ist es nicht, existiert doch eine frühneuhochdeutsche Übersetzung der Ende des 15. Jahrhunderts in Belgien entstandenen «Evangiles des Quenouilles»[234], welche 1537 in Köln gedruckt worden war.[235] Beim Autor des Bantli-Gesprächs würde nun aber die Annahme, dass ihn eine Kenntnis der Kunkel-Evangelien zu seinem die Kunkelstuben-Gespräche aufnehmenden *New Gespräch* inspiriert haben könnte, einen ganz neuen Blick auf diesen Dialog ermöglichen. Dabei sind folgende Aspekte zu berücksichtigen:

Die Gaststube in Andelfingen wird nicht als Kunkelstube bezeichnet. Sie ist es aber im Sinne der Kunkel-Evangelien in einem viel höheren Mass als Barthels Gaststube. In der Kunkelstube haben traditionellerweise die Frauen das Sagen. An solcher weiblichen Dominanz lässt Madleni nie nur den geringsten Zweifel aufkommen. Hier, in ihrer Gaststube, weiss und sagt sie, wie die Welt läuft. Der Oberthurgauer Landrichter, der in sie eingedrungen ist, ist zwar, genau so wie der Schreiber und Chronist in den Kunkel-Evangelien, intelligenter und blickt mit einem heimlichen Lächeln auf das weibliche Geschwätz; doch zu sagen hat er eigentlich nichts. Tanja Schwan verweist bezüglich der Kunkel-Evangelien auf die «Rhetorik des *mundus inversus*»[236], wie sie sich in der Populärkultur etwa in der aus dem 16. Jahrhundert stam-

233 Domeisen 1975, S. 145.

234 Die Transkription der beiden Manuskriptfassungen findet sich im Anhang von Paupert 1990, S. 271–301 und 303–322.

235 Ein weiterer Druck von 1568 ebenfalls in Köln ist nicht mehr erhalten (Koppitz 1978, S. 11).

236 Schwan 2006, S. 12, Anm. 10.

menden Redensart «tomber en quenouille» zeige, welche die Bedeutung «tomber sous la domination d'une femme» trägt. Die Dominanz Madlenis ist sowohl gegenüber dem Landrichter wie auch gegenüber ihrem Mann Bantli unverkennbar. Der *Arm Zumpel*[237]erinnert an den Mann der «Fraw Ysengrein», die in den Kunkel-Evangelien den Montagabend bestreitet. Sie gesteht in ihrer Selbstdarstellung, dass sie ihren Mann um seiner Schönheit, nicht um seines Geldes willen geheiratet habe. *Dann es war ein arm gesell.*[238] Am deutlichsten wird die Umkehrung der Verhältnisse in den Kunkel-Evangelien am Donnerstagabend formuliert, an dem *ein sehr alt krum weyb* den Vorschlag zu einem Bankett macht, *das wir uns ein wenig ergetzen vnd verlustieren zuo ehre vnsern meisterinnen / die vns bißher guote lere vnderwysen vnd gelert haben / dauon wir nachmals gepriesen vnd gelobt sollen werden / vnd vber die männer regieren vnd herschen.*[239]

In den Kunkel-Evangelien endet jeder der sechs Abende mit einem schallenden Gelächter der versammelten Spinnerinnen: *Als sie diese Euangelia höreten / huoben sie alle so seer an zuo lachen das sie von jhrem spinnen liessen.*[240] Jede Persiflage ist komisch und gibt zu lachen. Wie weit Madleni sich selber ernst nimmt, ist schwer zu sagen. Jedenfalls aber ist sie es, die das Gespräch prallvoll mit ihrem Humor packt und bei den Lesenden für Gelächter sorgt. Mit der Bezeichnung «Evangelien» wird in den Kunkel-Evangelien mit aller Deutlichkeit auf das persiflierte Genre verwiesen. Dass sie an sechs Abenden vorgetragen werden, ist gemäss Tanja Schwan zudem «unverkennbar eine parodistische Anspielung auf das Sechstagewerk der Genesis».[241] In Analogie zu den Kunkel-Evangelien verweist auch im Bantli-Gespräch der Titel auf die Vorlage: Das *New Gespräch* setzt sich in parodistischer Weise von den «alten», also den Kunkelstuben-Gesprächen ab. Was dort ernsthaft argumentierend verhandelt wurde, wird hier ins Lächerliche gezogen.

Tanja Schwan weist darauf hin, dass die Spindelmetaphorik, wie wir sie in den Kunkel-Evangelien und natürlich ebenso im Kunkelstuben-Emblem antreffen, auch eine Assoziation mit dem Lebensfaden zulässt, den die Parzen spinnen und nach einer gewissen Zeit wieder kappen.[242] Das lässt einen an den Tod Bantlis denken, dessen Lebensfaden vor Rapperswil gerissen ist. Der Landrichter fragt Madleni, wie man ihn denn umgebracht habe. Natürlich sei er erschossen worden, gibt Madleni zur Antwort. Doch dann beschreibt sie genauer, wie das vonstatten gegangen sei:

sy hend allepot zwey Bichsenstein an ein ysene Meschfaden bunden / dä hentzes ase id Bix ine gschopet vnd vßä gschossen / wo si eine mit troffen hend / senister in vierezwentzig stunden sfidlen gsy.[243]

Natürlich haben wir es hier mit einer der vielen Textstellen zu tun, in denen Madleni in völliger Unkenntnis der Sache einen Vorgang erklärt. Mag der Zusammenhang auch etwas spekulativ erscheinen, so ist es vielleicht doch nicht ganz zufällig, dass gerade bei diesem Vorgang, der zum Durchtrennen von Bantlis Lebensfaden führt, ein «eiserner Hanffaden» eine Rolle spielt.

Mit diesen Beobachtungen und Überlegungen soll keinesfalls eine unmittelbare literarische Abhängigkeit des Bantli-Gesprächs von den Kunkel-Evangelien insinuiert werden. Gehen wir jedoch davon aus, dass der Stoff dieses Volksbuches zu einem guten Teil eben Volksgut war und damit auch ein Leben in der oralen Tradition führte, ist es durchaus zulässig, wenn aufgrund der dargestellten Aspekte nicht gar gebo-

237 TG6 Z. 150.
238 Kopitz 1978, S. 28 (unnummeriert, 10. Seite des Faksimile).
239 Kopitz 1978, S. 46 (unnummeriert, 28. Seite des Faksimile).
240 Kopitz 1978, S. 37 (unnummeriert, 19. Seite des Faksimile).
241 Schwan 2006, S. 7, Anm. 4.
242 Schwan 2006, S. 16, Anm. 17.
243 TG6 Z. 67–71.

ten, von dieser Parallelität her die Haupttendenz des Bantli-Gesprächs zu sehen: Das *New Gespräch* richtet sich gegen die alten Gespräche, nimmt diese im Sinne einer Persiflage auf, indem es den dort als drohend beschriebenen Krieg rückblickend in seiner ganzen Perversität darstellt und lächerlich macht. Ebenfalls aufgenommen wird die Dialogkonstellation, jedoch so, dass die unterschiedliche konfessionelle Zugehörigkeit der beiden Gesprächspartner nur noch auf der Oberfläche gewahrt bleibt, in der Tiefenstruktur dagegen der in den Kunkelstuben-Gesprächen emblematisch gemeinte Untertitel gleichsam beim Wort genommen und in eine Dialogsituation überführt wird, die in manchem derjenigen in den Kunkel-Evangelien entspricht: Die zwar ungebildete und von Missverständnissen und Aberglauben geprägte Frau (dort die Spinnerinnen, hier Madleni) hat die Dominanz über den gebildeten und sozial höher stehenden Mann, der lediglich eine katalysierende Funktion hat (dort der Schreiber, hier der Oberthurgauer Landrichter). Ist die Tendenz bei den Kunkelstuben-Gesprächen jeweils durch die konfessionelle und die innereidgenössische politische Auseinandersetzung bestimmt, richtet sie sich im Bantli-Gespräch von unten nach oben: von der Frau, dem sozial schwächsten Glied der damaligen Gesellschaft, gegen den Mann, von den Opfern des Krieges gegen die Mächtigen, die ihn ausgelöst haben, von den Untertanengebieten gegen die herrschenden Orte.

So wird auch verständlich, weshalb das Gespräch an einem Ort wie Andelfingen angesiedelt wird. Andelfingen war von 1482 bis 1798 eine Zürcher Landvogtei, stand also in einer ähnlichen Abhängigkeit von Zürich wie die Gemeine Herrschaft Thurgau von den sie verwaltenden eidgenössischen Orten, zu denen Zürich ebenfalls gehörte. Die beiden unmittelbar benachbarten Gebiete[244] eigneten sich als literarische Topoi für Untertanengebiete schlechthin. Der Landrichter war zwar Angehöriger eines Systems, das nach dem Ersten Villmergerkrieg das Verhältnis der Untertanengebiete zu den eidgenössischen Orten wieder in den alten, unbefriedigenden Verhältnissen zementierte, jedoch kommt ihm im Gespräch mit Madleni doch eher eine vermittelnde Funktion zu, was der Aufgabe eines Landrichters als Repräsentant der niederen Gerichtsbarkeit entspricht, welche mehr die restitutive als die punitive Gerechtigkeit vertrat.

Ebenfalls nachvollziehbar wird angesichts der beschriebenen Tendenz die Haltung des Gesprächs gegenüber dem Krieg, dem eigentlichen Hauptthema. Der Krieg wird aus der Opferrolle Madlenis und Bantlis schicksalhaft erlebt. Er ist nicht die Fortführung der Politik mit anderen Mitteln, sondern eine groteske Veranstaltung, für die der kleine Mann mit der Aussicht auf geplündertes Gut gewonnen werden kann. So sagt Madleni von den Schaffhausern, denen sich ihr Mann anschliesst:

si hend grad gmeint / sy wöllend nummede jre Wägen mit Züg vfladen / vnd heiführen.[245]

Den erhofften Gewinn tauschen sie dann wie Bantli gegen den Tod ein oder im besseren Fall wie *sMüllers Buob*[246], der aus Abenteuerlust in den Krieg gezogen ist, gegen eine tiefe Beschämung. Die Ursache des Krieges ortet Madleni weder bei der einen noch bei der anderen Kriegspartei. Auf die Frage des Landrichters, wer den Krieg angefangen habe, antwortet sie zwar zuerst: *Ebe die hipsche Chnollfincken vß de Ländre vße.*[247] Doch gleich darauf zitiert sie den Pfarrer von Andelfingen, der, wäre er Bürgermeister von Zürich gewesen, die Provokation eben geschluckt und damit den Krieg vermieden hätte. So wird im

244 Der genaue Grenzverlauf wurde 1540 zwischen Zürich und dem eidgenössischen Landvogt in Frauenfeld vereinbart (Illi, Andelfingen. Römische Zeit bis heute, in: e-HLS, Version vom 21.07.2009).

245 TG6 Z. 32–34.

246 TG6 Z. 102 ff.

247 TG6 Z. 209 f.

Bantli-Gespräch nicht die eine oder die andere Partei beschuldigt, sondern der Krieg an sich problematisiert: Er wird erkennbar als eine Sache, die von den Herrschenden inszeniert, vom einfachen Volk ausgetragen und im schlimmsten Fall mit dem Leben des einfachen Mannes bezahlt wird.

Wir haben es im Bantli-Gespräch also mit einer äusserst provokativen, aufrührerischen Flugschrift zu tun, die aber ihre eigentliche Tendenz geschickt unter dem literarischen Deckmantel der Satire, ja der Groteske verbirgt und deshalb weit über den aktuellen Anlass hinaus ihre Sprengkraft bewahrte und entsprechend lang in immer neuen Editionen überliefert und zur Zeit des Zweiten Villmergerkrieges wieder neu bearbeitet wurde. Es hebt sich von den anderen «Thurgauer Gesprächen» dadurch ab, dass es nicht einem rhetorischen Argumentationsprinzip, sondern stärker einem poetischen Prinzip verpflichtet ist. Dadurch transzendiert dieser Dialog mehr als die andern die unmittelbare Aktualitätsgebundenheit und schafft sich so die Möglichkeit eines deutlich längeren Nachlebens.[248]

248 Jürgen Kampe beschreibt dieses Phänomen folgendermassen: «Primäre Gestaltungsrichtlinie für die Rhetorik ist also die Aktualitätsgebundenheit, die auf eine *quaestio finita* gerichtet ist und damit prinzipiell mehr einer detailgetreuen Darstellung der Realität [...] nachzueifern hat als die *mimesis*-Weise der Poesie, die eine ‹raffend-akzentuierende› Ganzheit in der Darstellung sucht und den Aktualitätsbezug zu transzendieren strebt» (Kampe 1997, S. 36).