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: 5: Die "Thurgauer Gespräche" im Kontext des literarischen Dialogs

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: 09.12.2025

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

5 Die «Thurgauer Gespräche» im Kontext des literarischen Dialogs

5.1 Archäologie-Geschichte

Es war bereits in der Einführung zu dieser Arbeit von einem archäologischen Ansatz die Rede. Der Spatenstich wurde in die Mitte des 17. Jahrhunderts geführt. Er hat die «Thurgauer Gespräche» als Fundstücke ans Tageslicht gebracht. Mit der editorischen Arbeit wurden sie gereinigt und zur Besichtigung ausgestellt. Die inhaltlichen und sprachlichen Annäherungen haben sie im Schaukasten ins rechte Licht gerückt. Damit ist schon einmal deutlich geworden, dass es sich beim aus dem historischen Erdreich Gehobenen weniger um einen kostbaren Schatz als vielmehr um Kuriositäten handelt.

Das erkennt man auch, wenn man den Spuren früherer Archäologen und Schatzsucher folgt. Die «Thurgauer Gespräche» haben es bisher in keine Darstellung der Schweizer Literaturgeschichte geschafft. In seiner Thurgauer Kirchengeschichte zitiert Alfred L. Kittel aus dem zweiten Thurgauer Gespräch. Er bezeichnet es als eine «anonyme Flugschrift»[1], die in der Landschaft Thurgau zirkuliert sei, scheint jedoch weder das erste Thurgauer Gespräch zur Kenntnis genommen zu haben noch zu berücksichtigen, dass es sich bei der ihm vorliegenden Flugschrift um einen fiktiven Dialog handelt. Er benutzt lediglich die Redeteile des evangelischen Barthel und schliesst daraus, «dass in einem kommenden Krieg der Thurgauer zu Zürich steht».[2] Eine solche Verwendung der Texte ist insofern symptomatisch, als der Zugang zu derartigen literarischen Formen, welche schon die idealistische Literaturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts abwertete oder gar nicht berücksichtigte, bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts verstellt blieb. Deshalb war es nicht ein literarisches Interesse, welches die «Thurgauer Gespräche» zutage förderte, sondern wie bei Kittel ein kirchengeschichtliches oder wie bei Titus Tobler ein sprachgeschichtliches. Letzterer veröffentlichte in seiner Sammlung «Alte Dialektproben der deutschen Schweiz»[3] bereits 1869 Auszüge aus dem ersten Kunkelstuben-Gespräch und dem Bantli-Gespräch.[4] Wenn Peter Rusterholz in seiner «Schweizer Literaturgeschichte» von 2007 Jakob Baechtolds «Geschichte der deutschen Literatur der Schweiz»[5] als «die bis heute einzige umfassende Literaturgeschichte der Schweiz»[6] bezeichnet, dürfte man erwarten, dass die «Thurgauer Gespräche» darin zumindest eine Spur hinterlassen hätten. Doch diese Erwartung wird ebenfalls enttäuscht. Baechtold sieht die Volksliteratur des 16. Jahrhunderts sich ihrem Ende zuneigen,[7] so dass er ihr keine weitere Beachtung schenkt, sondern lediglich «Frostigkeit, Schwulst, Verschnörkelung, Steifheit»[8] als wesentliche Charakterzüge der Dichtung des 17. Jahrhunderts beklagt: «Der Gang durch unsere Literatur des siebenzehnten Jahrhunderts ist unerfreulich. Es ist ein Wandern über sandige Heide.»[9] Diesen beschwerlichen Gang tritt er dann auf 27 Seiten an, versehen mit sämtlichen Vorurteilen seiner Zeit gegenüber der Barockliteratur. Über die «öde Gelegenheitsreimerei»[10] lässt er lediglich die um die Mitte des Jahrhunderts einsetzende Epigrammdichtung mit ihrem bedeutendsten Vertreter, dem

1 Knittel 1946, S. 309.
2 Knittel 1946, S. 309.
3 Tobler 1869.
4 Daneben enthalten Toblers «Dialektproben» Auszüge aus der Bantli-Predigt, aus Weissenbachs «Eidgnoßisches Contrafeth» von 1672, aus einem späteren Bantli-Gespräch (vgl. 1.2 Nachfahren des Bantli-Gesprächs im «Online-Anhang»: Bantli-Gespräch 3) und aus dem Ammermehlträger Gespräch, welche letzteren beiden sich auf den Zweiten Villmergerkrieg von 1712 beziehen.
5 Baechtold 1892.
6 Rusterholz/Solbach 2007, S. 3.
7 Baechtold 1892, S. 449.
8 Baechtold 1892, S. 450.
9 Baechtold 1892, S. 451.
10 Baechtold 1892, S. 450.

Toggenburger Johannes Grob[11], sich erheben. Von diesem Autor stammt die unter dem Pseudonym Ernst Warnmund von Freienthal 1689 erschienene Flugschrift *Treu-gemeinter Eydgnösischer Aufwecker*[12], in der er sich gegen die französische Politik in der Schweiz und gegen das Söldnerwesen wendet. Hier haben wir einen entfernten Anklang an die «Thurgauer Gespräche», diente doch diese Flugschrift im *Colloquium Helveticum*[13] von 1689 als Requisit, ganz nach der Art des Baschi-Uli-Gesprächs, in dem das erste Kunkelstuben-Gespräch diese Funktion hatte. Literatur, die einen so unmittelbaren Bezug zur politischen Realität herstellt, wie die «Thurgauer Gespräche» es tun, interessierte die Literaturgeschichtsschreibung lange ebenso wenig wie alles, was unter das Barock-Verdikt[14] fiel. In der neueren Literaturgeschichtsschreibung wie etwa in der «Schweizer Literaturgeschichte» von Rusterholz und Solbach wird Baechtolds Urteil über das 17. Jahrhundert in Claudia Brinkers Kapitel zur Frühen Neuzeit relativiert und mit dem Verweis beklagt, das meiste lagere noch unediert in den Archiven.[15] Dementsprechend findet sich dann zwar eine Seite über Flugschriften und insbesondere über dialogische Streitgespräche.[16] Doch wird das Thema sogleich auf die Reformationszeit eingeschränkt, und für das 17. Jahrhundert wird lediglich auf Grobs «Eidgenössischen Aufwecker» verwiesen.

So bleibt nun nichts weiter, als auf die bisher prominenteste Untersuchung der «Thurgauer Gespräche» durch Hans Trümpy[17] einzugehen, auf die in dieser Arbeit schon an zahlreichen Stellen verwiesen werden musste. In seiner Habilitationsschrift «Schweizerdeutsche Sprache und Literatur im 17. und 18. Jahrhundert» bietet er eine hervorragende Übersicht über die gedruckten Quellen der Schweizer Mundartliteratur. Trümpys Darstellung ist einer Verbindung von philologischem, historischem, volkskundlichem und literaturgeschichtlichem Interesse verpflichtet. Der Rezensent Eduard Studer attestiert ihm, dass er «das Wagnis unternahm, das literarische ‹Niederholz› zu durchforschen»[18], und er erkennt, dass gerade die von ihm untersuchten Schriften rund um die Villmergerkriege, zu denen in prominenter Weise auch die «Thurgauer Gespräche» gehören, «von eigentlichem Quellenwert für die Schweizergeschichte»[19] sind. Trümpys eigene Intention war es, die Schweizer Mundart «nach dem Einbruch der neuhochdeutschen Schriftsprache in die Literatur und die Kanzleien»[20] zu untersuchen und «Materialien für eine historische Grammatik des Schweizerdeutschen»[21] bereitzustellen. Trotz Trümpys verdienstvoller Arbeit lässt sich deshalb festhalten: Eine eigentliche literarische Beleuchtung der «Thurgauer Gespräche» lässt sich bisher nicht ausmachen.

---

11 Grob, Johannes (1643–1697): Autor zweier Epigrammsammlungen: «Versuchgabe» (1678) und «Reinholds von Freyenthals Poetisches Spazierwäldlein» (posthum 1700). Geboren in Oberglatt (heutige Gemeinde Flawil). 1675 wanderte Grob wegen Konflikten mit dem Fürstabt von St. Gallen nach Herisau aus, von wo er als Mitglied des Grossen Rats 1690 mit Kaiser Leopold I. erfolgreiche diplomatische Verhandlungen führte (Schäfer, Grob Johannes (Nr. 9), in: e-HLS, Version vom 30.01.2006).

12 [GROB] 1689.

13 COLLOQUIUM 1689.

14 Vgl. z. B. Jenny/Rossel 1910, S. 109: «Gottfried Keller sagt irgendwo: ‹Ein Tag kann eine Perle sein und ein Jahrhundert nichts.› Perlen waren die Tage, als Haller die Alpen besang, nichts war das vorangegangene 17. Jahrhundert.» Auch Emil Ermatinger beginnt das entsprechende Kapitel in «Dichtung und Geistesleben der deutschen Schweiz» mit dem symptomatischen Satz: «Zu keiner Zeit bietet die Geschichte der Schweiz ein so klägliches Bild wie im siebzehnten Jahrhundert» (Ermatinger 1933, S. 241).

15 Brinker 2007, S. 3.

16 Brinker 2007, S. 44.

17 Trümpy, Hans (1917–1989): Professor für Volkskunde in Basel.

18 Studer 1957, S. 102.

19 Studer 1957, S. 103.

20 Trümpy 1955, S. 3 f.

21 Trümpy 1955, S. 3.

Historische, sprachliche oder volkskundliche Betrachtungsweisen degradieren Gefundenes zum Quellentext. Literaturgeschichtliche Archäologie läuft dagegen immer wieder Gefahr, auf Schatzsuche zu gehen. Dabei folgt sie dem bereits Festgelegten, Festwstehenden, dem, was Siegfried Zielinski «Anführerschaften»[22] nennt, und wird zu einer gebietenden Wissenschaft. Zielinski plädiert dagegen für eine grösstmögliche Offenheit und spricht in diesem Zusammenhang von einer «an-archäologischen Betrachtungsweise»: «Die An-Archäologie der Medien versteht sich als Sammlung von Kuriositäten.»[23] Im Sinne einer solchen An-Archäologie soll die mediale Perspektive auf die «Thurgauer Gespräche» deren «Eigenleuchten» zum Vorschein bringen. Der folgende Ausschnitt aus Zielinskis «Archäologie der Medien» soll für den weiteren Fortgang der Untersuchung programmatischen Charakter haben:

«Unter Kuriositäten verstehe ich Fundstücke aus der reichen Geschichte des Sehens, Hörens und Kombinierens mit technischen Mitteln, in denen etwas aufblitzt, was ihr Eigenleuchten ausmacht und was zugleich über die Bedeutung oder Funktion in ihrem Entstehungskontext hinausweist. In diesem Sinn spreche ich von Sensationen, von Ereignissen oder Phänomenen, die unser Aufsehen erregen und die es gilt, so zur Darstellung zu bringen, dass sie ihr Anregungspotenzial entfalten können. Das erfordert eine Haltung des Respekts, der Behutsamkeit und des Wohlwollens gegenüber dem Gefundenen und nicht seine Herabsetzung oder gar Ausgrenzung.»[24]

So begeben wir uns auf eine Spurensuche im medialen archäologischen Umfeld der «Thurgauer Gespräche». Wir haben es bei den «Thurgauer Gesprächen» mit einer literarischen Gestalt zu tun. Fassen wir diese, nämlich den Dialog, als Medium auf, so kann es im Folgenden nicht darum gehen, eine Geschichte des literarischen Dialogs zu schreiben. Vielmehr gilt es, dem nachzuspüren, was sich in diesem Medium geschichtlich zu realisieren vermochte. Die Kuriositäten, auf die wir gestossen sind, haben ihre eigene Leuchtkraft, die sich nicht aus einer scheinbar folgerichtigen Entwicklung der literarischen Form des Dialogs ableiten lässt. Das Vorgehen muss deshalb ein anderes sein. Wir begeben uns auf unserer archäologischen Wanderung dorthin, wo wir die mediale Realisierungsform des Dialogs antreffen. Es sind heterogene Gestalten, denen wir begegnen werden. Dadurch aber, dass wir von den kuriosen Hauptfundstücken, den «Thurgauer Gesprächen», ausgehen, wird unser Blick für Übergänge und Grenzen geschärft, und es sollte sich eine Vorstellung entwickeln von dem, was der Begriff des Mediums bezüglich des literarischen Dialogs meinen könnte:

«Im Prinzip muss jedoch in der Bewegung durch die Attraktionen hindurch etwas entstehen, was eine Vorstellung erzeugt, die in den verschiedenen behandelten Konstellationen ‹Medien› oder ‹Medium› heissen könnte.»[25]

Es werden nun zwei archäologische Rundgänge angeboten. Auf einem ersten wird der Blick von den «Thurgauer Gesprächen» aus auf die Anfänge und zugleich den mengenmässigen Höhepunkt der Dialogliteratur in der Reformationszeit gelenkt. Im zweiten wird das Umfeld der «Thurgauer Gespräche» im 17. Jahrhundert auf themenverwandte Dialoge abgesucht.

22 Zielinski weist darauf hin, dass im Wort «Archäologie» nicht nur das griechische «archaios» im Sinne des Alten, Ursprünglichen ateckt, sondern auch «archos» im Sinne von Führer (Zielinski 2002, S. 39 f.).

23 Zielinski 2002, S. 49.

24 Zielinski 2002, S. 49.

25 Zielinski 2002, S. 49.

5.2 Die «Thurgauer Gespräche» und der Reformationsdialog

Ulrich von Hutten übersetzte 1519 seine lateinischen Dialoge ins Deutsche. Damit setzte er ein Fanal für die Produktion einer unglaublichen Menge von Dialogen, die bis zur Niederschlagung des Bauernaufstandes 1525 dauern sollte. In dieser Zeit ist mit einer Gesamtzahl von gegen 150 gedruckten Dialogen zu rechnen.[26] In der Rückschau wird man später von der Blütezeit des sogenannten Reformationsdialogs sprechen.

Der anonyme *Karsthans* entstand Ende 1520 und wurde im Januar 1521 gedruckt. Dieser Dialog, in dem ein Bauer zum zentralen Gesprächspartner wird, war ein weiterer wichtiger Impuls. «Erstmalig in der deutschen Literatur wurden Probleme des ‹gemeinen Mannes› in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt.»[27] So wurde der Prosadialog im Rahmen der reformatorischen Flugschriften zum wohl bedeutendsten Medium.[28] Er war nicht wie die andern Genres, deren sich die Flugschriften bedienten, lediglich ein publizistisches Medium, mit dem ein einzelner Autor sein Publikum erreichte. Der Dialog selbst war ein medialer Austragungsort der Meinungsverschiedenheiten, ein öffentliches Forum der Wahrheitsfindung und der Propaganda. Nicht allein die Gefährlichkeit der Produktion und Verbreitung solcher Dialoge erklärt, dass viele von ihnen anonym erschienen.[29] Ein ebenso wichtiger Grund ist darin zu sehen, dass der Vertreter der Botschaft, von welcher der Leser überzeugt werden sollte, ein Protagonist des Gesprächs ist. Dieser ist so gestaltet, dass sich der Leser mit ihm besser identifizieren kann als mit einem allenfalls namentlich erwähnten Autor. Es ist also eine implizite Medialität, die in den Dialogen zum Tragen kommt. In ihr kann eine Demokratisierung der Wahrheitsfindung dargestellt werden, die von der Wirklichkeit auf evangelischer Seite noch längst nicht eingeholt und auf katholischer Seite nicht intendiert war. Letzteres dürfte die Erklärung dafür liefern, dass der Dialog von katholischer Seite kaum zur Verteidigung ihrer theologischen Positionen verwendet wurde.

Um die «Thurgauer Gespräche» in ihrer dialogischen Medialität zu verstehen, muss auf die grosse Zeit dieser Textgattung am Anfang des 16. Jahrhunderts zurückgeblickt werden. Dies soll hier so geschehen, dass zuerst nach dem Verbindenden, dann nach dem Trennenden gefragt wird.

5.2.1 Gemeinsamkeiten

Die ersten beiden «Thurgauer Gespräche» werden als *Ganz vertrüwlich vnd Nochberlich Gespräch*[30] bezeichnet. Der Ausdruck «vertrauliches Gespräch» verweist auf die Schriften von Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536), die der humanistische Gelehrte seit 1518 unter dem Titel «Colloquia familiaria» immer wieder überarbeitet und erweitert herausgegeben hat. «Diese Dialoge, 81 an der Zahl, die fast immer nur unter zwei Gesprächsteilnehmern stattfinden, waren ursprünglich dazu bestimmt, Lateinschülern gute Formulierungen für den Gebrauch des täglichen Lebens bereitszustellen.»[31] Es handelt sich um polemische Gespräche über Fragen des moralischen Verhaltens, Gespräche gegen kirchliche Machtanmassung, gegen den Missbrauch des Religiösen, aber auch einfach um Gespräche, welche die Absurditäten des Lebens scherzhaft geisselten. Eras-

26 Bentzinger 1982, S. 19.
27 Bentzinger 1982, S. 19.
28 «Binnen kurzem wird der satirisch-dramatische Prosadialog zum beliebtesten Genre der ‹Sturmjahre›» (Simon 1980, S. 25).
29 Bentzinger 1982, S. 31 f.
30 TG1 Titelblatt.
31 Rädle 1976, S. 77.

mus hat all das in sie verpackt, was er sich auf der strengen Ebene der theologischen und philosophischen Disputation versagen musste. «Nach ihrer formalen und inhaltlichen Bestimmung wird die literarische Gattung des Gesprächs unter der Feder des Erasmus zu einem vorzüglichen Medium provozierender Zeitkritik.»[32] Das ist ein erstes Merkmal, das die «Thurgauer Gespräche» mit den Dialogen der Reformationszeit gemeinsam haben: Sie greifen unmittelbar zeitgeschichtliche Fragestellungen auf, um sie kritisch zu durchleuchten.

Dass mit dem Wort *vertrüwlich* auch die Bedeutung des «geheimen» Gesprächs mitgedacht ist, darauf weist die Verwendung des Wortes im ersten Thurgauer Gespräch hin: *wanns nit verbotte wär / oder ich dirs / als mim lieben Nochbern dörffte vertrüly sägen*[33]. Bei Erasmus ist solche Vertraulichkeit insofern mitgemeint, als es sich um Gesprächspartner handelt, die in der damaligen Wirklichkeit keine ernst zu nehmenden Gespräche miteinander führten. So begegnet beispielsweise in «Abbatis et Eruditae»[34] die gelehrte Frau Magdalia dem Abt Antronius, den sie in seiner Unwissenheit blossstellt. Es handelt sich bei solchen Gesprächen nicht nur um eine literarische Gattung, die in der Reformationszeit mit Rückbezug auf die Antike[35] zu neuem Leben erweckt wird.[36] Vielmehr wird hier das literarische Gespräch zu einem Medium, welches eine neue Öffentlichkeit schafft: Der Dialog stellt «als geistiger Austragungsort der aktuellen Konflikte so etwas wie ein fiktives öffentliches Forum dar, auf welchem sich die Vertreter sämtlicher Stände zu Wort melden und ihren – vorgeblichen oder tatsächlichen – Interessen Gehör verschaffen können»[37]. Dieser Aspekt einer in der Frühen Neuzeit noch «vertraulichen» Öffentlichkeit ist ein weiteres Merkmal, das die «Thurgauer Gespräche» mit den Reformationsdialogen verbindet.

Schon bei Erasmus kommen Menschen zu Wort, die bisher nichts zu sagen hatten, die keine Stimme in der Öffentlichkeit hatten. Waren es bei ihm Schüler, Frauen, Soldaten, Dirnen, so ist in der Reformationszeit vor allem eine Figur zu nennen, die in hohem Mass eine positive Umstilisierung[38] erfährt: der Bauer. Er bekommt erstmals eine andere Funktion als in den früheren Fastnachtsspielen. War er dort der Tölpel, mutierte er am Anfang des 16. Jahrhunderts zum Vorkämpfer der Reformation: «Der Bauer ist jetzt der Held, der Bauer mit seinem Dreschflegel und seinem Mutterwitz, mit seiner Ehrlichkeit und Einfachheit und seinem gesunden Menschenverstand.»[39] Populär wurde die Bezeichnung «Karsthans» für diesen Typ des reformatorischen Bauern, der in der Lage war, mit seiner Argumentation auch die gelehrten Gegner zu besiegen. Zum ersten Mal erscheint der Name in dieser positiven Besetzung im 1521 erschienenen Dialog, der mit *Karsthans* betitelt war. Die Bezeichnung war schon vorher im schwäbisch-alemannischen Raum verbreitet, und zwar als Spottname für den mit dem «Karst», der zweizinkigen Feldhacke, arbeitenden Bauern. Könneker weist darauf hin, dass die Bezeichnung «Karsthans» in ihrer negativen Bedeutung 1498 bei Geiler von Kaisersberg in einer Predigt über Sebastian Brandts *Narrenschiff* und in Thomas Murners Schriften gegen Luther anzutreffen ist.[40] Im Karsthans-Gespräch nun wird sie gleichsam zu einem Ehrentitel. Dieses Gespräch avancierte in kurzer Zeit zum wohl meistgelesenen reformatorischen Dialog. Als drittes gemeinsames Merkmal der Reformations-

32 Gail 1974, S. 106.
33 TG1 Z. 89–90.
34 Rädle 1976, S. 3–17.
35 Von den antiken Autoren, welche die Reformationsdialoge mitbestimmten, sind hauptsächlich Platon, Lukian, Horaz und Terenz zu erwähnen. Bei Erasmus von Rotterdam «dominiert klar der Einfluss des Terenz» (Rädle 1976, S. 78).
36 Könneker 1975, S. 21.
37 Könneker 1975, S. 33.
38 Könneker 1975, S. 101.
39 Humbel 1912, S. 13.
40 Könneker 1975, S. 100.

dialoge und der «Thurgauer Gespräche» ist die Verwendung von Figuren aus dem einfachen Volk zu nennen: der Bauer, der Wirt und, im Bantli-Gespräch, die Wirtin.

Könneker nennt den «szenisch dramatischen Charakter [...] eines der wichtigsten Kennzeichen des Reformationsdialogs» und weist es funktional der «Steigerung der propagandistischen Wirkung»[41] zu. Diese Annäherung ans Drama wird im Dialog durch eine Konkretisierung des Schauplatzes und mittels szenischer Elemente vorgenommen, wie wir sie auch in den «Thurgauer Gesprächen» finden, wenn die Dialoge in Barthels Gaststube oder im Wirtshaus der Madleni in Andelfingen angesiedelt werden oder wenn der Wirt Barthel seine Magd nach dem Apfelwein schickt: *Mädel / gang hol vsserm Nochber Jockle von dem lutern Butsch ein halbs.*[42] Auch dieses vierte Merkmal des szenischen Charakters verbindet die «Thurgauer Gespräche» mit dem Reformationsdialog.

Wenngleich lateinisch verfasste Dialoge von Erasmus von Rotterdam und Ulrich von Hutten den Anfang der Dialogliteratur in der Reformationszeit bildeten, so ist die Mehrzahl der Reformationsdialoge doch in deutscher Sprache abgefasst. Ulrich von Hutten übersetzte seinen ersten lateinischen Dialog *Phalarismus* 1519 ins Deutsche und steht damit am Anfang der volkssprachlichen Dialogliteratur. Die Dialoge wurden in kürzester Zeit zum wichtigsten Medium, mit dem die reformatorischen Anliegen alle Stände der Bevölkerung und nicht zuletzt den «gemeinen Mann» erreichen konnten. Deshalb mussten sie Luthers Forderung erfüllen, die er im *Sendbrief vom Dolmetschen* 1530 formulierte: «Denn man muss nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie diese Esel tun, sondern man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden und darnach dolmetschen; da verstehen sie es denn und merken, dass man deutsch mit ihnen redet.»[43] Bentzinger verweist darauf, dass es kein Zufall sei, «dass das Wort *Muttersprache* zum ersten Mal in hochdeutscher Form in einem Reformationsdialog auftritt»[44], und zwar bei Kaspar Güttel[45]. Die Verwendung der Volkssprache ist ein weiteres Merkmal, das der Reformationsdialog mit den «Thurgauer Gesprächen» gemeinsam hat. Allerdings ist diese Volkssprache in den «Thurgauer Gesprächen» dialektal eingefärbt, ein Charakteristikum, das Luther mit der Annäherung an eine deutsche Gemeinsprache entgegen seiner programmatischen Äusserung zu überwinden versuchte.

Fünf Parallelen zwischen den Reformationsdialogen und den «Thurgauer Gesprächen» konnten ausgewiesen werden: der unmittelbare kritische Bezug zu zeitgeschichtlichen Fragestellungen, das Schaffen einer neuen, «vertraulichen» Öffentlichkeit, die Zugehörigkeit der Protagonisten zum einfachen Volk, der szenische Charakter und die Verwendung der Muttersprache der Adressaten. Es wäre allerdings voreilig, die «Thurgauer Gespräche» nun lediglich als späte Nachfahren des Reformationsdialogs zu bezeichnen. Auch wenn sie, wie die gemeinsamen Merkmale zeigen, ohne diese Vorgänger kaum denkbar wären, müssen sie nun auch noch auf ihre Spezifika befragt werden, um eine präzisere Verhältnisbestimmung zwischen ihnen und den Reformationsdialogen vorzunehmen.

41 Könneker 1975, S. 36.
42 TG1 Z. 18–19.
43 Kähler 1996 (1962), S. 159.
44 Bentzinger 1982, S. 25 f.
45 Güttel, Kaspar (auch: Güthel, Caspar) (1471–1542): Reformator und einer der ältesten Freunde Martin Luthers: *Dialogus odder gesprechbuchleyn, Erfurt 1522.*

5.2.2 Differenzen

Um die Spezifika der «Thurgauer Gespräche» herauszuarbeiten, soll von einzelnen Reformationsdialogen ausgegangen werden, welche für die Gattung Typisches enthalten. Damit machen wir einen ersten Versuch, das «Eigenleuchten» unserer Kuriositäten zum Vorschein zu bringen.

Die Personenkonstellation

Hans Sachs: *Disputation zwischen einem chorherren und schumacher* (1524)[46]

Nach einer dreijährigen Schaffenspause trat der Nürnberger Schumacher und Dichter Hans Sachs 1523 mit seiner *Wittembergisch nachtigall* wieder an die Öffentlichkeit und nahm mit dieser Schrift für die reformatorische Bewegung Stellung. Im Folgejahr 1524 erschienen dann seine vier Reformationsdialoge. Im ersten dieser Gespräche bringt Schuster Hans dem Chorherrn dessen geflickte Pantoffeln und verwickelt ihn in ein Gespräch. Von der Forschung wurde es immer wieder als das gelungenste Beispiel dieses Genres überhaupt bezeichnet.[47] Schon mit dem Auftreten der Köchin am Anfang der Szene, die den Chorherrn in seinem Sommerhaus statt in der Kirche rufen muss, ist eine dramaturgisch interessante Situation geschaffen. Und kaum dass der Schuster den Chorherrn ins Gespräch gezogen hat, fragt ihn dieser: *Seid ihr evangelisch?*[48], wozu sich der Schuster unumwunden bekennt. In überlegener Ruhe argumentiert er dann gegen den Chorherrn, indem er stets die richtige Bibelstelle zu zitieren weiss. So werden wichtige konfessionell kontradiktorische Themen abgehandelt: der Papst, weltliche und kirchliche Macht, das Laienpriestertum, das Schriftprinzip, der Heilige Geist, die christliche Freiheit, die Heiligen, das Fasten, die Werkgerechtigkeit und die Frage der Gewaltanwendung. Nachdem fast katechismusartig alle diese Fragen beantwortet sind, gestaltet Hans Sachs den Schluss des Gesprächs wieder so, dass das Szenische gegenüber dem rein Dialogischen in den Vordergrund rückt. Der bereits im Gespräch durch Müssiggang und Ignoranz charakterisierte Chorherr veranschaulicht sein Wesen noch selbst, indem er die Köchin die verstaubte Bibel holen lässt, mit der er nicht umzugehen weiss. Nachdem Schuster Hans gegangen ist, lässt der Chorherr den Hausmeister Heinrice rufen, um sich von ihm bestätigen zu lassen. Doch dieser gibt dem Chorherrn an dessen Niederlage Schuld, und auch die Köchin erdreistet sich zu sagen: *Euch geschieht recht.*[49]

Am Anfang der «Thurgauer Gespräche» steht das erste Kunkelstubengespräch, in dem der katholische Bauer Jockel den evangelischen Wirt Barthel in dessen Gaststube aufsucht. Es handelt sich um ein Gespräch aus katholischer Feder, wie wir es in der Reformationszeit nur selten antreffen. So ist es nicht verwunderlich, dass die Grundsituation aus den Reformationsdialogen, wie wir sie beispielsweise bei Hans Sachs antreffen, übernommen, aber reziprok gestaltet wird. Während im Reformationsdialog der evangelische Schuster den Chorherrn aufsucht, um ihn gewissermassen in dessen eigener Domäne argumentativ zu schlagen, ist es im ersten Thurgauer Gespräch der katholische Bauer, der diese Rolle übernimmt. Doch im zweiten Kunkelstuben-Gespräch mit seiner evangelischen Tendenz wird die Situation der Begegnung von Jockel und Barthel beibehalten. Die räumliche Zuordnung der Personen hat also nicht mehr die gleiche Bedeutung, was auch das Baschi-Uli-Gespräch zeigt, wo sie nicht einmal explizit gestal-

46 Bentzinger 1982, S. 353–380.
47 Könneker 1975, S. 152; Bentzinger 1982, S. 375.
48 Bentziger 1982, S. 355.
49 Bentziger 1982, S. 374.

tet ist. Analog zum ersten Kunkelstuben-Gespräch ist es im Bantli-Gespräch der katholische Oberrichter, der die Wirtin Madleni in ihrer Gaststube aufsucht. Sie wird allerdings nicht in eine eigentliche Argumentation verwickelt, sondern in ihrer Ignoranz satirisch überzeichnet, wodurch sie, anders als der Chorherr bei Hans Sachs, letztlich die Sympathie des Lesers gewinnt. Auch hier geht es nicht darum, dass durch die räumliche Gestaltung der Personenkonstellation Madleni gleichsam in ihrer eigenen Domäne besiegt würde. Nur vordergründig also wird in den «Thurgauer Gesprächen» die Personenkonstellation des Reformationsdialogs übernommen; sie hat nicht mehr die gleiche Bedeutung, denn die Regeln des Spiels haben sich verändert.

Der Gegner

Gesprech büchlein (1524)[50]/*Ain Schöner Dialogus* (1525)[51]

Im 1524 anonym erschienenen *Gesprech büchlein* argumentiert ein Bauer gegen Erasmus von Rotterdam und Johann Faber. Beide waren anfänglich reformatorischem Gedankengut zugeneigt. Belial entpuppt sich im Gespräch als der Teufel, dem es gelungen ist, die beiden wieder zur päpstlichen Lehre zu verführen. Der Bauer lässt sich von Belial erzählen, wie er die beiden zu ihrem Gesinnungswechsel gebracht hat. Nachdem Belial abgetreten ist, folgt eine argumentative Auseinandersetzung zwischen dem Bauern und Johann Faber. Die Intention dieses Reformationsdialogs ist es, auf unterschiedlichen Ebenen die beiden aus reformatorischer Sicht Abtrünnigen als dem Teufel verfallen, moralisch nicht integer, aus Angst und Machtgier handelnd und argumentativ unterlegen darzustellen, so dass der Bauer schlussfolgern kann: *so müst ir gewißlich rechte Ketzer/Türcken/oder der hellisch teuffell selbst sein.*[52] Das Gespräch endet, indem der Bauer seinem Kontrahenten Johann Faber einen Fluch hinterher schickt: *Ade ein kůe bescheis dich.*[53]

Wir finden in diesem Gespräch eine Grundsituation, wie sie für den Reformationsdialog geradezu als konstitutiv bezeichnet werden kann. Auch wenn die Argumentation genauso wie in den «Thurgauer Gesprächen» eine wichtige Rolle spielt und mit ihr dem Leser zentrale Inhalte vermittelt werden können, so finden wir in den Reformationsdialogen doch sehr oft die Intention, den Gegner nicht nur auf dem Feld des Argumentativen zu schlagen, sondern ihn grundlegend zu vernichten, ihn als Christen und als Menschen unglaubwürdig, ja mehr noch in seinem ganzen Wesen als nichtig darzustellen. In den «Thurgauer Gesprächen» besteht das offensichtliche Ziel des Dialogs darin, den andern zu überzeugen. Insofern ist und bleibt der Kontrahent immer ein echter und ernst zu nehmender Gesprächspartner. Sowohl in den Reformationsdialogen wie auch in den «Thurgauer Gesprächen» spielt die Argumentation eine wichtige Rolle. Im Reformationsdialog allerdings ist sie eingebunden in eine Gesamtstrategie der Vernichtung oder zumindest einer vollständigen Umpolung des Gegners, während sie in den «Thurgauer Gesprächen» einer kooperativen Überzeugung des Dialogpartners dient.

Im anonymen Gespräch *Ain Schöner Dialogus* von 1525 zwischen einem Bauern und einem Karmeliter-Mönch beklagt sich Letzterer, dass die Mönche wegen Luther nicht mehr die nötige Unterstützung hätten und deshalb Hunger leiden müssten. Der Bauer argumentiert mit zahlreichen Bibelstellen und weist die Arbeit als grundsätzliche Pflicht des Menschen aus, vor der sich auch die Mönche nicht drücken dürften. Der Mönch lässt sich überzeugen und

50 Simon 1980, S. 309–326.
51 Simon 1980, S. 359–368.
52 Simon 1980, S. 325.
53 Simon 1980, S. 326.

wirft seine Kutte von sich. Dieser Dialog scheint ein Gegenbeispiel zum eben Gesagten darzustellen. Die Oberflächenstruktur täuscht allerdings. Denn letztlich steht das, was wie eine überzeugende Argumentation aussieht, auch hier im Dienst einer radikalen Ablehnung und Abwertung. Der Mönch legt nicht nur die Kutte und das sein bisheriges Leben konstituierende Mönchtum ab, sondern er wechselt von einem nichtigen zu einem eigentlichen Seinszustand: *O herr dein erbarmung ist manigfaltig / heütt hast du erlöset mein seele / auß der tyeffe der helle.*[54] Darauf verflucht er den Tag, an dem das Mönchtum erfunden worden ist, und jeden, der eine Kutte anzieht. Auch dort, wo im Reformationsdialog Überzeugungsarbeit geleistet wird, geht es nicht ohne eine fundamentale Abwertung des Dialogpartners. Demgegenüber bleibt in den «Thurgauer Gesprächen» auch der argumentativ unterlegene Gegner auf Augenhöhe und wird mit Achtung und Respekt behandelt, denn es geht lediglich um seine Ansicht, die zur Debatte steht, aber nicht sein Sosein als evangelischer bzw. katholischer Christ, als Nachbar, als Eidgenosse.

Die Thematik

Ain guter grober Dialogus Teutsch (1521)[55]

Die Reformationsdialoge haben in einem hohen Mass belehrenden Charakter. Eine der wichtigsten Formen in der Reformationszeit, in welcher neue Inhalte entwickelt, überprüft und vermittelt wurden, war die Disputation.[56] Das färbt natürlich auch auf die dialogischen Flugschriften ab. Ein schönes Beispiel dafür ist das 1521 anonym in Strassburg erschienene Gespräch *Ain guter grober Dialogus Teutsch*. Der Wirt lädt den evangelischen Hans Schöpfer auf den Abend zu sich in die Gaststube ein, denn schon am Abend zuvor war *ein ganzer Rott guter Gesellen*, darunter auch der katholische Peter Schabenhut, bei ihm versammelt und *da kamen wir hinter den Bapst und den Luther bis Mitternacht schwätzen.*[57] Da dem Peter Schabenhut, der als *streitiger Esel*[58] bezeichnet wird, niemand Paroli bieten konnte, soll das nun Hans Schöpfer übernehmen. Hier wird also eine Art volkstümlicher Disputation unter Handwerksgesellen inszeniert. Das Hauptthema sind der Ablass und die Vergebung aus Gnade. Die Rechnung des Wirts geht auf, denn es gelingt dem evangelischen Schöpfer den katholischen Schabenhut zum neuen Glauben zu bekehren. Thematisch stellen die Reformationsdialoge also oft eine Popularisierung der auf den Disputationen von den Theologen verhandelten Thesen dar. Sie sind deshalb fast ausnahmslos theologisch ausgerichtet und befassen sich mit den kontradiktorischen religiösen Fragen der Zeit. Im Gegensatz dazu stehen in den «Thurgauer Gesprächen» aber nicht im engen Sinn religiöse oder gar theologische Fragen zur Debatte. Auch wenn die Gesprächspartner unterschiedliche konfessionelle Zugehörigkeit haben, spielen die theologischen Differenzen nur am Rand eine Rolle. Viel zentraler sind politische Fragen: die Frage nach der Einheit einer aus konfessionell unterschiedlichen Ständen bestehenden Eidgenossenschaft, die Frage nach der Neutralität des Thurgaus als einer Gemeinen Herrschaft, die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenleben in paritätischen Gemeinwesen. Vorbild für das Verhandeln dieser Themen sind nicht wie im Reformationsdialog die Disputationen, sondern die Tagsatzungen, die sich zu dieser Zeit zu einem wesentlichen Teil mit Fragen des interkonfessionellen Zusammenlebens beschäftigen mussten. Argumen-

54 Simon 1980, S. 367.
55 Bentzinger 1982, S. 188–211.
56 «Disputationen, eigentlich akadem. Streitgespräche zwischen zwei Kontrahenten, bildeten in der Reformation seit Martin Luthers Auftritt in Leipzig (1519) das bevorzugte Mittel, die neue Lehre zu verbreiten» (Backus, Disputationen, in: e-HLS, Version vom 26.04.2004).
57 Bentziger 1982, S. 189.
58 Bentziger 1982, S. 189.

tationsgrundlage war nicht wie im Reformationsdialog die Bibel, sondern man berief sich auf die eidgenössischen Verträge, die sogenannten Landfriedensbünde. Die Thematik der «Thurgauer Gespräche» knüpft also wie die Reformationsdialoge an konfessionellen Gegensätzen an, fokussiert dann aber nicht auf die theologische Wahrheitsfindung, sondern auf die interkonfessionellen Probleme im konkreten Zusammenleben und auf die eidgenössische Politik, in der es um Frieden oder Krieg zwischen den evangelischen und katholischen Ständen geht.

Die Argumentation

Dialogus von der Zweitrachtung (1522)[59]

Dialoge oder Gespräche sind eine Form der Erörterung. Durch Position und Gegenposition entsteht zwangsläufig ein dialektischer Prozess, in dem man am Schluss nicht mehr am gleichen Ort steht wie am Anfang. Insofern haben sie immer einen heuristischen Wert. Der Ausgangspunkt in vielen Reformationsdialogen ist eine Frage oder eine Unsicherheit. Der dialogische Prozess soll sie klären. Dazu bedient er sich der Argumentation.

Ein typisches Beispiel dafür ist der 1522 in Wittenberg erschienene *Dialogus von der zweitrachtung*. Der darin auftretende Laie ist ob der zwei Formen des christlichen Glaubens irritiert, und er will wissen, ob er von Luther oder vom Papst verführt werde. Sein Gesprächspartner ist ein Priester, von dem der Laie erfahren will, wie er die Wahrheit erkennen kann. Der Priester gibt ihm unsichere und zweifelhafte Antworten. Da mischen sich biblische Figuren ins Gespräch, hauptsächlich Christus und Paulus, neben ihnen aber auch David, Moses und Johannes. Ihre Aussagen sind reine Bibelzitate. So wird in der Gesprächsform das evangelische Schriftprinzip lebendig gestaltet und die Bibel als die einzige Argumentationsbasis erkannt. Im zweiten Teil des Gesprächs erweist sich der Laie als des Lesens kundig und sagt, er verlasse sich auf die Schrift, und beruft sich dabei sogar auf Thomas von Aquin, der kurz vor seinem Tod gesagt haben soll: *Jch glaub was yn dem buch stet.*[60] Gerade in der Argumentationsweise zeigen die «Thurgauer Gespräche» eine deutliche Distanzierung vom Reformationsdialog. In der Reformationszeit diente die stark argumentative Gesprächsform dazu, die Bibel als alleinige Argumentationsgrundlage zu installieren, was zu einem zentralen theologischen Gegensatz der Konfessionen führte. Die konfessionellen Gegensätze in den «Thurgauer Gesprächen» werden jedoch nicht mehr theologisch, sondern hauptsächlich politisch reflektiert. Das verändert auch die Argumentationsweise. Zwar spielen schriftliche Quellen als Argumentationsbasis immer noch eine Rolle, doch ist es nicht die Bibel, auf die sich die Gesprächspartner abstützen, sondern sie benutzen die Friedensverträge und Abkommen der Eidgenossenschaft. Ferner tritt die Bezugnahme zu aktuellen Ereignissen deutlich in den Vordergrund.

Das Weltbild

Balthasar Stanberger: *Dialogus zwischen Petro und einem Bauern* (1523)[61] / *Ain schöner Dialogus von Martino Luther und der geschickten Botschaft aus der Hölle* (1523)[62]

Der Aufbruch am Anfang des 16. Jahrhunderts markiert einen Übergang: Man spricht vom Beginn der Frühen Neuzeit. Das Mittelalter mit seinem ganz auf das Jenseitige bezogenen Weltbild neigt sich seinem Ende entgegen. Dennoch sind die Reformationsdialoge, auch wenn sie in hohem Mass das Neue

59 DIALOGUS 1522.
60 DIALOGUS 1522, A2b.
61 Bentzinger 1982, S. 296–315.
62 Bentzinger 1982, S. 316–352.

ankünden, noch ganz in mittelalterlichen Vorstellungen verhaftet. So darf es nicht wundern, wenn uns immer wieder Gespräche begegnen, die nicht in einer im neuzeitlichen Sinne verstandenen Wirklichkeit angesiedelt sind. In Stanbergers 1523 erschienenem *Dialogus zwischen Petro und einem Bauern* begegnet dem über Feld wandernden Bauern *ein Person von schöner Farb*.[63] Der Bauer spürt, dass es sich hier nicht um einen gewöhnlichen Menschen handeln kann, mutmasst sogar, es könnte Gott sein, bis sich die Person selbst vorstellt: *ich bin Petrus, ein Fischer der armen Menschen*.[64] Der Bauer fällt ihm zu Füssen und bittet ihn als grossen *Fürbitter und Helfer* um die ewige Seligkeit. Gerade das aber weist Petrus von sich, indem er sagt: *ich bin ein Mensche als du!*[65] Die jenseitige Wirklichkeit bricht zwar mit mittelalterlicher Selbstverständlichkeit in die diesseitige ein, jedoch gerade mit dem Ziel, eine neue Verhältnisbestimmung von Diesseits und Jenseits vorzunehmen. Während Petrus in diesem Dialog von Luther sagt, er sei *ein gesandter Engel und Apostel Gottes*,[66] bestreitet er, dass er selbst seinerzeit in Rom gewesen sei, und entzieht damit dem Papsttum und dessen Machtansprüchen die Grundlage.

Im Erasmus Alberus[67] zugeschriebenen Dialog *Ain schöner Dialogus von Martino Luther* wird ebenfalls die jenseitige Welt aufgeboten. Es ist hier der Teufel, mit dem der Reformator ein Gespräch führt. Die dargestellte Situation, in der ein Abgesandter der durch die Reformation in Aufruhr gebrachten Hölle Luther während seiner Übersetzungsarbeit an der Bibel aufsucht, ist zu einem festen Bestandteil der Legendenbildung um den Reformator geworden. Der anfangs 1523 geschriebene Dialog wurde sofort mehrmals gedruckt.

In den Reformationsdialogen begegnet uns ein Weltbild, in dem in mittelalterlicher Selbstverständlichkeit Diesseits und Jenseits miteinander verbunden sind. Davon sind die «Thurgauer Gespräche» schon weit entfernt. Im Vergleich mit den Reformationsdialogen wirken sie geradezu realistisch. Noch beschäftigt Barthel im zweiten Bechtelistag-Gespräch die Frage nach der ewigen Seligkeit fundamental: *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*.[68] Das Religiöse als existenzielle Dimension menschlichen Lebens gehört als Selbstverständlichkeit zum frühneuzeitlichen Weltbild, doch hat sich dieses von einem Wirklichkeitsverständnis entfernt, in dem das Jenseitige die eigentlich reale Dimension darstellt und deshalb stets wie im Reformationsdialog ins Diesseitige einbrechen kann.

5.2.3 Das «Eigenleuchten» der «Thurgauer Gespräche»

Ein erster archäologischer Rundgang hat uns in die Reformationszeit zurückgeführt. Ohne diese Blütezeit des literarischen Dialogs wären die «Thurgauer Gespräche» nicht möglich gewesen. Dennoch lassen sie sich nicht reduzieren auf das, was sie mit den Reformationsdialogen gemeinsam haben. Viel beeindruckender sind die Charakteristika, die sie in ihrer Eigenart und Eigenständigkeit hervorheben: In der Zuordnung der Dialogpartner wird eine Veränderung der Spielregeln sichtbar, auf die an anderer Stelle noch eingegangen werden soll. Das führt dazu, dass der Gesprächspartner nicht mehr als zu vernichtender Gegner betrachtet wird. Vielmehr wird eine ko-

63 Bentziger 1982, S. 297.
64 Bentziger 1982, S. 298.
65 Bentziger 1982, S. 298.
66 Bentziger 1982, S. 302.
67 Alberus, Erasmus (ca. 1500–1553): Ein Lutherschüler, der zu einem der streitbarsten Lutheraner wurde. Ihm wird auch der anonyme Dialog *Gesprech büchlein* von 1524 zugeschrieben.
68 TG4 Z. 189–191.

operative Überzeugungskraft eingesetzt, die darauf basiert, dass der andere trotz seiner divergenten Ansicht als Mensch und als Nachbar Respekt verdient. Vorbild für den Dialog ist nicht mehr die Disputation mit ihrer konfessionell-kontradiktorischen Ausrichtung, sondern die Tagsatzung. Dadurch entsteht eine politische Fokussierung auf dem Hintergrund konfessioneller Differenzen. Entsprechend dient als Argumentationsgrundlage nicht mehr die Bibel, sondern es wird auf die eidgenössischen Verträge zurückgegriffen, um die aktuellen gesellschaftlichen Ereignisse zu reflektieren. An die Stelle einer Durchdringung von jenseitiger und diesseitiger Welt im Reformationsdialog tritt ein voraufklärerisch-realistisches Weltbild. Die «Thurgauer Gespräche» haben sich so weit vom Reformationsdialog abgesetzt, dass nach diesem ersten Rundgang ohne weiteres von einem «Eigenleuchten» unserer Fundstücke gesprochen werden kann.

5.3 Themenverwandte Dialoge der Zeit

Nach dem Blick zurück auf den Reformationsdialog, der als deutschsprachige Initialzündung des Genres bezeichnet werden kann, ist es notwendig, die «Thurgauer Gespräche» auch noch ins dialogische Umfeld ihrer Zeit einzubetten, was in einem zweiten archäologischen Rundgang geschehen soll. Die Dialoge machen in dieser Zeit nur einen verschwindend kleinen Teil der Flugschriften aus, was die quantitativen Untersuchen von Urs B. Leu bezüglich der grossen Flugschriftensammlungen in Augsburg, Frankfurt a.M. und Zürich belegen.[69] Auf unserem Rundgang wird sich umso deutlicher zeigen lassen, dass die «Thurgauer Gespräche» in vielerlei Hinsicht eine Sonderstellung im Kontext der themenverwandten Dialoge des 17. Jahrhunderts einnehmen und im besten Sinne als Kuriositäten angesprochen werden können. Um diese Sonderstellung herauszuarbeiten, sollen sie im Folgenden einer vergleichenden Betrachtung unterzogen werden. Die chronologisch angeordnete Auswahl der Dialoge ist geleitet von den thematischen Bezügen «konfessionelle Auseinandersetzung», «Krieg» und «Eidgenossenschaft».

5.3.1 Katholisches Tisch-Gespräch (1617 / 1655)

Das 1617 erstmals erschienene *Catholisch Tisch-Gespräch* wird durch zwei äussere Umstände in die Nähe der «Thurgauer Gespräche» gerückt. Der erste Umstand ist der, dass es im Jahr 1655 eine Neuauflage[70] erlebte, der zweite besteht darin, dass es zusammen mit den «Thurgauer Gesprächen» in gleichen Drucksammlungen zu finden ist.[71]

Gesprächspartner in diesem Dialog sind ausschliesslich katholische Protagonisten. Nach der Predigt, in welcher der Priester gegen die *Calvinisterey oder Lutherey*[72] zu Feld gezogen ist, lädt der Amtmann diesen zum Nachtessen ein, um am Gespräch mit dem eben zurückgekehrten jungen Vetter teilzunehmen, der in Frankreich Jura studiert hat und mög-

69 Urs B. Leu zeigt auf, dass die zahlenmässigen Schwankungen der Flugschriftensammlung in Augsburg für die Produktion repräsentativ sind, und nicht auf spezifische Sammelinteressen zurückgeführt werden können (Leu 2009, S. 293). Die in digitalisierter Form leicht zugängliche Sammlung lässt sich deshalb auch für andere quantitative Bestimmungen als repräsentativ heranziehen: Von den 1696 Flugschriftentiteln handelt es sich lediglich bei 24 um Dialoge.

70 KATHOLISCHES 1655.

71 In Zürich (ZB: 18.535) findet man mit der Ausgabe von 1617 zusammen TG1 C1, TG2 A1 und TG3 C. Die Neuauflage von 1655 findet sich in drei Miszellen-Bänden, die auch Thurgauer-Gespräche enthalten, und zwar in Zürich (ZB: 18.493) zusammen mit allen vier Gesprächen TG1 C1, TG2 A1, TG3 B2 und TG4 A; in Basel (UB: Falk 2944) zusammen mit TG1 C1; in Luzern (ZHB: 90.4) zusammen mit TG2 A1 und TG4 A.

72 KATHOLISCHES 1617, S. [3].

licherweise mit den Calvinisten in Kontakt gekommen sei. Er ist *ein wolbeschlagener Gesell [...] weiß newe Zeitung/vnd ist von gutem Gespräch.*[73] Der Priester ist eher zurückhaltend, sagt, er disputiere nicht gern, und bittet deshalb, einen sich eben im Ort aufhaltenden Jesuiten mitbringen zu dürfen. So kommt dann das besagte Gespräch zustande, in dessen Mittelteil sich auch die Frau des Amtmanns einmal noch auf dessen Geheiss einschaltet.

Das Thema des Dialogs wird schon auf der Titelseite angegeben und kommt als eigentliche Disputationsfrage daher:

Von der disputirlichen Frage: Ob man schuldig/ einem jeden/Trew vnd Glauben/Eyd vnd Verheis zu halten. Von deß Bapstes Dispensation, in diesem Fall: vnd der Jesuiter Lügenkunst/Æquivocatio genant.[74]

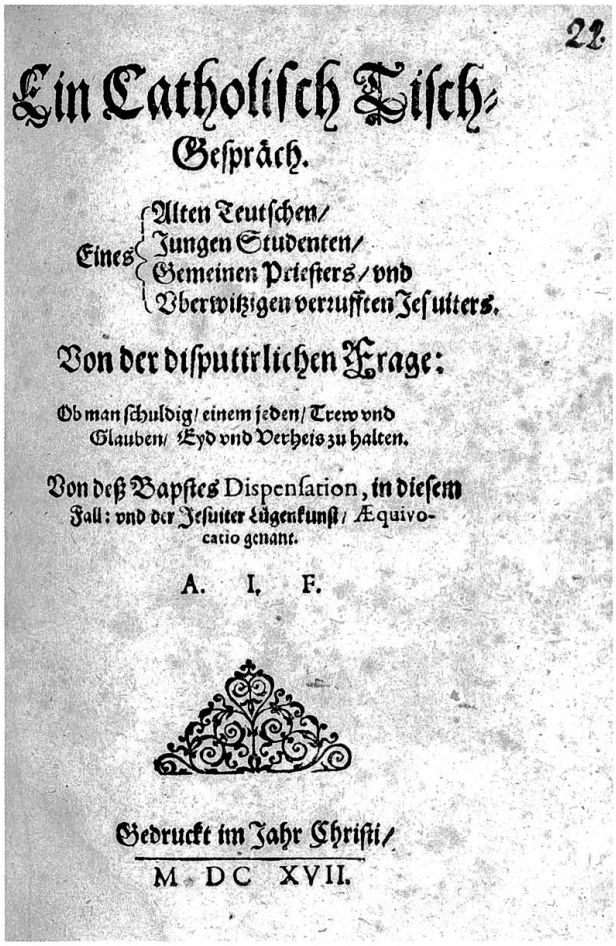
Der Student ist es dann, der im Gespräch die Thesen aufstellt und verteidigt. Er sieht das Hauptproblem der Zeit darin, dass man sich gegenseitig nicht mehr traue. Der Amtmann unterstützt ihn und sagt, er habe *ein so vielfältiges Mißtrawen nie gespüret/als jetzt.*[75] Die Schuld daran gibt der Student den Jesuiten, da sie öffentlich den Grundsatz vertreten: *Einem Ketzer soll man keinen Glauben halten.*[76] Das führe zu einer generellen Erlaubnis des Meineids, zu welchem beispielsweise schon Kaiser Sigismund gegenüber Jan Hus von der Geistlichkeit überredet worden sei. Auch wenn die Jesuiten solches mit dem Begriff der *Æquivocatio* beschönigen, führe es doch zu dem allgemeinen Grundsatz: *Verheissen ist ehrlich/Halten ist schwerlich.*[77] Der Jesuit verteidigt sich, indem er zuerst damit argumentiert, dass das Prinzip der Äquivokation[78] lediglich gegenüber den Ketzern anzuwenden sei und nicht unter das gemeine Volk gehöre,[79] sondern dass es *der Catholischen Kirchen ersprießlich*[80] sein müsse. Je weiter die Argumentation fortschreitet und je zahlreicher die angeführten Beispiele werden, desto mehr gelingt es dem Studenten mit der Unterstützung des Amtmanns und des Priesters zu zeigen, dass die Idee der Äquivokation nicht auf einen bestimmten Lebensbereich begrenzbar sei, sondern zu einer allgemeinen Unverlässlichkeit im religiösen wie im gesellschaftlichen Leben führe, sei das nun in der Ehe, im Handel oder in der Justiz. Damit wird der Jesuit immer stärker in den Argumentationsnotstand gedrängt. Auch wenn es katholische Gesprächspartner sind, so entpuppt sich der Dialog sehr deutlich als gegen die Jesuiten gerichtet, wenn nicht überhaupt als antikatholisch. Schliesslich lässt der Autor den Amtmann zur Schlussfolgerung gelangen:

Wenn das heist Catholisch seyn/nit halten/was man verspricht/so wollte ich auch eher Lutherisch oder Calvinisch seyn/dann zu einem trewlosen Mann werden.[81]

Formal knüpft, wie wir gesehen haben, dieses Gespräch an der Disputation an. Sie hatte in der nach-tridentinischen Zeit üblicherweise nicht mehr den Zweck einer kontrovers-konfessionellen Ausein-

73 KATHOLISCHES 1617, S. [3].
74 KATHOLISCHES 1617, S. [1].
75 KATHOLISCHES 1617, S. 4.
76 KATHOLISCHES 1617, S. 4.
77 KATHOLISCHES 1617, S. 9.
78 Der Begriff der Äquivokation bezieht sich auf die Homonymie oder Mehrdeutigkeit von Sprache, welche zur Folge hat, dass vom Gesagten nicht immer eindeutig auf das Gemeinte geschlossen werden kann. Der Student interpretiert es in seiner Argumentation als *Deuteley vnd Außflüchte* (S. 15) oder setzt es mit der Lüge gleich: *Da fängt dann an zu aequivociren, oder zu lügen groß vnd klein Hans* (S. 16). Dagegen verwendet der Jesuit den Begriff in einem philosophischen Verständnis: *nach dem Sinn vnd Verstand/vnd nit nach den Worten handeln. Vnd das ist eben grad die Æquivocation* (S. 17).
79 KATHOLISCHES 1617, S. 7.
80 KATHOLISCHES 1617, S. 23.
81 KATHOLISCHES 1617, S. 32.

Abb. 28: Katholisches Tisch-Gespräch, 1617: Ein zwar anti-katholisches, aber in einer dialogischen Offenheit geführtes Gespräch (Titelseite).



22.

Ein Catholisch Tisch-Gespräch.

Eines { Alten Teutschen/ Jungen Studenten/ Gemeinen Priesters/ vnd Vberwitzigen verzufften Jesuiters.

Von der disputirlichen Frage:

Ob man schuldig/ einem jeden/ Trew vnd Glauben/ Eyd vnd Verheis zu halten.

Von deß Bapstes Dispensation, in diesem Fall: vnd der Jesuiter Lügenkunst/ Æquivocatio genant.

A. I. F.

Gedruckt im Jahr Christi/

M DC XVII.

andersetzung, sondern sie diente «der binnenkonfessionellen Verständigung und Absicherung»[82]. Ursula Painter vermutet allerdings, dass durch die Politisierung der konfessionellen Konflikte im Dreissigjährigen Krieg die Kontroversdisputation wieder wichtiger wurde und «dass die Instrumentalisierung zu konfessionspolemischen Zwecken zum häufiger konstatierten ‹Verfall› der Disputatio beitrug»[83]. Auf der literarischen Ebene des *Catholisch Tisch-Gespräch*, dessen Entstehung in eben diese Zeit fällt, wird ein anderer Weg der Polemisierung beschritten, indem die Binnenkonfessionalität formal beibehalten wird, der Weg der Wahrheitsfindung dann aber die katholische Konfession der fiktiven Disputationsteilnehmer desavouiert.

Das *Catholisch Tisch-Gespräch* ist eine 32-seitige Schrift, die offensichtlich zur Zeit des Ersten Villmergerkriegs mit ihrem Neudruck eine beachtliche Verbreitung fand. Ihre Grundthematik klingt auch in den «Thurgauer Gesprächen» an, nämlich das gegenseitige Misstrauen, das sowohl auf evangelischer wie auf katholischer Seite da sei, samt den Klagen, dass jeweils die Gegenseite eben dieses Misstrauen durch ihr Verhalten schüre, so etwa, wenn im Arther Handel Evangelische wegen angeblichen Eidbruchs hingerichtet würden. Die Frage des Eidbruchs ist auch im Baschi-Uli-Gespräch[84] Gegenstand der Reflexion und wird dort mit dem gleichen biblischen Argument von evangelischer Seite entschieden, welches im Tisch-Gespräch der Jesuit verwendet, nämlich mit dem Herodes-Exempel:

Hette nicht Herodes besser gethan/daß er nicht gehalten/dann daß er den H. Tauffer erwürget?[85]

Wenngleich im «Katholischen Tisch-Gespräch» wie auch in den «Thurgauer Gesprächen» eine religiöse Tendenz klar auszumachen ist, zeugt es doch wie diese von einer dialogischen Offenheit. Das Anliegen ist nicht die konfessionelle Diffamierung, wie wir sie im Reformationsdialog antreffen, sondern es geht um eine übergeordnete Problemstellung, für die eine Lösung gefunden werden soll. Ein Gemeinwesen mit Angehörigen verschiedener Konfessionen kann nur auf der Basis eines grundsätzlichen gegenseitigen Vertrauens funktionieren. Dass diese Basis im Vorfeld des Ersten Villmergerkrieges in der Eidgenossenschaft

82 Paintner 2012, S. 441. Ursula Paintner stellt in ihrem Aufsatz zwei Gegenbeispiele von 1626 vor, und zwar «Zwei antijesuitische Gymnasialdisputationen von Johann Matthäus Meyfart».

83 Paintner 2012, S. 447.

84 TG5 Z. 226 ff.

85 KATHOLISCHES 1617, S. 31.

gefährdet ist, ist auch im ersten Kunkelstuben-Gespräch ein wichtiges Thema. So klagt dort der katholische Jockel:

Trüer Gott / hat man nu by Hundert vier vnd zwäintzig Johren / also Fridly vnd Eynig leben / handlen vnd wandlen können / warumb nit auch länger? Aber das Mißtruen gegen vß Catholische / ist nemes den Herrn von Zürch je vnd allweg im Magen gelegen.[86]

Auf diesem Hintergrund mag verständlich sein, dass die Neuauflage des «Katholischen Tisch-Gesprächs» gerade in der Eidgenossenschaft eine deutlich nachweisbare Verbreitung gefunden hat.[87] Die Form dieses Dialogs, die der ehemals scholastischen *disputatio* nachempfunden ist, in welcher eine These im universitären Kontext verteidigt werden musste, ermöglicht einen offenen Dialog, in dem sich die Gesprächspartner trotz unterschiedlicher Ansichten den nötigen Respekt zollen. Auf der fiktiven Ebene wird das schon dadurch gewährleistet, dass alle Gesprächsteilnehmer der katholischen Konfession angehören.

5.3.2 Johann Georg Gross: Gespräch vom Krieg (1620)

Das kurze *Gespräch Vom Krieg*, 1620 in Basel gedruckt, steht ganz in der Tradition der allegorischen Figurengestaltung des 17. Jahrhunderts. So treten etwa in Johann Caspar Weissenbachs Drama *Eydgnoßisches Contrafeth*[88] als allegorische Figuren die Helvetia, aber auch Glaube, Hoffnung, Liebe, Wahrheit oder die eidgenössischen Stände auf. Im *Gespräch Vom Krieg* treffen wir vier allegorische Dialogpartner an, nämlich den Frieden, den Krieg, die Frommen und die Gottlosen. Situiert ist das Gespräch in einem Augenblick, in dem der Friede drauf und dran ist, sich zu verabschieden. Das passt in die Zeit, in der in Europa das, was später dann der «Dreissigjährige Krieg» genannt werden sollte, seinen Anfang nahm.

Gespräch
Vom Krieg:
Jetziger zeit wohl zubedencken: Vylen angsthafftigen frommen hertzen / zum Trost / gestellt
Durch
Johan. Georg. Grossen
H. Schrifft D.
Getruckt zu Basel / bey Martin Wagner.
1620.

86 TG1 Z. 156–160.

87 Erhalten in Basel, Luzern, St. Gallen, Trogen, Zürich (3 Exemplare).

88 Weissenbach 2007 / 1673: *Eydgnoßisches Contrafeth*. Das Drama wurde mit seinen über 200 Rollen an zwei Spieltagen am 14. und 15. September 1672 in Zug aufgeführt. Weissenbach, Johann Caspar (1633–1678) aus Zug, gelangte in jungen Jahren als Gehilfe seines Oheims väterlicherseits nach Gachnang im Thurgau. 1653 folgte er diesem in seinem Amt als Obervogt des Klosters Einsiedeln, bis er 1666 nach dem Tod seines Vaters wieder nach Zug zurückkehrte. Gachnang war 1623 unter die Herrschaft des Klosters Einsiedeln gelangt (Thomke, Weissenbach Johann Caspar (Nr. 4), in: e-HLS, Version vom 10.10.2013).

Abb. 29: Johann Georg Gross: Gespräch vom Krieg, 1620: Erbauungsschrift eines Basler Theologieprofessors am Anfang des Dreissigjährigen Krieges (Titelseite).

Der Krieg kündigt sich an, weil *Bey Frid der welt war nur zu wol*[89]. Die Gottlosen treten nur ein einziges Mal auf und versuchen die Situation zu verharmlosen. Die Frommen dagegen möchten mit dem Frieden ins Gespräch kommen:

Wie wer jhm z'thun / O lieber Frid /
Könnt man dich jetzt erbätten nitt?[90]

Das löst beim Frieden eine längere Rede aus. Er zeigt die Ursachen des Krieges auf, die ganz beim Menschen und seinem Fehlverhalten zu suchen sind: Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, Gotteslästerung, Geiz:

Solch wesen Jch nicht dulden kan /
Zu ziehen-fort muß heben an.[91]

Die Frommen wenden sich dann an den Krieg mit der Bitte, er möge ausbleiben. Doch auch er stimmt in die Argumentation des Friedens mit ein, verweist sie aber weiter an Gott, *Der Fridn und Krieg hat in seim gwalt*[92]. Würde Gott den Krieg wieder in seine Scheide stecken, wäre er wohl bereit, dort zu verharren. So wenden sich die Frommen in einer langen Schlussrede *Zu dir / Sigfürst / Herr Jesu Christ*[93]. Darin sind enthalten ein Schuldbekenntnis, der Appell an die göttliche Gnade, aber auch die Ergebung in den göttlichen Willen, so der Krieg denn unabwendbar sei.

Auch wenn dieses Gespräch durchaus einen zeitgeschichtlichen Bezug hat, ist dieser niemals so direkt und unmittelbar wie in den «Thurgauer Gesprächen». Der Autor Johann Georg Gross[94] nutzt die Gelegenheit der beginnenden Kriegswirren in Europa, um eine sehr allgemein gehaltene erbauliche Mahnschrift zu verfassen. Sie zielt darauf ab, Gott von der Verantwortung für den Krieg zu entlasten, die Lesenden in die religiöse Pflicht zu nehmen, ihnen Hoffnung zu vermitteln und sie für den Kriegsfall zu stärken. Es ist der einzige Dialog, den der Basler Pfarrer und Theologieprofessor verfasst hat. Ganz im barocken Zeitgeist nutzt er jede *occasio* wie Erdbeben oder Himmelserscheinungen, aber auch Lebensereignisse wie Geburt und Tod zum doppelten Zweck, dem er im Einleitungsgebet Ausdruck verleiht:

Zu deinem [sc. Gottes] Lob insonderheit /
Den Frommen auch zum Trost bereit.[95]

Die zu solchem Zweck gewählte literarische Form dient dem *delectare*, das in dieser Zeit mit dem *prodesse* ein notwendiges Geschwisterpaar bildet. So sind im *Gespräch Vom Krieg* sowohl das Dialogische wie auch der durchgehende Paarreim keine formalen Notwendigkeiten, sondern lediglich unterhaltende Beigaben. Wir haben es also mit einem völlig anderen rhetorischen Ansatz als bei den «Thurgauer Gesprächen» zu tun: Hier wendet sich der namentlich bekannte Seelsorger an die *angsthafftigen frommen hertzen / zum Trost*[96], dort greifen anonyme Verfasser in einen aktuellen religiös-politischen Diskurs ein; hier weiss sich ein Theologe berufen, das Zeitgeschehen *sub specie aeternitatis* zu erklären, dort geht es darum *Den jetzigen Lauff vnnd Zustandt Hochlöblicher Eydtgnosschafft*[97] auf seine religiös-politischen Kontroversen hin zu befragen und daraus argumentativ Standpunkte und politische Forderungen abzuleiten.

---

89 GROSS 1620, Bl. 2a.
90 GROSS 1620, Bl. 2b.
91 GROSS 1620, Bl. 3a.
92 GROSS 1620, Bl. 3b.
93 GROSS 1620, Bl. 4a.
94 Gross, Johann Georg (1581–1630): Pfarrer und Theologieprofessor in Basel. Er starb an der Pest. Gross war in seinen zahlreichen Schriften ein pädagogischer Vermittler, sei es im für Anfänger des Theologiestudiums verfassten *Compendium quator facultatum* 1620, in der *Kurtze Baßler Chronick* 1624 [VD17 39:122530W] (Basel UB: EJ IV 28:2) oder in seinem grammatischen Werk *Teutsche Grammatica* 1629 [VD17 12:129323G] (Basel UB: AI VII 2:2).
95 GROSS 1620, Bl. 1b.
96 GROSS 1620, Bl. 1a.
97 TG1 Titelblatt.

5.3.3 Gespräche und Diskurse zweier evangelischer Eidgenossen (1632)

Die *Gespräche vnd Discursen zweyer Evangelischer Eydtgenossen von dem gegenwertigen Zustand. Sampt beygefügtem Bedencken darüber* bestehen aus drei ursprünglich einzeln, wahrscheinlich kurz hintereinander erschienenen Schriften.[98] Sie thematisieren die Situation in der Eidgenossenschaft während des Dreissigjährigen Krieges. Die Bündnispolitik der dreizehnörtigen Eidgenossenschaft mit ihrer konfessionellen Spaltung ist schwierig. So stellt sich die Frage nach Sonderbündnissen der evangelischen und der katholischen Orte, und die Frage nach der eidgenössischen Neutralität erhält höchste Brisanz.

Darüber unterhalten sich Hans und Stephan, zwei evangelische Eidgenossen. Ein erster Dialog gibt sich als Fortsetzung eines drei Wochen zuvor geführten Gesprächs der beiden. Er trägt als Einzelschrift den Titel *Gesprech Zvveyer Evangelischer Eydtgenossen, von dem gegenvvertigen zustandt*. Der Verfasser steht eindeutig auf der Seite von Stephan, dem er die viel längeren Redeanteile gibt und den er ein deutliches Programm formulieren lässt: Stephan vertritt die Ansicht, dass die Eidgenossen sich bewaffnen und die Grenzen sichern sollten. Er wendet sich gegen eine Haltung der Neutralität und plädiert für ein Bündnis mit dem Schwedenkönig Gustav Adolf. Dass ein solches nur für die evangelischen Orte denkbar ist, nimmt er in Kauf, und damit letztlich auch eine Spaltung der Eidgenossenschaft.

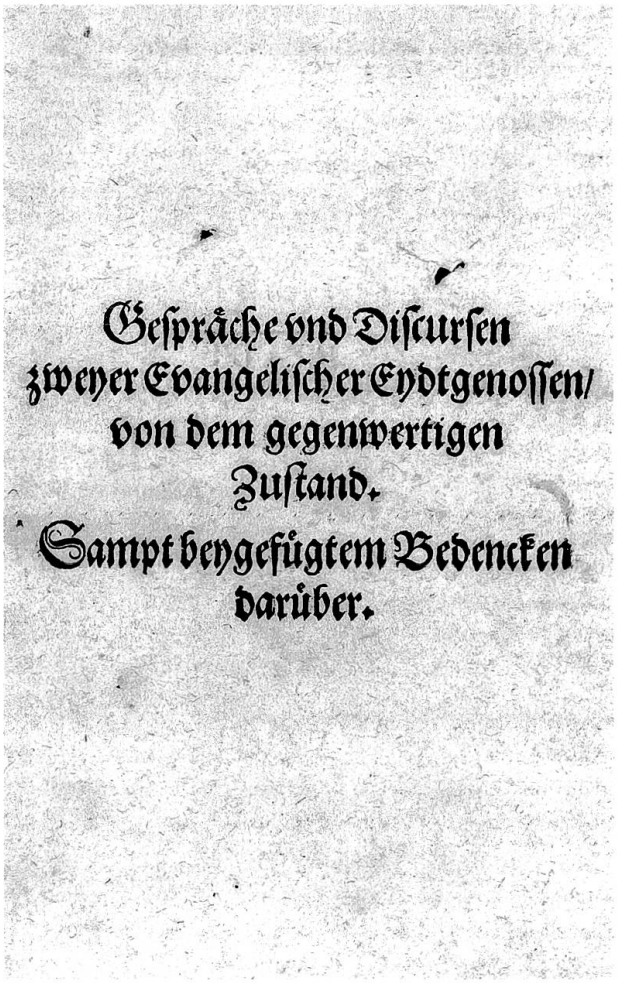
Der zweite Dialog zwischen Stephan und Hans mit dem Titel *Anderer Jüngstgehaltener Discurs zweyer Eidtgenossen/vom Zustandt deß jetzigen Wesens*, zuerst ebenfalls als Einzelschrift veröffentlicht, ist in der Fiktion auf einen Sonntag gelegt. Erst jetzt erfährt der Leser, dass es sich bei den beiden Gesprächspartnern um Ratsherren handelt. Das Gespräch ist damit am ehesten in Zürich verortet. Hans sucht Stephan auf, obwohl er immer noch eine ablehnende Haltung gegenüber dessen Position hat. Das Gespräch ist um einiges länger als das erste und fokussiert inhaltlich stark auf die Frage eines Bündnisses mit dem Schwedenkönig. Die spätest mögliche Datierung der Gespräche ist demzufolge auf das Jahr 1632 anzusetzen. In diesem Jahr lehnte nämlich die Tagsatzung ein solches Bündnisangebot ab. Bern und Zürich gingen im Anschluss daran auch auf Gustav Adolfs Versuch nicht ein, ein Sonderbündnis mit den reformierten Ständen zu schliessen.[99] Genau auf ein solches Bündnis aber zielt Stephan in seiner ganzen Argumentation ab. Stärker noch als im ersten Dialog plädiert er für einen aktiven Schritt der Evangelischen zur Auflösung des innereidgenössischen Bündnisses. Er nimmt also eine Spaltung der Eidgenossenschaft in einen evangelischen und einen katholischen Bund nicht nur hin, sondern sieht darin einen Teil seiner Strategie. Dass es gerade die gemeinsam verwalteten Gemeinen Herrschaften gewesen sein dürften, die eine solche Lösung als unmöglich erscheinen liessen, was Hans auch als Argument vorbringt, schlägt Stephan in den Wind. Er denkt für diese Gebiete ebenfalls an eine Aufteilung, sogar verbunden mit Umsiedlungen der Bewohner in die Gegenden mit der ihnen entsprechenden Konfession. Am Ende des Dialogs ist Hans von den Argumenten Stephans schliesslich überzeugt. Eine solche Wendung im Gespräch macht zeitlich nur vor dem gegenteiligen Entscheid der Zürcher und Berner Sinn.

In einer weiteren, deutlich kürzeren Schrift werden *Bedencken eines guten Eydgenossen/vber die*

98 GESPRÄCHE 1632: Die Einzelschriften, nach denen hier zitiert wird, sind in zahlreichen Bibliotheken der Schweiz und Deutschlands greifbar. In einem Miszellenband der ZB Zürich (18.21.6-8) finden sich alle drei. Vermutlich kurz nach Erscheinen des letzten Gesprächs wurden sie auch als Gesamtdruck publiziert, ohne dass das Erscheinungsjahr geändert worden wäre (Zürich ZB: 18.568).

99 Flury-Dasen, Schweden, in: e-HLS, Version vom 27.11. 2012.

Abb. 30: Gespräche und Diskurse zweier evangelischer Eidgenossen, 1632: Drei Dialoge thematisieren die Bündnispolitik der Eidgenossen während des Dreissigjährigen Krieges (Titelseite).


Gespräche vnd Discursen
zweyer Evangelischer Eydtgenossen/
von dem gegenwertigen
Zustand.
Sampt beygefügtem Bedencken
darüber.

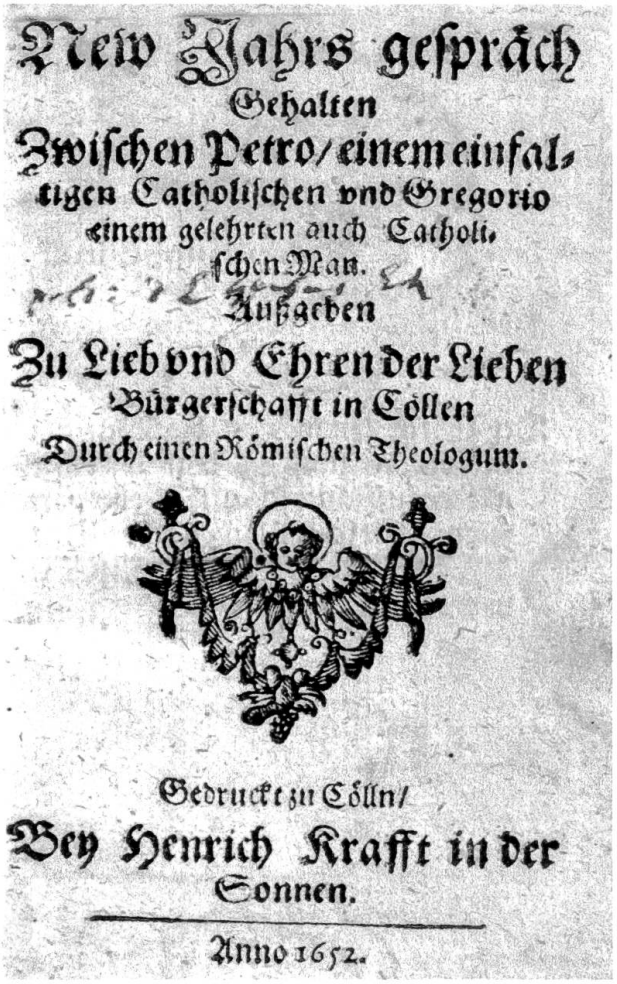
Gespräche Stephans vnd Hansens formuliert. Der fiktive Verfasser will die Gespräche von seinem Schwager zugeschickt bekommen haben, der ihn um eine Stellungnahme bittet. In seinen «Bedenken» stellt er sich vollumfänglich hinter die Argumentation von Stephan. Im Hause des Schreibers wird täglich von Kindern und Hausgesinde für den Schwedenkönig gebetet. Die Trennung von den katholischen Eidgenossen vergleicht er mit der Scheidung *von einem bösen vnd vnguoten Weibe*[100]. Das Misstrauen in die katholischen Stände wird mit drastischen Argumenten begründet. Am Schluss geht der Verfasser noch auf die negative Aufnahme des Gesprächs ein, von der ihm sein Schwager Mitteilung gemacht habe. Es sei als *Schmaachschrifft/Paßquill oder Famoslibell*[101] bezeichnet worden. Dagegen hält er, dass die Wahrheit eben schwer zu erdulden sei. Datiert wird die Schrift am Schluss auf den 24. Juli 1632. Die *Bedencken* dürften also kurz nach den Gesprächen erschienen sein, was auch mit dem Bezug zur Leipziger Schlacht[102] übereinstimmt, in der Gustav Adolf im September 1632 die kaiserlichen Truppen unter dem Feldherrn Tilly vernichtend geschlagen hat.

Für das Verständnis der «Thurgauer Gespräche» sind die «Gespräche und Diskurse zweier evangelischer Eidgenossen» insofern von Bedeutung, als hier – in der Mitte des Dreissigjährigen Krieges – eine völlig andere Position eingenommen wird. Während die «Thurgauer Gespräche» auf einen Konsens abzielen und die Einheit der Eidgenossenschaft trotz der konfessionellen Konflikte und auch angesichts eines innereidgenössischen Krieges auf keinen Fall gefährden möchten, intendiert die vorliegende Schrift von 1632 unmissverständlich eine Teilung der Eidgenossenschaft. Konfessionelle Bündnisse werden als zukunftsträchtiger eingeschätzt als die durch die konfessionelle Spaltung brüchig gewordene Eidgenossenschaft. Interessant ist dabei, dass im fiktiven Dialog eine solche Haltung konfessionsintern ausgehandelt werden muss. Schon die Wahl der zwei evangelischen Dialogpartner weist darauf hin, dass man sich vom interreligiösen Dialog nichts mehr verspricht.

In diesem Zusammenhang muss die Problematik der Gemeinen Herrschaften noch deutlicher ins Auge gefasst werden. Hans weist im zweiten Gespräch auf das Problem hin: *wann wir nur nicht so sehr mit einander in den gemeinen Herrschafften vnd ämbtern verwirret/vnd in einander gleichsamb geflochten*

100 GESPRÄCHE 1632, Bl.)(3b.
101 GESPRÄCHE 1632, Bl.)(5b.
102 GESPRÄCHE 1632, Bl.)(2b.

Abb. 31: Neujahrs-Gespräch, 1652: Anders als die Bechtelistag-Gespräche hat dieser in Köln erschienene Dialog keinen historischen Bezug zu einem bestimmten Jahreswechsel (Titelseite).


New Jahrs gespräch
Gehalten
Zwischen Petro/ einem einfaltigen Catholischen vnd Gregorio einem gelehrten auch Catholischen Man.
Außgeben
Zu Lieb vnd Ehren der Lieben Bürgerschafft in Cöllen
Durch einen Römischen Theologum.
Gedruckt zu Cölln/
Bey Henrich Krafft in der Sonnen.
Anno 1652.

weren.[103] Die Gemeinen Herrschaften also sind es, die eine einfache Teilung der Eidgenossenschaft, wie sie Stephan befürwortet, schwierig machen. Auch dieser muss zugestehen, dass bezüglich der Gemeinen Herrschaften *nit ohne sonderbahre beschwerden vnd gefahr/die theilung fürgenommen vnd geendiget werden möchte*[104]. So sieht er sich genötigt, Lösungen für dieses Problem zumindest anzudenken:

Die Papistischen vnterthanen so vns zu theil würden/weren den Evangelischen entgegen zusetzen/mit denselbigen zu vertauschen/oder für geissel/daß die vnserigen von jhnen nicht vbel gehalten werden sollten/zu behalten. Man köndte auch sich also vereinigen/daß die Päbistischen vnsers/vnd die Evangelischen jhres theils/das jhrige verkauffen/vnd sich anders wo niederliessen.[105]

Dass hier ein Zürcher Ratsherr Untertanenpolitik betreibt, für welche die Menschen lediglich Sachwerte oder kalkulatorische Faktoren darstellen, ist mit Händen zu greifen. Er sieht für die Bewohner, die es nach einer territorialen Flurbereinigung in den Untertanengebieten in ein gegenkonfessionelles Gebiet verschlagen hat, drei Möglichkeiten: Entweder werden sie von den Potentaten ausgetauscht oder man benutzt sie als lebende Garantie für die Rechte der eigenen Religionsangehörigen im jeweils anderen Machtbereich oder man lässt sie im Rahmen einer Umsiedlungspolitik ihr Hab und Gut verkaufen und sich im Gebiet ihrer eigenen Religion niederlassen. Eine solche konsequente Durchsetzung des Prinzips *cuius regio eius religio* wäre für die Bewohner der eidgenössischen Untertanengebiete wohl unannehmbar gewesen. Wer gegen die Idee einer konfessionellen Trennung der Eidgenossenschaft zu Felde ziehen wollte, musste bei den Gemeinen Herrschaften ansetzen. Dessen sind sich die Verfasser der «Thurgauer Gespräche» offensichtlich bewusst, denn schon dadurch, dass sie die fiktiven Dialoge ins Untertanengebiet verlegen, steht die Grundintention, wie wir sie in den «Gesprächen und Diskursen zweier evangelischer Eidgenossen» noch antreffen, nicht zur Debatte, und der Weg in die Zukunft kann, wie immer er im Detail gedacht wird, nur als gemeinsamer und konsensorientierter beschritten werden.

103 GESPRÄCHE 1632, Bl. E1a.
104 GESPRÄCHE 1632, Bl. E1b.
105 GESPRÄCHE 1632, Bl. E2a.

5.3.4 Neujahrs-Gespräch (1652)

Die Bechtelistag-Gespräche lassen es geraten erscheinen, einen kurzen Blick auf das drei bzw. vier Jahre zuvor in Köln entstandene «Neujahrs-Gespräch» zu werfen.

Hier wie dort wird der Jahreswechsel im Titel angesprochen. Während die Bechtelistag-Gespräche zusätzlich auf die aktuelle Situation in der Eidgenossenschaft verweisen, wird im «Neujahrs-Gespräch» schon auf der Titelseite klar, dass es sich hier nicht um eine am aktuellen Zeitgeschehen orientierte Flugschrift handelt, sondern dass der Jahreswechsel lediglich als *occasio* genutzt wurde, um mit den Neujahrswünschen eine apologetische Unterweisung zu erteilen.

Die zeitliche Anbindung an den Neujahrstag fungiert dann auch tatsächlich nur als Rahmung des Dialogs, ohne dass im Gespräch ein inhaltlicher Bezug hergestellt würde. Petrus, ein ungebildeter Katholik, stellt dem gelehrten römischen Theologen Gregorius seine Fragen, welche offensichtlich durch direkte Begegnungen und Gespräche mit Evangelischen ausgelöst worden sind. Mit dieser Frage-Antwort-Situation ist der Dialog katechismusartig aufgebaut.

So wundert es nicht, dass gegen den Schluss in den Fragen 44 bis 46 aus einem in Köln entstandenen Katechismus[106] zitiert wird. Diese Fragen bilden eine Art Zusammenfassung des bisher ausführlich Besprochenen Die Hauptthematik kreist um das Verhältnis von rechter Lehre und ethischem Lebenswandel: Kann man den richtigen Glauben tatsächlich an den Früchten erkennen? Die Frage scheint für Petrus virulent zu sein *wegen vieler sünde die hin vnd wider bey den Catholischen wiewol recht glaubigen gefunden werden*[107], während die Evangelischen *so ersam Leben vnnd handlen / als wir an etlichen Nachbaren sehen*[108]. Auffallend ist, dass der Antwortende in geradezu evangelischer Manier mit Hilfe der Bibel argumentiert. Allerdings ist es nur dem Gelehrten möglich, sie richtig zu verstehen, denn es *ersehen die kluge Catholischen viel welches der gemeine Man nicht merckt*[109]. So muss der einfältige Petrus am Schluss dem Theologen Gregorius dankbar sein, *dass jhr mir etwas lichts habt in meinem vnwissen geben*[110].

5.3.5 Das Zürcher Gespräch (1656)

Im Handschriftenkonvolut S 299 der Zentralbibliothek Zürich, in dem sich sowohl ein handschriftliches Baschi-Uli-Gespräch als auch ein handschriftliches Fragment des zweiten Bechtelistag-Gesprächs befindet, stösst man noch auf ein weiteres nicht gedrucktes Gespräch mit einem unmittelbaren Bezug zum Ersten Villmergerkrieg wie auch zum Thurgau, datiert auf das Jahr 1656.

---

106 NEUJAHRS-GESPRÄCH 1652, S. 23: *gar fein steht in der Christlichen Lehr/so allhie zu Cölln in 100. Fragen kürtzlich verfasset offter getruckt ist.* Der «Katholische Katechismus» von Canisius, Petrus (1521–1597): Kirchenlehrer, Jesuit und Vorkämpfer der Gegenreformation) erschien 1559 zum ersten Mal in deutscher Sprache und in immer wieder neuen Auflagen auch in Köln, z. B: 1563 und 1638 in einer Kurzfassung. 1643 erschien in Köln der Katechismus des holländischen Theologen Jacobus Marchantius in deutscher Übersetzung. Es ist jedoch mit Sicherheit keiner dieser katholischen Katechismen die Quelle, auf die sich das Zitat im «Neujahrs-Gespräch» bezieht. Die zitierten Fragen 44 bis 46 deuten ohnehin eher auf einen möglichen Ursprung im evangelischen Lager hin: *44. Frag. was für Exempel sollen wahre geistliche von sich geben [...]? 45. Frag. Wie kompt es daß etliche geistlichen kein guts Exempel von sich geben ja auch wol ärgernuß machen? [...] 46. Wie soll man sich dan in etlicher geistlicher ärgernuß halten?*

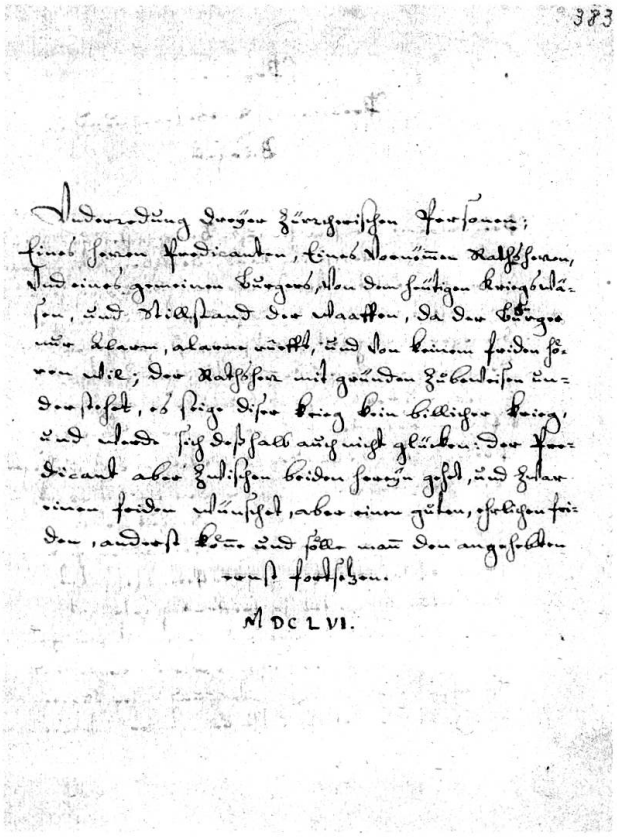
107 NEUJAHRS-GESPRÄCH 1652, S. 21.

108 NEUJAHRS-GESPRÄCH 1652, S. 10 f.

109 NEUJAHRS-GESPRÄCH 1652, S. 11.

110 NEUJAHRS-GESPRÄCH 1652, S. 21.

Abb. 32: Das Zürcher Gespräch, 1656: Dieser Dialog ist ein zürcherisch-bürgerliches Pendant der Thurgauer Gespräche zum Ersten Villmergerkrieg (erste Seite der Handschrift).



Es handelt sich bei diesem kleinen Werk um eine *Vnderredung dreyer zürrcherischen Personen*. In der Einleitung werden sie charakterisiert: ein Bürger, der nichts vom Frieden hören will, sondern für eine Weiterführung des Krieges plädiert, ein Ratsherr, der sich gegen den Krieg wendet, weil er ihn nicht für rechtmässig hält, und ein Pfarrer, der eine Zwischenposition einnimmt, weil für ihn nur ein guter und ehrlicher Friede in Frage kommt:

Vnderredung dreÿer zürrcherischen Personen;
Eines herren Predicanten, Eines vornemmen Rathsherrn, vnd eines gemeinen Burgers, von dem heütigen kriegswäsen, und Stillstand der waaffen, da der Burger nur Alarm, alarme rüefft, und von keinem friden hören wil; der Rathsherr mit gründen zubeweisen understehet, es seige dieser krieg kein billiger krieg, und werde sich deßhalb auch nicht glücken: der Predicant aber zwischen beiden hereyn gehet, und zwar einen friden wünschet, aber einen guten, ehrlichen friden, anderst könne und sölle man den angehebten ernst fortsetzen.

M DC L VI.

Das Gespräch zeugt in seiner sprachlichen Gestalt von einem ausgesprochenen dichterischen Formwillen. Der Autor benutzt die barocke Kanzlei- und Dichtersprache mit äusserst geringem mundartlichem Einschlag. Zur formalen Gestaltung verwendet er den heroischen Alexandriner mit fortlaufenden Paarreimen, wie er durch Martin Opitz in der deutschen Dichtung gefestigt wurde. Auch der St. Galler Autor Josua Wetter[111] setzte ihn in seinen Dramen «Karl von Burgund» und «Denkwürdiges Gefecht der Horatier und Curiatier» ein.[112] Redewechsel zwischen den Personen finden – wie auch aus dem barocken Drama bekannt – oft innerhalb eines Verses statt. Überhaupt hat das kurze Gespräch einen stark theatralischen Szenencharakter. Es beginnt mit einer gleichsam zufälligen Begegnung zwischen dem Pfarrer und einem Bürger auf der Strasse bei der Wachablösung. Der Bürger nimmt gleich Stellung dwagegen, dass der Krieg in eine Verhandlungsphase eingetreten sei, und macht sich zum Sprecher sämtlicher Bürger. Er bezeichnet den Frieden als *ein faule sach*[113] und wäre gerne bereit, sein Leben *vor Gott*

111 Wetter, Josua (1622–1656): St. Galler Jurist und Stadtschreiber. Die neuhochdeutschen Spiele «Karl von Burgund» und «Denkwürdiges Gefecht der Horatier und Curiatier» machten ihn zu einem wichtigen Schweizer Dramtiker seiner Zeit. Er suchte den Anschluss an die Neuerungen von Martin Opitz. Mit seinen Dramen «appellierte er an die eidg. Einigkeit» (Thomke, Wetter Josua (Nr. 8), in: e-HLS, Version vom 11.01.2015).

112 Die beiden Spiele wurden 1653 bzw. 1654 in St. Gallen uraufgeführt, erschienen aber erst posthum 1663 in einer Doppelausgabe (WETTER 1663; Wetter 1980).

113 ZÜRCHER 1656, Bl. 385v, Z. 92.

und gute sache[114] einzusetzen. Der Ratsherr kommt hinzu und erkennt, dass vom Krieg gesprochen wird, den er als unchristliches Werk, als *Jedermannes greüel*[115] bezeichnet. Auch er macht sich damit zum Sprecher einer Mehrheit. Der Pfarrer gibt allerdings zu bedenken, dass der Ursprung des Krieges beim Feind zu suchen sei: *der feinden lester-zungen, Vnd unerhörter haß hat uns zum krieg gezwungen.*[116] So treten die drei Dialogpartner in eine argumentative Auseinandersetzung ein, in der unterschiedliche rhetorische Mittel zur Anwendung gelangen, bis endlich gegen Ende des Gesprächs der Ratsherr den Bürger der Grenzüberschreitung bezichtigt, wie sie einem Untertanen nicht zustehe:

Jhr redet schier zu nah, es will Eüch nit anstehen,
Daß Jhr die Oberkeit mit solchen worten schmehen.[117]

Das bringt nun den Bürger dazu, den Thurgau in die Argumentation einzubringen, den man mit einem Frieden wieder den Feinden ausliefere:

Mit was manier wolt Jhr doch einen friden machen?
Jch glaub das Thurgew wird sich deßen nit gelachen,
So man es übergiebt der feinden tyranneÿ,
Vnd widrumb liefret eyn in ihre henckerey.[118]

Damit wird der Thurgau als Gemeine Herrschaft zur argumentativen Projektionsfläche, auf welcher die Frage nach der konfessionellen Auseinandersetzung und der Möglichkeit des interkonfessionellen Zusammenlebens erörtert werden kann. Während der Bürger das Wohl seiner Glaubensgenossen im Untertanengebiet im Auge hat und deshalb die Weiterführung des Krieges befürwortet, mutet die Argumentation des Ratsherrn geradezu zynisch an. Er führt Geduld als christliche Tugend ins Feld und weist darauf hin, dass sich die Thurgauer dieses Joches schon seit langem gewohnt seien. Der Pfarrer wagt dann noch das auch aus den «Thurgauer Gesprächen» bekannte Problem des Auswanderungsrechts in die Diskussion zu werfen und giesst damit beim Bürger Öl ins Feuer. Wieder droht der Ratsherrn dem Bürger, er könne die Gunst der Obrigkeit verlieren. Da verlässt nun den Pfarrer der Mut, und er stellt sich auf die Seite des Ratsherrn:

So einer understeht die herren z'verunglimpffen,
Der kann sich selbsten leicht mit ungelück beschimpfen.

Inhaltlich aber bleibt er dabei, dass mit Gottes Hilfe der Krieg doch noch zu einem guten Ende kommen könne. Der Ratsherr verabschiedet sich von den beiden. Und endlich hat der Bürger das letzte Wort: *Bedencket ob ich nicht die rechte meinung hab.*[119]

Versucht man abschliessend die Haltung des Autors in der Grundfrage des Gesprächs «Krieg oder Frieden?» herauszuhören, wird man wohl in der Ausgewogenheit der Argumentation in erster Linie eine Position des Konsenses erkennen können. Die literarische Form des Gesprächs dient dazu, den öffentlichen Diskurs sichtbar zu machen und in der Lösungsfindung eine dialogische Grundhaltung zu vermitteln. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass der Bürger in diesem Gespräch eine Art Hauptrolle bekommt. Er ist am prägnantesten herausgearbeitet: eine Figur, die am Anfang in ihrer emotionalen Betroffenheit wahrgenommen wird, sich in der Argumentation an die Grenze des Zulässigen begibt und am Schluss sich in der Hoffnung wiegt, den Pfarrer und mit ihm auch den Leser oder Zuschauer auf seine Seite ziehen zu können.

Eine solche Interpretation des Gesprächs bekommt Unterstützung durch das angefügte Gedicht. Der Autor verwendet die bekannte Barform des Meistersangs, in der auf zwei Stollen ein Abgesang folgt. Die beiden zwölfversigen Strophen «Satz» und «Ge-

114 ZÜRCHER 1656, Bl. 385v, Z. 113.
115 ZÜRCHER 1656, Bl. 384r, Z. 23.
116 ZÜRCHER 1656, Bl. 384r, Z. 33 f.
117 ZÜRCHER 1656, Bl. 386v, Z. 145 f.
118 ZÜRCHER 1656, Bl. 386v, Z. 157–160.
119 ZÜRCHER 1656, Bl. 387v, Z. 200.

gensatz» sind formal identisch. Beide nehmen nochmals – nun nach geschlossenem Frieden – das Pro und Kontra des Friedensschlusses aus dem Dialog auf. Im «Nachsatz» äussert sich der fiktive Autor und stellt sich vordergründig auf einen unparteilichen Standpunkt: *Jch aber schweige nun, vnd stell mein urtheil ein.*[120] Doch ähnlich wie im Gespräch gibt er auch hier wieder mit dem letzten Vers einen Hinweis auf seine wirkliche Haltung: *Nit reden wo gefahr, das heißet weyse seyn.*[121] Hätte er nicht eine skeptische Haltung gegenüber dem geschlossenen Frieden, bestünde für ihn keine Gefahr, seine Meinung zu äussern.

5.3.6 Johann Georg Müller: Synodus Sanctorum Helveticorum (1656)

Die 1656 erschienene Flugschrift *Synodus Sanctorum Helveticorum*[122] wird Johann Georg Müller (1610–1672) als Verfasser zugeschrieben.[123] Müller war evangelischer Pfarrer in Thalwil.

In seinem *Synodus* inszeniert er eine Versammlung von Schweizer Heiligen. Sie treten in Gestalt von Heiligenbildern auf, um sich über ihre Vertreibung aus der Eidgenossenschaft zu beschweren. Schuld daran, dass man sie nicht mehr will und dass sie nicht mehr verehrt werden, ist Karl Borromäus[124]. Borromäus war Kardinal, Erzbischof von Mailand und bedeutender Vertreter der Gegenreformation. In der Schweiz wirkte er als päpstlicher Visitator. Bereits 1610 wurde er von Papst Paul V. heiliggesprochen. Als die katholischen Orte der Eidgenossenschaft 1655 den sogenannten «Goldenen Bund» von 1586 erneuerten, wurde er zu Ehren von Karl Borromäus, der zum Schutzpatron der katholischen Orte erhoben worden war, als «Borromäischer Bund» bezeichnet. Das ist der geschichtliche Anknüpfungspunkt für den *Synodus Sanctorum Helveticorum*.

Die Kritik, die in diesem Text von evangelischer Seite erhoben wird, ist äusserst vielschichtig und zielt

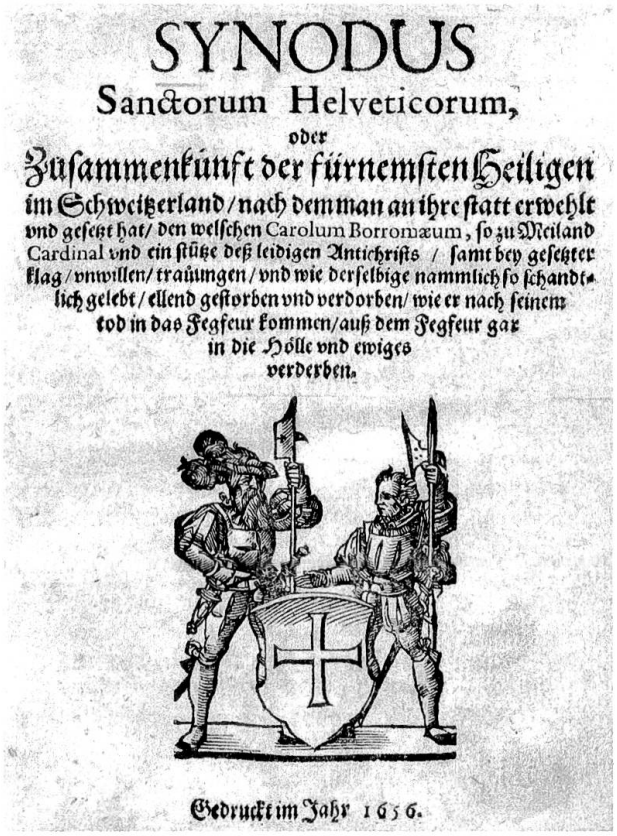

SYNODUS
Sanctorum Helveticorum,
oder
Zusammenkünft der fürnemsten Heiligen
im Schweitzerland / nach dem man an ihre statt erwehlt
vnd gesetzt hat / den welschen Carolum Borromæum, so zu Meiland
Cardinal vnd ein stütze deß leidigen Antichrists / samt bey gesetzter
klag / vnwillen / traüungen / vnd wie derselbige nammlich so schandt-
lich gelebt / ellend gestorben vnd verdorben / wie er nach seinem
tod in das Fegfeur kommen / auß dem Fegfeur gar
in die Hölle vnd ewiges
verderben.
Gedruckt im Jahr 1656.

Abb. 33: Johann Georg Müller: Synodus Sanctorum Helveticorum, 1656: Die Schrift richtet sich gegen Kardinal Karl Borromäus, der für die katholischen Orte der Eidgenossenschaft eine wichtige Rolle spielte (Titelseite).

120 ZÜRCHER 1656, Bl. 388r.

121 ZÜRCHER 1656, Bl. 388r.

122 [MÜLLER] 1656.

123 Hinweis Barth 1914: I,2158. Von Erhard Dürsteler wird dem gleichen Verfasser auch das Antwortlied auf die *Rappeschwylische Buhlschafft (EJn reine Magd...)* mit dem Titel *Gegenhallendes Antwort-Lied (Du Lügenmaul...)* zugeschrieben: E 31, Bl. 178: *Dieses Paßquill, ward von Herren Johann Geörg Müller, Pfarrer und Decano zu Tallwyl beantwortet durch folgendes Gegen-hallendes Antwort-Lied.*

124 Borromäus, Karl (Borromeo, Carolo) (1538–1584): Borromäus wurde 1563 zum Bischof geweiht. 1566 wurde er Erzbischof von Mailand. In seinen Bemühungen um die Umsetzung der Beschlüsse des Tridentinums warf er ein besonderes Augenmerk auf die katholischen Orte der Eidgenossenschaft, wo er ab 1586 eine ständige Nuntiatur einrichtete (Crivelli, Borromäus Karl (Nr. 1), in: e-HLS, Version vom 25.06.2012).

darauf ab, die katholische Gegenpartei der Lächerlichkeit preiszugeben. Dass als *dramatis personae* die Heiligen ebenso wie Gott und Maria als hölzerne Bildnisse auftreten, knüpft an der reformatorischen Ablehnung bildlicher Darstellungen an. Dabei wird nicht nur die Heiligenverehrung in Frage gestellt, sondern Gott selbst wird der Verfügbarkeit der katholischen Seite entzogen, da er hier gleichsam die Gestalt eines Götzen annimmt. Dass nun den hier auftretenden Heiligen die Kritik an Karl Borromäus in den Mund gelegt wurde, musste für katholische Ohren in doppelter Weise schmachvoll klingen. Die Darstellung des Borromäus orientiert sich weniger an einer direkten Infragestellung des nach ihm benannten Bundes als vielmehr an immer wieder auftretenden Stereotypien wie etwa seiner Diffamierung als Welscher, der Erwähnung seiner langen Nase und der Behauptung, er sei der Sexualität und dem Trunk ergeben gewesen. Von allen Sprechenden wird ihm eine antichristliche Haltung unterstellt und ein Platz im Fegefeuer und in der Hölle zugewiesen. Darin ist wiederum eine Kritik an seiner Wertschätzung in den katholischen Orten der Eidgenossenschaft wie auch die grundsätzliche reformatorische Infragestellung der Heiligsprechung zu erkennen.

Am Anfang des Textes treten die einzelnen *Bildnuße* in einer statischen Abfolge auf und erheben plädoyerartig ihre Anklage. Die längste Rede hält Fridolin von Glarus. Danach entspinnt sich gegen den Schluss des Textes ein eigentliches Gespräch zwischen Ida von Solothurn, der Heiligen Verena, der Mutter Gottes und Christus. Den Abschluss bilden zwei Vierzeiler. Im einen ergreift Borromäus selbst das Wort und beklagt sein Schicksal und seine ausweglose Lage. Im andern folgt *Des Richters vrtheil-spruch*:

JHr die gesamte schar / was ihr hie von mir bätten?
Nach dem ich bei mir denck / was für anligen hätten
Ihr Heilgen allzumal / so find ich diesen raht /
Daß er ins Teufels Hell / dort ewig sied und brat.[125]

Der ganze Text ist in dem für das barocke Drama üblichen Alexandriner mit fortlaufenden Paarreimen, dem sogenannten heroischen Alexandriner, verfasst.

Wenn in einem solchen Text im Jahr 1656 die helvetischen Heiligen als *dramatis personae* auftreten, muss zwingend der intertextuelle Bezug zur *Helvetia Sancta*[126] des Kartäusers Heinrich Murer[127] gesehen werden. Murers Hauptwerk, in dem er die Schweizer Heiligen darstellt, war 1648, also zehn Jahre nach dessen Tod, in einer kostbaren, mit zahlreichen Kupferstichen von Rudolf Meyer versehenen Ausgabe bei David Hautt in Luzern erschienen. Nach dieser literarischen Inthronisation der helvetischen Heiligen wird im *Synodus* gewissermassen deren Abdankung inszeniert. In beiden Werken trifft man auf die Märtyrer Urs[128], Mauritius[129] und Viktor, die der legendären Thebäischen Legion angehört haben sollen, auf die im Verenamünster in Bad Zurzach bestattete Heilige Verena, den Glarner Patron Fridolin, ferner auf Otmar, den Gründer und ersten Abt des Klosters St. Gallen, Idda von Toggenburg[130] und schliesslich auf den Schweizer Nationalheiligen Niklaus von Flüe.[131]

125 [MÜLLER] 1656, Bl. B4b.

126 MURER 1648.

127 Murer, Heinrich (1588–1638): Murer wurde in Baden geboren. Er trat bereits 1613 in die Kartause Ittingen bei Frauenfeld ein, wo er sich bis zu seinem Tod neben seiner Tätigkeit als Prokurator als Verfasser kirchenhistorischer Schriften betätigte.

128 Ursus (gest. um 303 in Solothurn) ist der Schutzpatron der Stadt Solothurn. Die St. Ursenkathedrale ist den Märtyrern Ursus und Viktor geweiht.

129 Moritz.

130 Dass sie im *Synodus* als *Ita von Solothurn* bezeichnet wird, muss wohl als Verschreiber interpretiert werden.

131 Nicht bei Murer zu finden sind: Leodegar von Autun, dem die 1633–1638 gebaute St. Leodegar Hofkirche, das Wahrzeichen Luzerns, geweiht ist; Martin von Tours, der Patron von Schwyz, nach dem die Kirche daselbst benannt ist; Nikolaus von Myra, der Stadtpatron von Fribourg; Hilarius von Poitier, der in Näfels verehrt wird.

Die thematische Verbindung zu den «Thurgauer Gesprächen» ist im «Goldenen bzw. Borromäischen Bund» zu sehen. Schon im ersten Kunkelstuben-Gespräch bezieht sich Jockel auf eine Textstelle aus diesem Vertrag,[132] um das Vorgehen der Schwyzer gegen die Protestanten von Arth als eine innerkatholische Angelegenheit darstellen zu können. Im zweiten Kunkelstuben-Gespräch bringt der evangelische Barthel den Borromäischen Bund zur Sprache und ortet gerade in dessen Erneuerung 1655 den Grund für die gegenwärtigen Spannungen und das Misstrauen zwischen den Konfessionsparteien.[133] Er lehnt grundsätzlich jede Art von konfessionellem Bündnis ab und klagt die katholischen Orte an, dass sie damit gegen den Zweiten Kappeler Landfrieden verstossen hätten.[134] Mit Blick auf die Zukunft der Eidgenossenschaft wird hier die Problematik argumentativ angegangen. In seinem *Synodus* dagegen greift der evangelische Pfarrer Johann Georg Müller auf mythisierende Strategien zurück, wie wir sie aus den Reformationsdialogen kennen. Auch wenn es sich formal um ein Gespräch handelt, fehlt jede dialogische Bereitschaft. Schon im Vorwort, in dem sich Müller an den Leser wendet, stellt er klar, dass er sich beflissen habe, *der Papisten rott Zu schreiben*.[135] Sie werden nicht zu Dialogpartnern, sondern es wird ihnen Rache angedroht, und Karl Borromäus wird der Hölle zugewiesen. Wie im Reformationsdialog ist auch hier die Vernichtung der Gegner letztlich die einzige Lösung.

5.3.7 Interlocutio familiaris de Pace Helvetica (1659)

In seiner Biografie über den Urner General und Politiker Sebastian Peregrin Zwyer[136] erwähnt Kaspar Constantin Amrein ein Gespräch mit dem Titel *Dialogos seu Interlocutio familiaris de Pace Helvetica*.[137] Am Anfang des Gesprächs treten fünf Vertreter der katholischen Innerschweizer Orte und ein Priester aus Bremgarten auf. Sie diskutieren den Dritten Landfrieden, der nach dem Ersten Villmergerkrieg geschlossen worden ist. Dieser Einstieg bildet dann den Anlass, um auf den sogenannten Zwyerhandel[138] zu sprechen zu kommen. Amrein gibt als Entstehungsjahr für den Dialog 1659 an, das Jahr, in dem die Auseinandersetzungen um Zwyer ihren Höhepunkt erreicht hatten. Ein Verfasser scheint ihm nicht bekannt gewesen zu sein. Sowohl Einsiedeln als Aufbewahrungsort des ursprünglichen Manuskripts der *Interlocutio* wie auch die Kritik an der antiklerikalen Haltung Zwyers könnten auf einen Einsiedler Geistlichen als Autor hinweisen.

Als sich 1961 der Todestag Zwyers zum 300. Mal jährte, veröffentlichte Willy Keller eine stark gekürzte Fassung des Gesprächs unter dem Titel *Interlocutio familiaris de Pace Helvetica, ubi et Icon Zwiery introducitur das ist Landtlich Gesprech über den gemachten Frieden zwüschen Zürich und den Catholischen Fünf Orthen, warin die Gestalt und Beschaf-*

132 TG1 Z. 45 ff.
133 TG2 Z. 33 ff.
134 TG2 Z. 56 ff.
135 [MÜLLER] 1656, Bl. A1b.
136 Zwyer von Evibach, Sebastian Peregrin (1597–1661): Nach seiner Solddienstkarriere im Dreissigjährigen Krieg, die er als Feldmarschall-Leutnant 1642 abschloss, war Zwyer 1644–58 Tagsatzungsgesandter, einige Jahre Landammann und 1648 Landeshauptmann von Uri. «Z. war gebildet, weltmännisch und standesbewusst. Er bewegte sich mühelos auf demokratischem wie aristokratischem, lokalem wie internationalem Parkett. Als barocke Persönlichkeit mit militärischem, diplomatischem und politischem Weitblick konnte er streng katholisch, aber doch tolerant gegenüber Protestanten sein, sich als Patriot bezeichnen und gleichzeitig als Agent einer fremden Macht wirken» (Zurfluh, Zwyer von Evibach Sebastian Peregrin (Nr. 1), in: e-HLS, Version vom 03.03.2014).
137 «Dialogos seu Interlocutio familiaris de pace Helvetica etc. Manuscript in 64 Bl. gross Quart im Stiftsarchiv Einsiedeln» (Amrein 1880, Beilagen XVIII, Anm. 237).
138 Vgl. Glossar: Zwyerhandel.

Abb. 34: Dialogos seu Interlocutio familiaris, 1659: Das Gespräch richtet sich gegen den Urner General und Politiker Sebastian Peregrin Zwyer (Titelkupfer und Titelseite der in der Stiftsbibliothek Einsiedeln wieder aufgefundenen Handschrift).

fenheit Herrn Zweyers mitlauft und eingeführt wird.[139] Die dieser Ausgabe zugrunde liegende Handschrift findet sich im Staatsarchiv Schwyz. Keller griff darauf zurück, weil das angeblich im Stiftsarchiv Einsiedeln überlieferte vollständige Manuskript 1960 nicht mehr auffindbar war.[140] Diese seit mehr als fünfzig Jahren verschollene Handschrift konnte ich bei meinen Recherchen in der Stiftsbibliothek Einsiedeln dingfest machen. Sie wurde offensichtlich so lange nicht gefunden, weil sie nicht, wie stets angenommen, in den Zwyeriana-Mappen des Stiftsarchivs Einsiedeln enthalten war, sondern in einem Quartband aus dem 18. Jahrhundert in die Stiftsbibliothek integriert worden ist. Das Manuskript trägt den Titel: *ΔΙΑΛΟΓΟΣ seu. Interlocutio familiaris, de pace Heluetica. ubi Icon Zwyeri introducitur quibus tractatus in ipsius causa sequuntur et manifestantur. Das ist. Landtlich gespräch vber den gemachten friden zwüschet Zürich, vnd den 5 alten catholischen orten.*[141] Diese ursprüngliche Fassung ist tatsächlich wesentlich umfangreicher als die von Keller edierte und lässt als Gesprächspartner auch Sebastian Zwyer zu Wort kommen. Ferner sind in den Dialog historische Dokumente eingefügt, wie etwa der Friedensschluss (Dritter Landfriede), ein Auszug aus dem Verhör Zwyers und Kopien aus sechs Briefen.

Offensichtlich gelangte das Gespräch nicht zum Druck, ist aber in handschriftlicher Form verbreitet worden. Jedenfalls muss es auch Hans Georg Rothenfluh, einem der Chronisten der Rapperswiler Belagerung, vorgelegen haben, der eine gekürzte Fassung in sein handschriftliches Diarium aufgenommen hat.[142] Bei ihm sind wir auch auf eine Abschrift des Bantli-Gesprächs gestossen.[143]

Ein Vergleich der *Interlocutio* mit den Thurgauer Gesprächen lohnt sich in mancherlei Hinsicht:

Wie die Kunkelstuben-Gespräche wird die *Interlocutio familiaris* als vertrauliches Gespräch eingeführt. Und ebenso wie dort[144] bekommt auch hier die Vertraulichkeit im Text die Bedeutung des Geheimen, wenn der Urner Vertreter Wilhelmus vor den Spitzeln Zwyers warnt: *Aber es darf einer nichts sagen, es seind ein gantzer Haufen der Ufloseren, die tragen ihm alles zue.*[145]

Das Gespräch zwischen den fünf Vertretern der katholischen Stände beginnt damit, dass sie den eben geschlossenen Dritten Landfrieden kritisch hinterfragen. Sie erwecken den Eindruck, dass er von den katholischen Orten contre coeur geschlossen worden sei, obschon er im Wesentlichen den für die evangelischen Stände unvorteilhaften Status quo ante festschrieb. Die Argumentation gegen diesen Friedensschluss ist allerdings weniger eine politische, als vielmehr eine religiöse. So bemängelt der Schwyzer Vertreter Martinus:

---

139 Keller 1961, S. 9–30.

140 Keller schreibt dazu: «Leider ist nun heute das Stück I (Akten Zwyer. «Dialogos...» Manuskript in 64 Bl. Gross-Quart) nicht mehr aufzufinden. Trotz den freundlichen Bemühungen des H. H. Stiftsarchivars Pater Rudolf Henggeler OSB, und trotz eigener Durchsicht aller rund 15 Mappen Zwyeriana im Stiftsarchiv kam das Stück nicht zum Vorschein» (Keller 1961, S. 5). Kenntnisse von diesem Dialog hatte Keller von Amrein 1880.

141 DIALOGOS [1659]. Im Band ist auf der ersten Seite der folgende Hinweis angebracht: *Dieß buch kam von Carl Antoni Haller zu Schwitz, – an mich anno 1789. [andere Hs.:] d. h. an P. Conrad Tanner.* Eine ausführliche Untersuchung des Gesprächs kann im Zusammenhang mit dieser Arbeit nicht geleistet werden und müsste mit einer Edition des Werks verbunden werden, welche diesen umfangreichen Text mit den beiden gekürzten Fassungen im Staatsarchiv Schwyz und im Stadtarchiv Rapperswil zu vergleichen hätte.

142 Rapperswil Stadtarchiv: O 12 (S. 159–214).

143 TG6 a2.

144 TG1 Z. 90.

145 Keller 1961, S. 29.

Erstlich ist der uralt Ehrentitel ausgelassen, catholisch, den die Zürcher sich geweigeret uns zu geben, ohnangesehen sye im Landfrieden bekennen, dass wir den wahren, ungezweifleten christlichen Glauben haben.[146]

Das zweite Bechtelistag-Gespräch, das ebenfalls nach dem Friedensschluss verfasst worden ist, widmet einen längeren Dialogteil der Frage nach dem rechten Glauben.[147] Darin beruft sich Jockel auf den Zweiten Landfrieden, in dem die Zürcher zugestimmt hätten, dass der Glaube der Innerschweizer eben *Der Rechte / der Wahre / der vnzweiffliche Christliche Globen*[148] sei. Martinus macht zwar auch den Rückgriff auf den Zweiten Landfrieden, beklagt dann aber, dass im Dritten Landfrieden eben dieses Zugeständnis den Zürchern nicht mehr abgerungen werden konnte.

Ebenfalls in beiden Gesprächen kommt das Schmähverbot zur Sprache. Während es im zweiten Bechtelistag-Gespräch positiv und auf Gegenseitigkeit beruhend gewertet wird[149], sieht in der *Interlocutio* der Zuger Vertreter Oswaldus eine Gefahr darin, dass nun auch die Geistlichen diesem Verbot unterstehen: *der sagte vom Schmützen und Schmechen, dass es mäniglichen solle verbotten sein und sollen die Uebertretterig, was Stands Namens die seyen, abgestraft werden. Werden also auch die Geistlichen harin vermeinen.*[150]

Die *Interlocutio* bezieht sich in ihrem Einleitungsteil also eindeutig auf die konfessionellen Streitpunkte, die auch nach Unterzeichnung des Friedensvertrags noch Gegenstand weiterer Verhandlungen waren.[151]

Dass sich der Schwyzer Martinus zudem über den milden Umgang mit den Untertanengebieten beklagt, ist in unserem Zusammenhang besonders interessant: *Zum andern ist die faul nachteilig Amnistia, darmit man uns die Handt bindt, dass wir mit der wolverdienten Straf gegen den meineidigen Thurgöweren nit verfahren dörfen.*[152]

Die Haltung der Thurgauer im Ersten Villmergerkrieg wird hier im Rückblick keineswegs als neutral interpretiert.

Nach dem Einleitungsteil schwenkt das Gespräch dann vollständig zur Zwyer-Thematik über. Da ist an Gemeinsamkeit mit den «Thurgauer Gesprächen» lediglich noch festzustellen, dass auch die *Interlocutio* sich explizit an die einfache Bevölkerung richtet: *ob der gemeine Mann, ja geist- und weltlich nit vilfaltige Ursach haben, ihn (Zwyer) für ein Verräter zuehalten.*[153]
Darin hat schon Keller in seiner Edition die Hauptintention der *Interlocutio* ausgemacht: «Der Dialog hatte offenbar den Zweck, die Fernstehenden, insbesondere den gemeinen Mann, über Zwyers Vorgehen und den zwyerischen Rechtsstreit in populärer Weise zu belehren.»[154]

Eine eigentliche Parallele zum Zwyer-Gespräch bilden die Zwyer-Lieder[155], die etwa gleichzeitig entstanden sein dürften. Im «Neuen Tellenlied» wird Zwyer beschuldigt, dass er Rapperswil gegen Zürich habe aufgeben wollen. Seine Politik war eine Politik der Diplomatie und damit dem Dialog verpflichtet. Er wird als *Alamodisch Mann*[156] bezeichnet, dem es lieber gewesen wäre, er hätte mit Zürich und Bern einen Frieden schliessen können, als dass der Glaube ver-

146 Keller 1961, S. 10.
147 TG4 Z. 80 ff.
148 TG4 Z. 80 f.
149 TG4 Z. 166–171.
150 Keller 1961, S. 11.
151 «Mehrere v. a. konfessionelle Streitpunkte wurden von einem Schiedsgericht nach Vertragsabschluss weiter behandelt, allerdings ohne zu einem Ergebnis zu kommen» (Bächtold, Landfriedensbünde. Der 3. Landfrieden von 1656, in: e-HLS, Version vom 21.05.2010).
152 Keller 1961, S. 10.
153 Keller 1961, S. 23.
154 Keller 1961, S. 5.
155 Vgl. «Online-Anhang».
156 ZL1 Z. 172.

teidigt worden wäre. Es werden ihm Machtgelüste unterstellt, und seine tolerante Haltung wird vom neuen Wilhelm Tell angeklagt:

Man tringt euch nachzugeben /
was immer möglich sey /
Leichtfertig lassen leben /
den Glauben z'stellen frey.[157]

Ruhe und Frieden widersprechen einer religiös intoleranten Haltung. Aus der Sicht der Sieger im Ersten Villmergerkrieg hat man mit dem Kampf gegen die Ungläubigen mehr gewonnen als mit einer falschen *Ruhw in vnsrem Land*[158]. Es ist für die Verfasser der Zwyer-Lieder noch zu früh für eine Haltung des Dialogs und für eine geeinte Eidgenossenschaft, denn beides würde den wahren Glauben in Gefahr bringen:

Mit vilem disputieren
wird auch die Warheit gfällt.[159]

Der Kampf gegen Sebastian Peregrin Zwyer, der sogenannte Zwyerhandel, wurde nicht nur als Rechtsstreit, sondern auch mit literarischen Mitteln geführt. Sowohl das Zwyer-Gespräch wie auch die Zwyer-Lieder stehen insgesamt unter einem anderen Vorzeichen als die «Thurgauer Gespräche». Die kriegerische Auseinandersetzung zwischen den evangelischen und den katholischen Ständen ist zwar beigelegt, die Trennlinie wurde jedoch von neuem gezogen. Unter dieser Perspektive gerät Zwyers diplomatisches und auf Konsens ausgerichtetes Handeln während des Ersten Villmergerkrieges unter Generalverdacht. Die von ihm angestrebte eidgenössische Einigkeit wird nicht als Wert erkannt, der Grenzen und Misstrauen überwinden könnte, sondern als eine Haltung, hinter der private Machtgelüste stehen und der den katholischen Glauben gefährdet. Blickt man von diesem Standpunkt der *Interlocutio* und der Zwyer-Lieder zurück auf die «Thurgauer Gespräche», gelangen deren differenzierende und dialogische Aspekte noch stärker zum Leuchten.

5.3.8 Freundliches Gespräch (1672)

Schon der Titel *Freündtliches Gespräch zwüschen Heyni Kilbymann [...] vnd Bartly Brodtmässer* trägt einen ironischen Ton. Die Nachnamen der beiden Gesprächspartner lassen einen aufhorchen. *Kilbymann* und *Brodtmässer* enthalten Konnotationen, die mit Sicherheit im Text ausgenützt werden. Auch in der Benennung des Themas *über die gegenwärtige hinnder / vnd Vordere läuff der Welt / vnd deß Lieben Vatterlandes*[160] schlägt die Ironie durch. Die Ende 1672 gedruckte Flugschrift umfasst lediglich vier Seiten. Wie in den Kunkelstuben- und Bechtelistag-Gesprächen begegnen wir auch hier wieder einem evangelischen Bartli, der allerdings im bernischen Aargau angesiedelt ist. Der Anfang des Gesprächs ist fast identisch mit demjenigen des Baschi-Uli-Gesprächs (TG 5): Bartli fragt seinen Dialogpartner, woher er komme. Der aus dem solothurnischen Schönenwert stammende Heini kommt eben aus Solothurn, wo er *Gelt enthlenen / vnnd einen Spieß chooffen / vnd in Chrieg zühen wöllen*[161]. Man habe ihm allerdings nicht dazu geraten.

Damit ist das Thema des Dialogs gesetzt: Es geht um den Solddienst der Eidgenossen. Frankreich versucht angesichts der Auseinandersetzungen mit dem deutschen Kaiser eidgenössische Truppen anzuwerben. Der Verfasser macht sich lustig über das Geld, das Frankreich den Eidgenossen in Aussicht stellt. Heini ist in diesem Gespräch der Naive, der sich von den Versprechungen einnehmen lässt. Damit bekommt er eine entfernte Verwandtschaft mit Madleni, der Wirtin im Bantli-Gespräch (TG 6). Bartli bringt den Glaubenskonflikt aufs Tapet. Er argumen-

157 ZL1 Z. 229–232.
158 ZL1 Z. 241.
159 ZL1 Z. 249 f.
160 FREUNDLICHES 1672, S. 1.
161 FREUNDLICHES 1672, S. 2.

Abb. 35: Freundliches Gespräch, 1672: Ein Dialog über den Solddienst der Eidgenossen (Titelseite).

Freündtliches Gespräch
zwüschen
Heyni Kilbymann von
Schonenwärct Solothurner:
vnd
Bartly Brodtmässer von
Arauw Berner-Gebiets/ zwayen Redlich-
en Vatterländischen Aydgnossen über die geacnwer-
tige hinnder/ vnd Vordere läuff der Welt/ vnd deß
lieben Vatterlandes.
Gedruckt zu Endt deß 1672ísten Jahrs.

tiert damit, dass er nicht gegen seine Glaubensbrüder, die Holländer, zu Feld ziehen wolle. Das wäre Heini egal, denn *sie haben zwar mir nie nüd böses gethon/aber es sollen hochfärtige Lüth syn vnd bessere Käß machen wollen/weder der eüsser ist*[162]. Gegen die Deutschen allerdings will er nicht kriegen. Da finden sich die beiden Gesprächspartner, und damit nimmt der Dialog eine deutlich antifranzösische Wendung, denn auch Heini stimmt in die Befürchtung mit ein, dass die Franzosen nach einem Sieg über Deutschland auch die Eidgenossenschaft nicht verschonen würden. Bartli sieht die Lösung darin, den Franzosen keine eidgenössischen Söldner mehr zukommen zu lassen: *dann es wurd den Franzosen wol lehren friden machen/wann er kein Aydgnossisch Chriegs-Volck mehr in sin Land zu führen hat*[163]. So mündet das Gespräch in gegenseitige, an die Namen der beiden Dialogpartner anknüpfende und gegen Frankreich gerichtete Aufforderungen: Bartli warnt Heyni Kylbimann, er solle *die Franzosen nit uff die Kilby choon*[164] lassen, während Heini repliziert, Bartly Brodtmässer solle sich *mit dem Französischen Brodt-Mässer auch nit schinden*[165] lassen.

Wir haben es in diesem äusserst kurzen Dialog mit einem späten Nachfahren der «Thurgauer Gespräche» zu tun. Diesmal besteht die Gefahr, in einen Krieg ausserhalb der Grenzen der Eidgenossenschaft hineingezogen zu werden. Allerdings wird hier der naive katholische Gesprächspartner nicht durch eine überzeugende Argumentation auf Bartlis Seite gezogen. Er wechselt die Seite so schnell, dass in der zweiten Hälfte des Dialogs beide gegen eine Unterstützung Frankreichs durch eidgenössische Söldnertruppen Position beziehen.

5.3.9 Der Züri Heire (1676)

Das politische Umfeld des *Züri Heire*[166] bildet der Holländische Krieg. Es handelt sich dabei um einen gesamteuropäischen militärischen Konflikt, der 1672 durch den Angriff Ludwigs XIV. mit seinen Verbündeten auf die Niederlande ausgelöst wurde. Auf die Seite der Niederländer stellten sich Spanien und das Heilige Römische Reich. Die Eidgenossen fühlten sich bedroht, was 1674 zur ersten grundsätzlichen Neutralitätserklärung führte. Eine Folge des Krieges war die Annektierung der Freigrafschaft und des Elsass durch Frankreich.

162 FREUNDLICHES 1672, S. 2.
163 FREUNDLICHES 1672, S. 3.
164 FREUNDLICHES 1672, S. 4.
165 FREUNDLICHES 1672, S. 4.
166 ZÜRI 1676.

Abb. 36: Der Züri Heire, 1676: Dieser Dialog gegen den Solddienst benutzte das Bantli-Gespräch als Vorlage (Titelseite).

Der Züri Heire/
Das ist:
Ein neuwes Gwäsch vom jetzigen Krieg.
Allen Eisegüggeren / Witzbüttlen und Wunderkatzen zlieb in Truck gsalzen.
Getrukt under der Preß auf das zukönftig Jahr.
1676

Das Gespräch zwischen Heire und Joggli hatte die primäre Funktion, die Eidgenossen davon abzuhalten, für eine der kriegführenden Parteien Solddienst zu leisten. Die fiktive Dialogsituation ist so gestaltet, dass Joggli eben vom Krieg in Strassburg zurückgekehrt ist und nun von Heire über seine Erfahrungen kritisch befragt wird. Dabei stellt sich heraus, dass sich der Solddienst für ihn nicht gelohnt hat. Der Kriegsverlauf wird im Rückblick aufgerollt, allerdings nicht aus der Führerperspektive, sondern aus der Sicht eines Teilnehmers.

Sowohl die Rollen der Protagonisten – Heire als der Fragende, Joggli als der Antwortende – als auch die retrospektive Darstellung des Krieges von unten rückt den Dialog in die Nähe des Bantli-Gesprächs (TG6). Dort ist es der Rückblick der Kriegerwitwe Madleni auf den Rapperswiler Krieg, der durch den Oberthurgauer Landrichter mit seinen Fragen gesteuert wird. Ein Vergleich der beiden mundartlich geprägten Texte zeigt, dass der *Züri Heire* formal und bis in den Wortlaut hinein am Bantli-Gespräch anknüpft, so dass dieses geradezu als Vorlage bezeichnet werden kann. In beiden Gesprächen wirkt der Befragende dem Befragten und Auskunftgeber überlegen. Der Oberthurgauer Landrichter im Bantli-Gespräch bleibt sehr konsequent in der Rolle des Fragestellers. Bei Heire dagegen handelt es sich nur bei der Hälfte der Redeeinsätze wirklich um Fragen. Die anderen Einsätze haben zustimmenden[167], kommentierenden[168], ergänzenden[169], antithetischen[170], verstärkenden[171] und Zustimmung heischenden[172] Charakter.

Der humoristische Unterhaltungswert des Dialogs beruht wie im Bantli-Gespräch zum einen auf der Naivität des Informanten. Dort ist es Madleni, die vom Kriegshandwerk nichts versteht, hier Joggli, der aus der Perspektive des einfältigen Söldners berichtet. Zum andern sind es in beiden Dialogen Sprachwitz und sprachliche Derbheit, welche den humoristischen Charakter des Textes unterstreichen. Beliebt sind beispielsweise Wortspiele mit *füdli* und *tüfel*, womit typische fäkale und religiöse Tabus gebrochen werden. Eine Sprechgewohnheit der Madleni wurde offensichtlich als so humorvoll empfunden, dass sie der Verfasser des *Züri Heire* übernommen

167 Bsp. ZÜRI 1676, S. 6 *Mir weris au asen.*

168 Bsp. ZÜRI 1676, S. 4 *der Köng het eben vil Stett ygno in Holland.*

169 Bsp. ZÜRI 1676, S. 3 *Es sindgwüß Gravaten und Oestereicher drunder gsy.*

170 Bsp. ZÜRI 1676, S. 3 *i wett weder hunger nah frost glitten ha.*

171 Bsp. ZÜRI 1676, S 5 *Vervierthеilen sött mä si.*

172 Bsp. ZÜRI 1676, S. 5 *Gelt nu Joggli/wänn der Köng der Krieg nüt agfangen hett/äs gieng besser weders gaht.*

und bis zum Überdruss eingesetzt hat, und zwar die Nachdoppelung wie zum Beispiel *äs hät er dä* oder *äs ist er dä*. [173] Im Bantli-Gespräch ist es noch ein Charakteristikum der Redeweise von Madleni; im *Züri Heire* aber wird es von beiden Sprechern gleichermassen benutzt.[174] Auch andere Redewendungen wurden aus dem Bantli-Gespräch übernommen, so zum Beispiel *Ja fryli fryli*[175] oder *Egoppel/Egoppel*[176]. Insgesamt kommt allerdings der *Züri Heire* niemals an die Witzigkeit, Frechheit und an den Unterhaltungswert seiner Vorlage heran, so dass es nicht verwunderlich ist, dass er keine weiteren Auflagen erlebte und nur in einem einzigen Exemplar erhalten geblieben ist.

5.3.10 Colloquium Helveticum (1689)

Nachdem der französische König Louis XIV. im Rahmen seiner sogenannten Reunionspolitik Teile Südwestdeutschlands unterworfen hatte, provozierte er 1688 den Pfälzischen Erbfolgekrieg, auch Neunjähriger Krieg genannt (1688–1697), um vom deutschen Kaiser die Anerkennung dieser Erwerbungen zu erlangen. Einmal mehr stellte sich für die Eidgenossenschaft die Frage, ob sie sich auf eine Seite der Konfliktparteien schlagen sollte. In diesem Kontext ist das *Colloquium Helveticum* von 1689 angesiedelt.

Vier Herren ziehen es in einem Wirtshaus vor, miteinander zu diskutieren, als sich dem kalt-regnerischen Mai-Wetter im Freien auszusetzen. Cleandrus lenkt als Erster das Interesse auf sich, da er eben vom sogenannten Moreazug[177] zurückgekehrt ist. Er gehört zu den wenigen Schweizern, die den Kampf gegen die Türken in Griechenland überlebt haben, und bekennt, *daß mich GOtt als durch ein rechtes Miracul erhalten habe*[178]. So kommt das Gespräch auf die Frage, *ob der Söldner bedenken müsse, ob und wo er sich in Kriegs dienste einlassen soll/daß er weder wider GOtt und die gerechte Sache/oder wider*

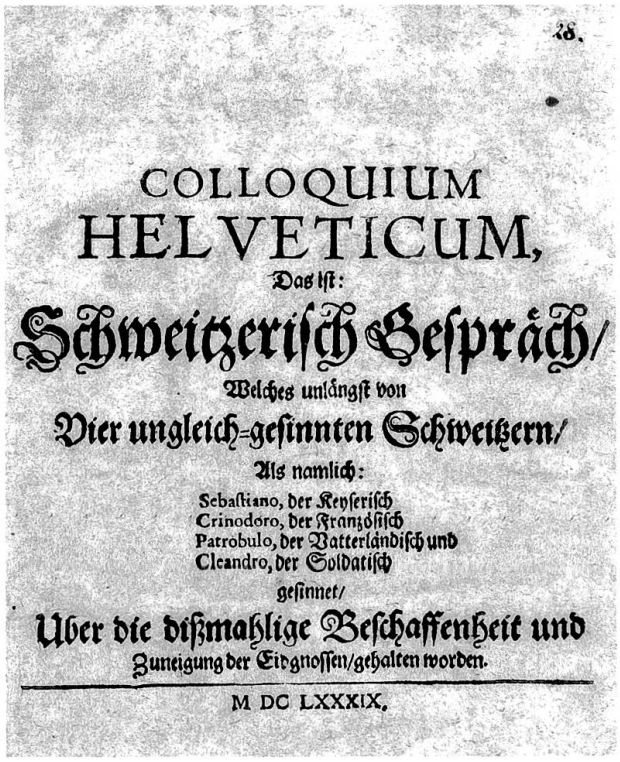

COLLOQUIUM
HELVETICUM,
Das ist:
Schweitzerisch Gespräch/
Welches unlängst von
Vier ungleich-gesinnten Schweitzern/
Als namlich:
Sebastiano, der Keyserisch
Crinodoro, der Französisch
Patrobulo, der Vatterländisch und
Cleandro, der Soldatisch
gesinnet/
Uber die dißmahlige Beschaffenheit und
Zuneigung der Eidgnossen/gehalten worden.
M DC LXXXIX.

Abb. 37: Colloquium Helveticum, 1689: Ein politisches Wirtshausgespräch, in dem es um die Bündnispolitik der Eidgenossenschaft geht (Titelbild).

173 Im Bantli-Gespräch taucht die Redeweise an sechs, in späteren Druckfassungen an acht Stellen auf, während sie der *Züri Heire* 27 x verwendet.

174 Walter Haas weist auf die Ähnlichkeit dieser stereotypen Formeln mit den englischen tag-questions hin (Haas 2004, S. 151). Seine Frage nach der Funktion ist wohl weitgehend beantwortet, wenn man ihren Ursprung im Bantli-Gespräch als Sprech-Charakteristikum der Madleni feststellt.

175 ZÜRI 1676, S. 3, S. 11.

176 ZÜRI 1676, S. 9, S. 13.

177 «1688 zog ein aus Innerschweizern, Solothurnern und St. Gallern bestehendes Regiment im Dienste Venedigs in den sog. Heiligen Krieg gegen die Türken. Der päpstliche Nuntius propagierte den Feldzug als Schritt zur Befreiung des Hl. Grabes in Jerusalem. Luzern lehnte ihn als Zug in den sicheren Untergang ab.» Die Söldnertruppe stiess auf dem Peloponnes (Morea) zum venetianischen Heer. Im Kampf um die Stadt Negroponte (heute Chalkis) und infolge von Krankheiten starb fast die ganze Truppe (Ruckstuhl, Moreazug, in: e-HLS, Version vom 09.01.2009).

178 COLLOQUIUM 1689, S. 4.

das Vatterland und sein Gewissen thue[179]. Damit ist der Gesprächshorizont abgesteckt, denn im weiteren Verlauf des Dialogs geht es um die Bündnispolitik der Eidgenossen. Sebastianus vertritt eine pro-kaiserliche, Crinodorus dagegen eine pro-französische Position, während Patrolobus für *den dritten Weg*[180], nämlich die Neutralität plädiert. Im Hintergrund spielt natürlich der konfessionelle Konflikt eine massgebliche Rolle, denn die katholischen Orte unterstützen Frankreich, die evangelischen den Kaiser. Zu leiden unter dem Konflikt haben beide Seiten, da die Nahrungslieferungen aus dem süddeutschen Raum infolge der verheerenden Zerstörungen durch die Franzosen ausbleiben.

In der Argumentation wird immer mal wieder auf die Badener Tagsatzungsbeschlüsse Bezug genommen, die aber nicht im Einzelnen zitiert werden. Gegenseitig unterstellen sich die Parteien Bestechlichkeit, welche die fremden Potentaten ausnutzen, um schweizerische Söldner zu erhalten: *wann der König aus Franckreich seine schimmernde Louys d'or in das Helvetische Feld ausstreue/so könne er alsobald so viel Soldaten haben als er wolle.*[181] Den Höhepunkt erreicht die Argumentation durch die Bezugnahme auf zwei Schriften, die eben erschienen sind. Cleandrus sagt, dass ihm auf seiner Rückreise in Innsbruck die pro-kaiserliche Flugschrift «Eidgenössischer Aufwecker»[182] in die Hände gekommen sei. Crinodorus dagegen weist auf die bereits erschienene Gegenschrift, die sogenannte «Nativität»[183], hin.

Gute dreissig Jahre nach den «Thurgauer Gesprächen» ist das *Colloquium Helveticum* entstanden. Einzelne verwandtschaftliche Züge sind nicht zu übersehen: Auch hier ist das Gespräch in einem Wirthaus lokalisiert. In einer zwar neuen europapolitischen Situation geht es thematisch immer noch um die eidgenössische Bündnispolitik auf dem Hintergrund der inneren konfessionellen Gegensätze. Wie in den «Thurgauer Gesprächen» werden auch hier Beschlüsse der Tagsatzung in Baden reflektiert, auf die wie damals der französische Ambassador Einfluss genommen hat. Im Baschi-Uli-Gespräch (TG5) ist es Uli, der das erste Kunkelstuben-Gespräch aus Luzern mit- und in die Diskussion einbringt. In getreuer Parallele dazu bringt hier der Söldner Cleandrus den «Eidgenössischen Aufwecker» aus Innsbruck mit. Das alles deutet unverkennbar auf eine auch literarische Langzeitwirkung der «Thurgauer Gespräche» hin.

Interessant und ebenso wenig zu übersehen ist allerdings der grundlegend neue Ton in diesem Gespräch. Während in den «Thurgauer Gesprächen» jeweils sehr schnell die Position des anonymen Autors zu erkennen ist, verbirgt sich der Verfasser des *Colloquium Helveticum* hinter seinen Figuren. Das gelingt ihm schon deshalb besser, weil er vier Gesprächspartner mit unterschiedlichen Haltungen auftreten lässt. Dadurch entsteht eine grössere Differenziertheit. Der eloquente pro-französische Crinodorus kommt zwar am stärksten unter Beschuss. Dennoch zielt das Gespräch nicht darauf ab, dass einer seine Meinung ändern müsste. Das führt Patrobulus explizit aus:

---

179 COLLOQUIUM 1689, S. 5.

180 COLLOQUIUM 1689, S. 7.

181 COLLOQUIUM 1689, S. 23.

182 Grob, Johannes (1643–1697): verfasste 1689 die Flugschrift *Treu-gemeinter Eydgnösischer Aufwecker. Oder: Wahrhaffte Erzehlung und Betrachtung der Gefahr/mit welcher dißmahl die Eydgnossische Republic umgeben* unter dem Pseudonym Ernst Warnmund von Freyenthal. Darin wendet er sich gegen die französische Politik in der Schweiz und gegen das Söldnerwesen ([GROB] 1689).

183 Die Gegenschrift zum «Eidgenössischen Aufwecker» erschien 1689 unter dem Pseudonym Just Wahrmund von Römerfels (RÖMERFELS 1689). Diese Gegenschrift wurde im gleichen Jahr nochmals repliziert, und zwar unter dem Titel *Warhaffte Beantwortung/Für Ernst Warmunden von Freyenthal/und seinen Eydgnossischen Auffwecker/auff über ihne übel genandte wahre NATIVITET* (WAHRHAFTE 1689).

Jch halte nicht dafür / daß wir diese Händel unter uns schlichten werden / ich sehe wol daß ein jeder bey seiner meynung bleibet.[184]

Das Gespräch behält dadurch trotz der Ernsthaftigkeit der Themen eine gewisse spielerische Unverbindlichkeit. Man will sich auseinandersetzen, man will seine politischen Meinungen austauschen, jedoch ohne sich gegenseitig allzu stark auf die Füsse zu treten; die Freundschaft soll durch das Gespräch nicht gefährdet werden. So sagt Crinodorus:

Unsers Gesprächs halben wird verhoffentlich niemand in Ungelegenheit kommen: wir seyn gute Freunde zusammen / und längsten gewohnet einander alle Reden / wann sie gleich gesaltzen sind / mit dem Zucker der Vertraulichkeit zu überstreuen / und zu gut zu halten.[185]

Hier hat der Begriff der Vertraulichkeit eine Bedeutungsveränderung vollzogen. Meinte er in der unmittelbaren Kriegsnähe der «Thurgauer Gespräche» noch das Vertrauen in die Geheimhaltung des Gesprochenen, zielt er hier auf die Beziehungsebene der Gesprächspartner, die so tragfähig ist, dass man sich auf der Sachebene *gesaltzen* auseinandersetzen kann. Dramaturgisch wird diese Grundhaltung gestaltet, indem der Verfasser mit dem gemeinsamen Essen einen deutlichen Schlusspunkt hinter das ernsthafte Diskutieren setzt. Crinodorus droht demjenigen, der bei der Mahlzeit die Diskussion wieder aufgreifen sollte, eine Strafe an:

Jndessen rüffet uns der Wirt zu dem Nacht-Essen / welches wir mit einander in Frölichkeit genissen / und welcher von bis her geführter Materia etwas weiter disquriren würde / der soll für alle übrigen die Zeche bezahlen.[186]

Damit sind alle einverstanden und man wendet sich Cleandrus zu, der zur allgemeinen Unterhaltung von seinen Erlebnissen in Griechenland erzählen soll.

5.3.11 Die «Thurgauer Gespräche» als Wendepunkt

Auf dem zweiten archäologischen Rundgang durch die themenverwandten Dialoge des 17. Jahrhunderts muss uns auffallen, dass das «Eigenleuchten» der «Thurgauer Gespräche» nur bezüglich der Vorgänger, nicht aber bezüglich der Nachfahren sichtbar wird. Wir haben festgestellt, dass die «Thurgauer Gespräche» in dieser Hinsicht ihre Sonderstellung der offen gestalteten Dialogsituation verdanken, in der jeweils eine Problemlösung angestrebt wird. Dadurch wird klar, dass die Verantwortung für einen Frieden in der Hand der menschlichen Akteure liegt und dass das friedliche Zusammenleben je neu im religiös-politischen Diskurs ausgehandelt werden muss. Der Weg in die Zukunft wird als gemeineidgenössischer und konsensorientierter gesehen, der nur beschritten werden kann, wenn die eidgenössischen Bündnisse höher eingeschätzt werden als alle Sonderverträge. Diese grundsätzliche Ausrichtung ist ein wesentlicher Aspekt des «Eigenleuchtens» der «Thurgauer Gespräche», mit dem sie alle Vorgänger-Dialoge überstrahlen. Das gelingt ihnen dadurch, dass die Öffentlichkeit, in der sie geführt werden, eine «vertrauliche» in der Doppelbedeutung des Wortes ist: Die Gesprächspartner begegnen sich mit einem grundsätzlichen Vorschuss an Vertrauen und sie öffnen sich füreinander in der Zuversicht, dass das Gesprochene

184 COLLOQUIUM 1689, S. 22.
185 COLLOQUIUM 1689, S. 23.
186 COLLOQUIUM 1689, S. 24 (fälschlicherweise mit 23 bezeichnet).

im Vertrauen gesagt ist, also geheim bleiben wird. Eine weitere Voraussetzung ist darin zu sehen, dass die Gespräche in zweierlei Hinsicht verortet sind: Sie sind auf den Thurgau und damit auf eine realpolitische Lebenswelt bezogen und sie bleiben begrenzt auf konkrete Probleme einer verhandelbaren Diesseitigkeit.

All das ist in den Vorgänger-Dialogen nicht oder nur partiell zu finden. Sie stehen noch viel stärker in der Tradition des Reformationsdialogs, mit dem in dieser Radikalität erst die «Thurgauer Gespräche» brechen. Diese wenden sich damit ab von aller Verjenseitigung, Mythologisierung und von jeglicher religiösen Überhöhung der zur Debatte stehenden Probleme. Damit entgehen sie den Gefahren der gegenseitigen Schmähung der Dialogpartner und einer religiös motivierten Radikalisierung.

Richten wir den Blick auf die späteren themenverwandten Dialoge des Jahrhunderts, fällt auf, dass in jedem von ihnen der Einfluss der «Thurgauer Gespräche» unverkennbar ist. Sie haben einen Impuls gesetzt, der über Jahrzehnte hinweg ausstrahlt, was in nochmals anderer Weise ihr «Eigenleuchten» erkennbar macht.