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: 7: Die "Thurgauer Gespräche" und die interreligiöse Medialität

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

7 Die «Thurgauer Gespräche» und die interreligiöse Medialität

Wenn nun die «Thurgauer Gespräche» unter dem Aspekt der interreligiösen Medialität betrachtet werden und wenn damit eine Verbindung zwischen ihnen und dem «interreligiösen Dialog» als einer drängenden Thematik der Gegenwart hergestellt wird, ist noch einmal auf den archäologischen Ansatz dieser Arbeit zu verweisen. Insbesondere muss festgehalten werden, inwiefern er sich neben allen Gemeinsamkeiten vom historischen unterscheidet. Der historische Zugang sucht nach geschichtlichen Abläufen, will die Einzelphänomene in Entwicklungszusammenhänge einfügen, fragt nach dem Weg, der von der Vergangenheit zur Gegenwart führt. Der archäologische Ansatz ist ein punktueller Zugriff mit Bezug zur Gegenwart. Damit wird die teleologische Betrachtungsweise in Frage gestellt, was Siegfried Zielinski mit dem Begriff der An-Archäologie zu fassen versucht. Seine Medientheorie widerspricht grundsätzlich einem Fortschrittsdenken. Er vollzieht damit einen Bruch mit traditioneller Geschichtsschreibung und nimmt in Kauf, dass seine Art der «Geschichtsschreibung als schwärmerisch kritisiert wird».[1] Es handelt sich dabei nicht um eine «beschauliche Retrospektive»[2]: «Ganz im Gegenteil, wir werden dabei mit Situationen konfrontiert, in denen sich die Dinge und Verhältnisse noch nicht verfestigt hatten, in denen es Optionen für unterschiedlichste Entwicklungsrichtungen gab [...]. Und wir begegnen Personen, die eine experimentelle und risikofreudige Haltung auszeichnet.»[3] Bei dieser Art des archäologischen Vorgehens handelt es sich um Suchbewegungen, welche «in der abgelegten Vergangenheit dynamische Momente ausfindig machen, die kraftvoll in Heterogenität schwelgten und dadurch Spannungen zu den anderen, gegenwärtigen Augenblicken erzeugen, sie relativieren und entscheidungsfähiger machen können».[4] Mit einem solchen Zugang zu Vergangenem werden Kräfte der Einbildung und der Poesie aktiviert, die «nicht Altes, das schon immer Dagewesene, im Neuen suchen, sondern Neues, Überraschendes im Alten entdecken»[5]. Das letzte Kapitel dieser Arbeit orientiert sich an einer Forschungshaltung, wie sie Zielinski bezüglich der Mediengeschichte vertritt. Die «Thurgauer Gespräche» sollen nicht zu einem endlich gefundenen fehlenden Glied in einer Evolutionskette stilisiert werden. Vielmehr sollen sie in ihrer ganzen Heterogenität auf Möglichkeiten befragt werden, die unweigerlich in Spannung oder in Schwingung geraten mit dem gegenwärtigen Diskurs über die multireligiöse Gesellschaft und den «Clash of Civilizations»[6].

7.1 Spiel und Ernst

7.1.1 Ein neues Medium und eine neue Öffentlichkeit

Wenn als Medium zuerst und vorab einmal der materiale Träger der Botschaft verstanden wird, haben wir es bei den «Thurgauer Gesprächen» in dieser Hinsicht mit Drucken in Form von achtseitigen Flugschriften zu tun. Sie stehen damit in einer Tradition, die ihren Anfang in der Reformationszeit genommen hat.

Unter dem Titel «Beyssig sein ist nutz und not» fand 2010 auf der Wartburg eine Ausstellung über Flugschriften zur Lutherzeit statt. Diese Druck-Erzeugnisse wurden als «Zugpferde der Reformation»[7] bezeichnet. Sie spielten eine wichtige Rolle, in einer Zeit, die nicht nur durch unerbittliche geistige Auseinandersetzungen gekennzeichnet war, sondern die ebenso stark auf bewaffnete Konfrontationen

1 Zielinski 2002, S. 49.
2 Zielinski 2002, S. 21.
3 Zielisnki 2002, S. 21.
4 Zielinski 2002, S. 21 f.
5 Zielinski 2002, S. 12.
6 Huntington 1996.
7 Krauss 2010, S. 16.

hinführte. Die besondere Funktion der Flugschriften in diesem Kontext sieht Andreas Keller in seiner literaturwissenschaftlichen Darstellung der Frühen Neuzeit geradezu als eine kriegerische: «Die eigentliche Novität lag darin, dass Kriege nun auch publizistisch geführt wurden. [...] Flugblätter waren ein quasi militärisches Hilfsmittel, um das öffentliche Meinungsbild zu steuern.»[8] Dieser Tradition sind im weitesten Sinne auch die «Thurgauer Gespräche» zuzuordnen. Sie griffen in einen aktuellen religiös-politischen Konflikt ein und gingen eine enge Verbindung mit einer konkreten militärischen Auseinandersetzung, dem Ersten Villmergerkrieg, ein. Allerdings unterscheiden sie sich, wie bereits gezeigt werden konnte, fundamental von den Reformationsdialogen, da sie gerade nicht als Krieg mit anderen Mitteln bezeichnet werden können.

Doch bleiben wir noch bei den Flugschriften der Reformationszeit. Es sind drei Faktoren, welche das neue Medium auszeichnen: Erstens bedient es sich der aktuellen Drucktechnik mit beweglichen Lettern, die eine viel schnellere und grössere Produktion erlaubt. Die Meinungen über die Menge dieser Drucke gehen weit auseinander. So spricht Keller von 3000 Flugschriften, die in den ersten beiden Reformationsjahrzehnten den Markt überflutet hätten.[9] In der Ausstellung auf der Wartburg setzte man eine Schätzung für die ersten drei Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts bei 10 000 Ausgaben an, was sich auf mehrere Millionen Einzelexemplare belaufen dürfte.[10] Die Bezeichnung «Flugschrift» deutet zudem auf die Schnelligkeit der Verbreitung hin. Wenn auch Luthers Aussage, seine Thesen seien in 14 Tagen durch ganz Deutschland gelaufen,[11] kaum beim Wort genommen werden kann, so ist sie doch ein Ausdruck für das neue Verbreitungstempo. Unbestritten ist jedenfalls, dass wir es bei den Flugschriften seit der Reformationszeit mit einem Phänomen der Massenkommunikation zu tun haben.[12] Dazu tragen nicht nur die Vielzahl, die Auflagenstärke und das Verbreitungstempo bei. Mindestens ebenso wichtig ist der zweite Faktor, der die Flugschriften auszeichnet, nämlich ihre Volkssprachlichkeit. Damit ist nicht nur die Verständlichkeit in breiten Bevölkerungsschichten garantiert, sondern sie ermöglicht auch eine Volksnähe der Botschaft. Die «Thurgauer Gespräche» gehen diesbezüglich noch einen Schritt weiter und bedienen sich einer mundartlichen Annäherung an die Sprache der Adressaten. Ein drittes Merkmal der Flugschriften ist deren Anonymität. Damit tritt der Verfasser hinter die Botschaft zurück, die vermittelt werden will. Er spricht nicht als Einzelner, sondern er repräsentiert einen Teil der Gesellschaft, eine Meinung, die von vielen anderen mitgetragen wird und sich in Opposition zu einer antagonistischen Haltung befindet.

Dank dieser Merkmale ist die Flugschrift der Frühen Neuzeit in hohem Masse ein Medium, das dazu geeignet ist, hierarchische in heterarchische Ordnung von Kommunikation zu verwandeln und damit auch die hierarchische Gliederung der Gesellschaft zu unterlaufen.[13] «Mit den wie aus dem Nichts kommenden Flugschriften tauchten ein neuer Raum, eine neue Dimension des Informativen und Politischen empor.»[14] Dagegen führen die hierarchischen Kräfte einen zum Scheitern verurteilten Kampf, wie er zum

8 Keller 2008, S. 158 f.
9 Keller 2008, S. 139.
10 Krauss 2010, S. 16.
11 Krauss 2010, S. 37, mit Verweis auf: Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883 ff., Bd. 51, S. 540.
12 Köhler 1981, S. 17 ff.
13 Darin sieht Volker Depkat das Gemeinsame in den medien- und kommunikationstheoretischen Ansätzen von Jürgen Habermas und Niklas Luhmann (Depkat 2003, S. 42 f.).
14 Schneider 2014, S. 100. McLuhan weist darauf hin, dass es sich hier um grundsätzliche Interessenkonflikte handle, welche durch das Wesen des Buchdrucks geschaffen worden seien, «den Interessenkonflikt zwischen Produzenten und Konsumenten wie auch denjenigen zwischen Regierenden und Regierten» (McLuhan 2011/1962, S. 308).

Beispiel in der von Erzherzog Ferdinand von Österreich am 05.11.1528 eingesetzten Zensurbehörde oder im berühmten «Index Librorum Prohibitorum» zum Ausdruck kommt, den Papst Paul III. mit der Konstitution «Licet ab Initio» (21.07.1542) ins Leben rief.[15] Der Weg in eine neue Welt war geebnet.

Die Fiktion des ersten Kunkelstuben-Gesprächs setzt noch in der alten Welt der oralen Medialität ein: Jockel sucht seinen Nachbarn Barthel in dessen Gaststube auf, weil dort stets *frembd Lüth vnd Gastunge*[16] vorbeikommen und eben kürzlich ein Hausierer abgestiegen sei, von dem neue Nachrichten zu erwarten sind. Das Wort *Zittige*[17], das Jockel in diesem Zusammenhang verwendet, trägt noch die alte Bedeutung, wie sie sich vom mittelniederdeutschen Wort «tiden» (sich ereignen) ableitet. Erst später wird der Ausdruck auf die zuerst mündliche, dann schriftliche Nachricht über die Ereignisse transferiert. Um Neuigkeiten zu verbreiten, müssen Menschen als deren Träger bzw. Medien wirken – hier der Hausierer, der in der Gaststube Barthels eingekehrt ist, Jockels Frau, die diesem davon berichtet hat, und schliesslich Jockel und Barthel selbst, die sich im Gespräch als Vermittler wichtiger Informationen herausstellen. Was das Medium der Flugschrift, als welches das Gespräch daherkommt, bereits geleistet hat, ist im Dialog selbst noch nicht vollständig nachvollzogen. Die argumentative Überlegenheit Jockels gründet allerdings auf dem, was dem stärker im Oralen verhafteten Barthel abgeht, nämlich auf der Schriftlichkeit, die er als Waffe in der Argumentation einsetzt, indem er aus den eidgenössischen Verträgen zu zitieren weiss. In der Replik des Baschi-Uli-Gesprächs wird dieser Schritt in die neue mediale Zeit dann insofern konsequent durchgeführt, als nicht mehr mündliche Informationen den Gesprächsanlass bilden, sondern die als Requisit auftretende Flugschrift, nämlich der Druck des ersten Kunkelstuben-Gesprächs, den Uli aus Luzern mitgebracht hat. Damit wird deutlich, dass wir uns medial gesehen in einer Übergangszeit befinden: Die Vorherrschaft des Oralen wird von derjenigen des Skripturalen abgelöst, handschriftliche Medien weichen dem neuen Medium des Drucks. Gerade die Tatsache, dass in diese Drucke immer wieder verändernd, korrigierend und ergänzend eingegriffen wurde und dass neben ihnen auch Handschriften der «Thurgauer Gespräche» vorliegen, zeigt, dass nicht einfach von einem linearen Übergang vom handgeschriebenen zum gedruckten Wort am Ende des 15. Jahrhunderts ausgegangen werden kann, sondern dass in der Frühen Neuzeit eben bis ins 17. Jahrhundert hinein interessante «Dynamisierungs- und Pluralisierungsprozesse»[18] beobachtbar sind.

Wir befinden uns mit den «Thurgauer Gesprächen» also in einer Übergangszeit, in der sich ein neuer medialer Raum ausgestaltet, nämlich das, was im modernen Sinn als Öffentlichkeit bezeichnet werden kann,[19] oder um es mit McLuhan auszudrücken: Wir treten ein in die «Gutenberg-Galaxis»[20]. Sie ist gekennzeichnet durch «die Öffnung geschlossener Gesellschaften»[21], dadurch, dass sich «dem Individuum die Freiheit der inneren Abweichung»[22] eröffnet, sich aber auch eine «Fragmentierung der menschlichen Psyche durch die Buchdruckkultur»[23] anbahnte. Gerade diese Aspekte waren es, die in der Interpretation unserer Dialoge sichtbar gemacht werden konnten.

---

15 Manfred Schneider bezeichnet diesen «Index der verbotenen Bücher» als das «grösste Denkmal aller fruchtlosen Anstrengungen, die Gläubigen vor falschen, häretischen, übersetzten Büchern, vor törichten Deutungen, wahren Erkenntnissen zu schützen» (Schneider 2014, S. 45).

16 TG1 Z. 6.

17 TG1 Z. 6, TG2 Z. 5.

18 Kiening 2007, S. 303 f.

19 «Die Öffentlichkeit war der neue Raum» (Schneider 2014, S. 53).

20 McLuhan 2011/1962.

21 McLuhan 2011/1962, S. 11.

22 McLuhan 2011/1962, S. 26; vgl. S. 206 f.: «Der Buchdruck ist die Technik des Individualismus».

23 McLuhan 2011/1962/, S. 43.

7.1.2 Die «Politik des Aussageaktes»

Die Übergangszeit auf dem Weg zur «Gutenberg-Galaxis» brachte Umwälzungen mit sich, die erst aus heutiger Sicht in ihrem ganzen Ausmass abgeschätzt werden können, und mit ihnen einher gingen entsprechende Verunsicherungen. Rhetorik in der Frühen Neuzeit kann verstanden werden als eine Reaktion auf eben diese für eine Übergangszeit typischen Unsicherheiten.

Die Welt, auf die im Sprechen unzweideutig verwiesen werden möchte, existiert so nicht mehr. Weder auf eine religiöse Wahrheit noch auf ein sozialpolitisches Gefüge lässt sich referenziell verweisen, ohne dass in einer solchen Art des Sprechens Risse und Brüche sich auftäten. In der Reformationszeit entstand daraus ein starker Dualismus, in dem die je eigene Wahrheit durch die Abwertung und Bekämpfung der antagonistischen Wirklichkeitssicht ausgebaut und gestärkt wurde. So waren die reformatorischen Flugblätter Teile einer neuen Wirklichkeit, die sie in ihrer kontradiktorischen Dialogizität abbildeten. In der Mitte des 17. Jahrhunderts sind diese Antagonismen, in deren Dienst die Flugschriften der Reformationszeit noch gestanden haben, nicht mehr wie damals in der Lage, den neuen Raum der Öffentlichkeit auszufüllen. So kommen die «Thurgauer Gespräche» zwar noch in der Druck- und Verbreitungsform des bekannten Mediums Flugschrift daher, doch ist es nicht mehr denkbar, dass sie als Pamphlete oder als Dialoge, wie sie die Reformationszeit geprägt hatte, neue Impulse hätten setzen können. Die Schwarzweiss-Zeichnung würde der Komplexität der Situation in keiner Weise mehr gerecht. Neben die Argumentation, die starke referenzielle Bezüge zu geschichtlichen Ereignissen und zu schriftlich fixierten Bündnisverträgen herstellt, tritt in den «Thurgauer Gesprächen» eine weitere mediale Funktion, mit der ein neuer sprachlicher Raum eröffnet wird. Das Was, das im referenziellen Bezug zur Sprache kommt, ist eingebettet in das Wie des Dialogischen in einem neuen Sinn, nämlich so, dass das Ganze des Textes einen performativen Charakter bekommt: In und mit dem Gespräch wird nicht mehr nur auf die Wirklichkeit verwiesen, vielmehr wird der Dialog selbst zu einem Sprechakt, der die Wirklichkeit, auf die er sich bezieht, in einem neuen Licht zeigt und damit verändert.

Was damit gemeint ist, kann uns Certeaus Begriff von der Politik des Aussageaktes verdeutlichen. In seinem Spätwerk «Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert» untersucht Michel de Certeau im dritten Teil «Die Szenerie des mystischen Aussageaktes»[24]. Dabei geht es ihm darum, das Dialogische des mystischen Sprechens aufzuzeigen. Er sieht darin die Reaktion auf eine «soziopolitische Unsicherheit», die mit einem «Verfall des Referenzrahmens»[25] verbunden ist. «Man braucht Konventionen, die Orte umreissen, an denen eine Kommunikation wiederhergestellt werden kann.»[26] Diese Konventionen schafft sich mystisches Sprechen selbst und tritt damit «in eine *Politik des Aussageaktes* ein»[27]. Certeau weist darauf hin, dass eine solche Politik «in Kontinuität mit den Zielen, die sich die Theoretiker der Rhetorik setzten»[28], stehe. Es gehe eben darum, «*neue Plätze der Kommunikation* zu schaffen, da wo das System zerfällt, das die Beziehung durch ein hierarchisch geordnetes kosmologisches Netzwerk garantierte, in dem ontologische Positionen mit stabilen Bündnissen verbunden waren».[29] Damit wird das möglich, was wir auch in den «Thurgauer Gesprächen» beobachten können: An die Stelle einer Logik der Wahrheit, die der denominativen Funktion der Sprache inhärent

24 Certeau 2010/1982, S. 257 ff.
25 Certeau 2010/1982, S. 251.
26 Certeau 2010/1982, S. 268.
27 Certeau 2010/1982, S. 269.
28 Certeau 2010/1982, S. 269.
29 Certeau 2010/1982, S. 269.

ist, tritt das Knüpfen beziehungsweise Verändern sozialer Kontakte, wie sie bei Jockel und Barthel, bei Baschi und Uli und bei Madleni und dem Oberthurgauer Landrichter gestaltet werden. Es wird ein sprachlicher Raum geschaffen, der das möglich macht, und dem Dialog wird ein paradigmatischer Charakter verliehen, wie er bei den Kunkelstuben-Gesprächen auch im Verständnis des Textes als Emblem aufleuchtet. Damit ist ein Medium definiert, das in höchstem Mass der Situation in der Mitte des 17. Jahrhunderts adäquat ist, einer Situation des Übergangs und der Suche nach neuen Lösungen.

7.1.3 Das mediale Spiel

Der Spielbegriff soll uns nun helfen, dieser Adäquatheit auf die Spur zu kommen. «Wo immer menschliche Interaktion stattfindet, wird ein Spiel ausgetragen.»[30] Mit dieser nahezu lapidaren Aussage beginnt Ken Binmore seine Einführung in die Spieltheorie. Er warnt dann allerdings davor, diese Theorie auf alles menschliche Handeln anwenden zu wollen, denn sie «funktioniert nur dann, wenn die Menschen ihre Spiele *rational* spielen»[31]. Es ist auch nicht unsere Absicht, die «Thurgauer Gespräche» mit Hilfe spieltheoretischer Modelle zu untersuchen. Was wir aber von der Spieltheorie lernen können, ist die Tatsache, dass bei allen Spielen zwei Aspekte menschlichen Interagierens zu berücksichtigen sind, nämlich sowohl die Kooperation als auch der Konflikt: «Kooperation und Konflikt sind zwei Seiten derselben Medaille. Man versteht keine von beiden richtig, wenn man nicht auch die andere berücksichtigt.»[32]

Wie kaum eine andere Textgattung ist der literarische Dialog ein Spiel. Diese Aussage rückt ihn in die Nähe des Dramas, von dem immer schon gesagt wurde, dass es Spiel sei, so dass die Wörter «Spiel» und «Drama» in dieser spezifischen Bedeutung zu Synonymen geworden sind. Oberflächlich betrachtet lässt ihn auch die Tatsache, dass wir es beim literarischen Dialog mit im Reden handelnden Personen zu tun haben, als eine Untergattung des Dramas erscheinen. Diese Nähe zum Drama ist jedoch nicht der Fokus, unter dem hier der literarische Dialog als Spiel betrachtet werden soll. Gerade in der Eidgenossenschaft wird deutlich, wie unterschiedlich diese beiden medialen Formen zutage treten. Das Zentrum der dramatischen Literatur im 17. Jahrhundert ist in der katholischen Innerschweiz zu suchen. In den reformierten Gebieten spielt das Drama unter dem theaterfeindlichen Einfluss von Zürich[33] eine äusserst marginale Rolle.[34] Demgegenüber kann der Dialog, wie er in den «Thurgauer Gesprächen» Gestalt gewinnt, gerade eine zwischen den konfessionell getrennten Gebieten vermittelnde Rolle einnehmen. Nicht der Spielbegriff, der mit dem Drama verbunden wird, soll also hier Verwendung finden. Vielmehr ist es der kulturanthropologische Begriff, wie er vom niederländischen Kulturhistoriker Johan Huizinga[35] begründet wurde, der wesentliche und spezifische Aspekte unserer Texte erschliessen kann.

Es wurde bereits gezeigt, inwiefern die «Thurgauer Gespräche» einen Raum bilden, in dem die relevanten Fragen kontrovers diskutiert werden konnten, ohne dass Gefahr drohte, dass Menschen in ihren Lebenszusammenhängen in die Auseinandersetzung verwickelt und in Mitleidenschaft gezogen wurden. Mit diesem Raum wurde ein ungefährlicher Austragungsort des Kampfes geschaffen, genauso

30 Binmore 2007, S. 9.
31 Binmore 2007, S. 10.
32 Binmore 2007, S. 16.
33 Brunnschweiler 1989, 2009.
34 Auch Hans Trümpy weist darauf hin, dass in der reformierten Schweiz «unter kirchlichem Einflusse nach 1590 das Theaterspielen für lange Zeit fast völlig unterbunden wurde» (Trümpy 1955, S. 162).
35 Johan Huizinga (1872–1945): niederländischer Kulturhistoriker und Sprachwissenschaftler.

wie ihn jedes Spiel bildet: «Spiel ist nicht das ‹gewöhnliche› oder das ‹eigentliche› Leben. Es ist vielmehr das Heraustreten aus ihm in eine zeitweilige Sphäre von Aktivität mit einer eigenen Tendenz.»[36] Die Abgeschlossenheit und Begrenztheit ist für Huizinga ein wesentliches Merkmal des Spiels. Es hat seine eigene Ordnung, funktioniert nach eigenen Regeln, aber immer ist es auch eine Form des Kampfes: «Gemeinsames Spielen hat in seinen wesentlichen Zügen antithetischen Charakter. Meistens spielt es sich ‚zwischen' zwei Parteien ab.»[37] Worauf, wenn nicht auf den literarischen Dialog, trifft eine solche Wesensbeschreibung in höchstem Masse zu? Die geistigen Auseinandersetzungen der Frühen Neuzeit sind in einer oft gefährlichen Weise antithetisch. Die Positionen zwischen dem alten und dem neuen Glauben oder zwischen den unterschiedlichen Bekenntnissen auf der evangelischen Seite wurden mit einer unvorstellbaren Unerbittlichkeit, ja oft Grausamkeit ausgetragen. Das rief nach einem Raum, in dem der Kampf ohne Gefährdung an Leib und Leben als freies Handeln ausgetragen werden konnte, das rief, mit andern Worten, nach dem Spiel: «Alles Spiel ist zunächst und vor allem ein freies Handeln.»[38] So kann man sagen, dass der literarische Dialog, der einen solchen freien Raum schuf, aus der existenziellen Notwendigkeit der Zeit heraus geboren worden ist.

Worum aber ging es in diesem Spiel des literarischen Dialogs? Dass es in einem umfassenden Sinn zwecklos war, wie das oft von Spielen behauptet wird, ist schon deshalb ausgeschlossen, weil es aus einer geschichtlichen Notwendigkeit heraus entstanden ist. Die Zeit suchte nach Wahrheit, und die Kontrahenten glaubten, in ihrem Besitz zu sein. Das Böse ortete man beim Gegner, und wenn er nicht abgrundtief böse war, so musste er doch zumindest von Torheit geblendet sein. Im Spiel des literarischen Dialogs wurden diese Gegensätze ausgetragen – und transzendiert. «Das Spiel liegt ausserhalb der Disjunktion Weisheit – Torheit, es liegt aber auch ebenso gut ausserhalb der von Wahrheit und Unwahrheit und der von Gut und Böse.»[39] Das heisst nun aber nicht, dass es im Spiel nicht mehr darauf ankommt, was wahr oder falsch, was gut oder böse sei. Den Gesprächspartnern im literarischen Dialog ist es ernst. Es ist der notwendige Ernst des Spiels als Wettkampf. Wer sich nicht an ihn hält, wem es im Spiel um nichts geht, ist ein Spielverderber. «Am Anfang allen Wettkampfes steht das Spiel, d.h. eine Abmachung, innerhalb einer räumlichen und zeitlichen Begrenzung nach bestimmten Regeln, in bestimmter Form etwas fertigzubringen, was die Lösung einer Spannung bewirkt und ausserhalb des gewöhnlichen Verlaufs des Lebens steht.»[40]

Doch es geht noch um mehr. «Es ‚geht um etwas': in diesem Satz ist eigentlich das Wesen des Spiels am bündigsten ausgedrückt.»[41] Auf den ersten Blick könnte man zwar meinen, es gehe um nichts: «Wie jedes andere Spiel muss man den Wettkampf als bis zu einem gewissen Grade zwecklos bezeichnen. Das will heissen: er läuft in sich selber ab, und sein Ausgang ist nicht an dem notwendigen Lebensprozess der Gruppe beteiligt.»[42] Genau das lässt sich auch von den literarischen Dialogen sagen. Sie knüpfen zwar an den virulenten Fragen der Zeit an, generieren dann aber eigene Regeln, innerhalb derer im Gespräch der Wettkampf um eben diese Fragen ausgetragen wird, und der Sieg der einen Partei vollzieht sich ebenso wie der Wettkampf im räumlich und zeitlich von der Lebenswirklichkeit ausgegrenzten Raum, der durch das Spiel konstituiert wird. Dabei bleibt es aber nicht – und darin liegt das Mehr, um

36 Huizinga 1956/1938, S. 17.
37 Huizinga 1956/1938, S. 53.
38 Huizinga 1956/1938, S. 15.
39 Huizinga 1956/1938, S. 14.
40 Huizinga 1956/1938, S. 106.
41 Huizinga 1956/1938, S. 54.
42 Huizinga 1956/1938, S, 54.

das es im Spiel wie im literarischen Dialog geht. Der Sieg findet innerhalb des Spiels statt, er ist an die Grenzen des Spiels gebunden. Aber dennoch hat der Sieger «etwas mehr gewonnen, als das Spiel selbst. Man hat Ansehen gewonnen, Ehre davongetragen, und diese Ehre und dieses Ansehen kommen stets unmittelbar der ganzen Gruppe zugute, der der Gewinnende angehört.»[43] Wenn im ersten Thurgauer Gespräch der katholische Jockel als Sieger aus dem dialogischen Wettstreit hervorgeht, dann ist damit die Wahrheitsfrage, um die es geht, zwar im Spiel gewonnen, längst aber noch nicht im Lebensvollzug der im paritätischen Miteinander lebenden Thurgauer Bevölkerung. Dennoch aber ist etwas gewonnen: Das Gefühl der Überlegenheit, die Jockel im Spiel des Gesprächs erlangt hat, kann sich auf die Gruppe in der Bevölkerung übertragen, die auf seiner Seite steht, die sich mit seiner Wahrheit identifiziert. «Die Gültigkeit dieser offenbar gewordenen Überlegenheit hat jedoch die Neigung, sich zu einem Überlegenscheinen im allgemeinen auszuweiten.»[44] So darf es einen nicht wundern, dass auf die erste Partie des Spiels eine zweite folgen musste, in welcher der evangelische Barthel der Gewinner war.

Der Spielaspekt in den literarischen Dialogen macht in zweifacher Weise unsere Herangehensweise an die «Thurgauer Gespräche» verständlich. Einesteils musste es immer darum gehen, die Grenzen des vom Spiel vorgegebenen Raums auszuloten, die Spielregeln zu erforschen, nach denen gespielt wird, und nachzuzeichnen, mit welchen Spielzügen einer der Gesprächsteilnehmer zum Sieg gelangt. Das wurde in der Analyse der einzelnen Dialoge versucht. Anderenteils muss das Spiel in seiner gesellschaftlichen Funktion untersucht werden, und das heisst immer auch, den Zusammenhang mit anderen Spielen herzustellen. Dem dienten unsere archäologischen Rundgänge, welche den «Thurgauer Gesprächen» in Abgrenzung gegenüber dem Reformationsdialog und den zeitgenössischen Dialogen ihren spezifischen Ort im Kontext des Ersten Villmergerkrieges und seiner Herausforderungen an die Eidgenossenschaft zuwiesen. Wie sehr sich da die «Thurgauer Gespräche» in ihrer Einzigartigkeit abheben, wird im Kontrast zu Jürgen Kampes Schlussfolgerung in seinen Untersuchungen zum «Problem Reformationsdialog» deutlich, in der er feststellt, dass es im Reformationsdialog «niemals zu einem argumentativen Gefecht [kommt], bei dem nicht schon vorher klar ist, dass die gegnerische Seite unterliegen muss».[45] Im Gegensatz dazu bilden die «Thurgauer Gespräche» nicht lediglich gesellschaftliche Antagonismen ab, auch führen sie nicht einfach den Krieg mit literarischen Mitteln weiter. Vielmehr nehmen sie ihren Ausgang beim *jetzigen Lauff vnnd Zustandt Hochlöblicher Eydtgnosschafft*[46], der als notvoll wahrgenommen wird und den es zu wenden gilt.

7.1.4 Der freie Raum als not-wendiges Medium

In den «Thurgauer Gesprächen» wird eine mediale Funktion greifbar, die man mit dem Begriff der Notwendigkeit fassen könnte. Dabei handelt es sich um eine Funktion, die so, wie sie in diesen Texten realisiert ist, eine Verbindung zwischen den konfessionellen Kontrahenten und ihren Gegensätzen herstellt. Das Medium der Not-wendigkeit eröffnet einen freien Raum, in welchem spielerisch und doch mit höchstem Ernst Annäherungen versucht und Lösungen gesucht werden können. Damit entspricht es dem, was Siegfried Zielinski grundsätzlich für sein Verständnis des Mediums in Anspruch nimmt: «Medien sind Handlungsräume für gebaute Versuche der Verbindung

43 Huizinga 1956/1938, S. 55.
44 Huizinga 1956/1938, S. 55.
45 Kampe 1997, S. 323.
46 TG1 Titelseite.

von Getrenntem. Es gab Zeiträume, in denen diese Verbindungsarbeit besonders intensiv war und sein musste, unter anderem um das Verrücktwerden der Leute zu verhindern.»[47] Der archäologische Schnitt, den wir in das Umfeld des Ersten Villmergerkrieges geführt haben, zeigt uns einen solchen Zeitraum. Es ist die Eskalation der religiös gefärbten Antagonismen in der Eidgenossenschaft bis hin zur bewaffneten Auseinandersetzung, welche die Menschen zwischen Bangen und Hoffen gefangen hält. So äussert Jockel am Anfang des ersten Kunkelstuben-Gesprächs die Befürchtung: *fryli wol wills gräuli Händel abgeben*[48]. Am Schluss des Dialogs wagt Barthel dann die Hoffnung auf *ein stilles / rüwigs / fridlich / frommes Leben*[49]. Im ersten Bechtelistag-Gespräch und im Bantli-Gespräch, die beide ein gewisses aufrührerisches Potenzial haben, wird der unerträglichen, verrückt machenden Wirklichkeit mit Ironisierung begegnet, wenn beispielsweise Barthel auf den Glauben verweist, der ausreiche, um ein Mass Wein zu bezahlen,[50] oder wenn Madleni sich über den Verlust ihres Bantli damit hinwegtröstet, dass sie schon einen anderen Mann fände, wenn sie nur Ross und Wagen wieder hätte.[51] Doch auch nach Beendigung des Ersten Villmergerkrieges ist es noch zum Verrückwerden, denn woher soll man wissen, auf welchen Glauben nun Verlass ist? So mündet im zweiten Bechtelistag-Gespräch Barthels Verzweiflung in den Ausruf: *das ding macht mir muggen*.[52]

Es ist diese unmittelbare Betroffenheit, eine echte Not, welche den «Thurgauer Gesprächen» bis heute ihre Lebendigkeit und Authentizität verleiht. Sie weisen damit weit über das rein Agitatorische vieler Flugschriften oder das Akademische der an der Disputation anknüpfenden Dialoge hinaus. Sie müssen tatsächlich in dem Sinn als Medien verstanden werden, dass sie «Handlungsräume für gebaute Versuche der Verbindung von Getrenntem» sind. Wenn in dem damit geschaffenen freien Raum eine Begegnung der beiden Konfessionen stattfindet, kann wesentlich mehr entstehen als nur diese Begegnung. Das macht der Blick auf die Gesprächspartner deutlich, deren Funktion viel umfassender ist, als dass sie nur Repräsentanten ihrer jeweiligen Konfession darstellen würden. Vielmehr konstituiert sich durch sie, die sie selbst als Medien Teil der beiden medial zu verbindenden Bereiche sind, ein unabhängiges Drittes, ein Dazwischen[53]. So vertritt beispielsweise Jockel als Katholik zwar die Position der katholischen Orte, als Thurgauer aber ist er Teil der Gemeinen Herrschaft, als Übermittler der alten eidgenössischen Verträge und Bündnisse fungiert er als Bindeglied zur Vergangenheit und dadurch, dass er Gast im Wirtshaus des evangelischen Barthel ist, bildet er auch mit seinem Körper ein raumgreifendes Medium. Wo im freien Raum ein solches Dazwischen in seiner ganzen Komplexität möglich wird, entsteht eine Bewegung, welche die zwei Konfessionen in einen dialektischen Prozess zueinander stellt.[54]

Wir befinden uns mit den «Thurgauer Gesprächen» an einem Ort, wie ihn Zielinski als «Tiefenzeit medialer Konstellationen»[55] bezeichnet. Damit meint er Situationen, «in denen sich die Dinge und Verhältnisse noch nicht verfestigt hatten, in denen es Optionen für unterschiedlichste Entwicklungsrichtungen gab».[56] Es wundert auf dem Hintergrund unserer Überlegungen zum medialen Spiel nicht, dass Zielin-

47 Zielinski 2002, S. 16 f.
48 TG1 Z. 15.
49 TG1 Z. 206 f.
50 TG3 Z. 208 ff.
51 TG6 Z. 230 ff.
52 TG4 Z. 123.
53 Vgl. Aristoteles: «das Dazwischen» (Kiening 2007, S. 328).
54 «Medialität ist nicht einfach das P r i n z i p von Vermittlung und Übertragung, sie zeigt sich vielmehr an dem P r o z e s s, der zwei Entitäten aufeinander bezieht» (Kiening 2007, S. 331).
55 Zielinski 2002, S. 21.
56 Zielinski 2002, S. 21.

ski gerade in diesem Zusammenhang auf Dietmar Kampers Verständnis des Verbs *illudere* hinweist, das sich nicht in der Bedeutung, etwas vorzutäuschen, erschöpfe, «sondern dass in ihm etwas mitschwinge, was von höchster Brisanz für mediales Handeln ist: etwas aufs Spiel zu setzen, inklusive der eigenen Position».[57] Ein Spiel mit Regeln, wie wir sie in den «Thurgauer Gesprächen» ausmachen können, birgt ein Risiko in sich. Es signalisiert eine Wende, einen offenen Raum, der noch keine deutliche Richtung weist, der aber das Potenzial für Neues enthält, für eine Bewegung, welche in der medialen Verbindung die Not wenden könnte.

Im Spannungsfeld von Spiel und Ernst gelang es den «Thurgauer Gesprächen», einen öffentlichen und freien Raum zu schaffen, in dem das möglich wurde, was wir heute als «interreligiösen Dialog» bezeichnen würden. Damit unterliegen sie wesentlich anderen Spielregeln als die Reformationsdialoge. Auch wenn Jockel im ersten und Barthel im zweiten Kunkelstuben-Gespräch jeweils als Sieger bezeichnet werden können, so ist die Spielanordnung doch komplexer, als dass man sich mit dieser Feststellung begnügen dürfte. Das Spiel basiert auf einer den Mitspielenden gemeinsamen Wertebasis, und es ist so angelegt, dass der Verlierer weder in seiner Ehre gekränkt noch als Mensch zerstört wird. Die wesentliche Grenzziehung zwischen Spiel und Wirklichkeit geht entlang dem Vertrauen, das immer wieder thematisiert wird und dessen sich die Gesprächspartner je neu versichern müssen. In der Realität ist gerade diese jede Beziehung und jedes Zusammenleben konstituierende Verbindung zwischen den Menschen und den Religionsparteien gefährdet, während sie im freien Raum des Spiels garantiert ist.

An dieser Stelle sollen nochmals die zentralen Aspekte menschlichen Interagierens aufgenommen werden, auf die uns die Spieltheorie hinweist, nämlich der Konflikt und die Kooperation. Im Rahmen der Spieltheorie wurde das Verhältnis von Konflikt und Kooperation wohl nirgends intensiver diskutiert als mit Hilfe des sogenannten Gefangenendilemmas[58]. Douglas R. Hofstatter stellt seine prägnante Darstellung des Dilemmas und der von Robert Axelrod[59] durchgeführten Computer-Turniere[60] dazu unter die Frage: «Kann sich in einer Welt voller Egoisten kooperatives Verhalten entwickeln?»[61] In Axelrods Computerspielen erwies sich ein Programm[62] als am erfolgreichsten, das «keinen einzigen seiner Rivalen im direkten ‹Zweikampf› besiegt hat»[63], jedoch in unterschiedlichen Milieus mit vielen anderen Strategien zurechtkam und bei ihnen Kooperationsbereitschaft zu wecken vermochte. Betrachtet man die Charaktereigenschaften dieses Programms – als da sind: «Nettigkeit», «Provozierbarkeit», «Versöhnlichkeit» und «Klarheit»[64] – leuchten unmittelbar Parallelen zu wesentlichen Charakteristika der «Thurgauer Gespräche» auf. Die «Nettigkeit» zeigt sich darin, dass sich die Thurgauer Dialogpartner konsequent als «Nachbarn» ansprechen, die «Provozierbarkeit» in der Kriegsthematik, die «Versöhnlichkeit» in der steten Bereitschaft, im dialogischen Spiel aufeinander einzugehen, und die «Klarheit», die im Kontext von Axelrods Versuchen eher als «Verlässlichkeit» bezeichnet werden müsste, in der unablässigen Suche

57 Zielinski 2002, S. 21; vgl. Kamper, Dietmar: Zur Geschichte der Einbildungskraft, Reinbek b. Hamburg 1990.

58 Das Gefangenendilemma wurde 1950 von Merrill M. Food und Melvin Dresher erfunden und später von Albert W. Trucker formalisiert.

59 Axelrod, Robert Marshall (*1943): amerikanischer Politikwissenschaftler am Institute for Public Policy Studies der Universität von Michigan USA.

60 Axelrod 1987/1984.

61 Hofstadter 1983, S. 8.

62 Es handelt sich um das Programm TIT FOR TAT. Seine Taktik ist sehr simpel: «Kooperiere beim Zug 1; danach tue stets das, was der andere Spieler im Zug davor getan hat» (Hofstadter 1983, S. 11).

63 Hofstadter 1983, S. 13.

64 Hofstadter 1983, S. 14.

nach Vertrauen als dialogischer Basis. Auf diesem spieltheoretischen Hintegrund erstaunt es nicht, dass in den «Thurgauer Gesprächen» die aktuellen Konflikte nicht ausgeblendet, sondern so ausgetragen werden, dass immer wieder Möglichkeiten von Kooperation aufleuchten.

7.2 Das diskriminierende Sprechen

7.2.1 Die Schmähung als mediale Brücke

In den Flugschriften der Reformationszeit stellten sich die Kontrahenten gegenseitig oft in tierischer Gestalt dar, was sich in einer Ausstellung, wie sie 2010 auf der Wartburg gezeigt wurde, besonders sinnfällig illustrieren lässt. Doch auch sprachlich nahm kaum einer der Flugschriftenautoren ein Blatt vor den Mund. Wenn Luther seinen Gegnern Beinamen wie «Scheissbischof» (Albrecht von Brandenburg), «Doctor Ochsenfurz» (Johann Eck), «Blutsäufer» (Papst Julius II.) oder «Zwingel» (Ulrich Zwingli) zulegte, so musste auch er selbst schmähliche Bezeichnungen einstecken: Paul Bachmann verfasste eine Schrift «Wider das wild geifernde Eberschwein Luther», Thomas Müntzer nannte ihn «das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg», und nicht selten wurde er als «fleischgewordener Teufel» tituliert.[65] Jutta Krauss geht in ihrem Aufsatz im Ausstellungskatalog dem «Grobianismus in Luthers Schriften»[66] nach. Sie kommt zu folgendem Schluss: «Je heftiger Luthers Lehre angegriffen worden ist, um so leidenschaftlicher zog er gegen die Angreifer zu Felde. [...] Herabsetzende Spottnamen und blossstellende Metaphern waren ein probates Mittel der Auseinandersetzung.»[67]

Wir haben es hier mit Antagonisten zu tun, zwischen denen die Kluft so gross war, dass keine Verständigung, ja kaum ein eigentlicher Diskurs mehr möglich war. Was aber dennoch sich einstellte und sich als mediale Brücke zwischen die Kontrahenten legte, wurde als «Schmähung» bezeichnet. Das Wort *schmähen* lässt sich auf das althochdeutsche Adjektiv *smâhi* (mhd. *smaehe*) zurückführen, das soviel wie *gering* bzw. *verächtlich* heisst. Diese Grundsemantik schwingt dann auch noch in der neueren Bedeutung *beleidigen, schelten, Böses nachsagen* mit, denn wo immer geschmäht wird, geht es darum, jemanden klein und gering zu machen, jemanden verächtlich zu behandeln, letztlich zu erniedrigen.[68] Was in der Reformationszeit offensichtlich bedenkenlos getan wurde, nämlich den Gegner mit allen erdenklichen Mitteln zu schmähen, wurde dann in der nachreformatorischen Zeit und in den Auseinandersetzungen während der Gegenreformation reflektiert und immer deutlicher abgelehnt.

Wir begegnen der Sache sowohl in den offiziellen Schreiben zum Ersten Villmergerkrieg wie auch in den «Thurgauer Gesprächen». In der Kriegserklärung der Zürcher wird den katholischen Orten nicht nur vorgeworfen, dass sie jedes Entgegenkommen der Zürcher ausgeschlagen hätten, sondern auch, dass sie selber *zu gegenwürtiger zeit mehr alß iemahlen von den Catholisch-genanten / auch den Geistlichen selbs / ab offentlicher Cantzel / ohn einich erfolgte abstraaffung / vnchristenlich verketzeret / auf das äusserste verspottet vnd getratzet / mit allerhand bößwilligsten vnd vnwaarhafften Zulagen vnseren Glauben vnd Stand betreffend / geschändt vnd verlästeret / vnd inmaassen übel angesehen vnd gehalten worden*[69] seien. Hier wird umschrieben, was dann in der Gegenschrift der katholischen Orte mit dem Begriff der *Schmäheworte* auf den Punkt gebracht und als Anlass zum Gegenvorwurf gebraucht wird: *Betreffendt Jhre angezogene Vnchristliche Schmähewort / Verspottung / vnd Bößwilligste Zulagen / wider Jhren*

65 Krauss 2010, S. 108–112.
66 Krauss 2010, S. 154 ff.
67 Krauss 2010, S. 160.
68 Grimm 15.903.
69 MANIFEST 1655, Bl.)(4a.

Glauben vnd Standt: So hat man Vnser seyts hingegen vil mehrere Klägden zuführen: Jnn dem nicht allein wider Vnsern Glauben vnnd Standt / sonder wider die Ehr Gottes / vnd seiner Gebenedeyten Jungfräwlichen Mutter Mariae vnd aller Heyligen [...] mit vilen Vnwarhafften / Spott- Trotz- vnd Schmachworten / die vor Christlichen Ohren nit zumelden / außbrochen vnd verfahren wirdt.[70] Was man sich hier gegenseitig vorwirft, tritt in den historischen Quellen insbesondere bezüglich der Gemeinen Herrschaften häufig in Erscheinung. Es findet sich im Zürcher Staatsarchiv eine spezielle Aktensammlung «Schmähungen der Religion»[71], in der im zeitlichen Umfeld des Ersten Villmergerkrieges gerade aus dem Thurgau etliche Fälle von Schmähschriften und öffentlichen Schmähreden behandelt werden.

So wurden immer wieder von der Kanzel herab die nicht anwesenden Angehörigen der anderen Konfession geschmäht. Solche Reden haben einen populistischen Charakter und können sich des Beifalls aus den eigenen Reihen sicher sein. Ebenso eignen sich anonyme Pamphlete in Form von Flugschriften, den konfessionellen Gegner anzugreifen, indem man ihn erniedrigt, seine religiösen Praktiken lächerlich macht und das für ihn Heilige in den Schmutz zieht – kurz: ihn schmäht.

Die Schmähschrift wurde schon im römischen Recht als *libellus famosus* bezeichnet und als Schrift verstanden, die das Ansehen eines anderen verletzt: «Die *libelli famosi* gehörten danach zur Kategorie der Verbalinjurien, die auf den guten Ruf abzielten.»[72] Vom lateinischen Fachbegriff abgeleitet ist dann die deutsche Famosschrift. Wie das Pasquill zielt sie aber auf eine Bedeutung des Schmähens im weiteren Sinne. Der Ausdruck bezieht sich auf eine römische Statue, an die seit dem 16. Jahrhundert spöttische und schmähende Verse geheftet wurden.[73] Das Pasquill wurde dann im deutschsprachigen Raum in der Frühen Neuzeit bald auch generell als Bezeichnung für Flugschriften und Flugblätter verwendet. Davon ist die Schmähung im engeren Sinne abzugrenzen: «Es bleibt festzuhalten, dass die Begriffe *libelli famosi* und Schmähschrift in der Folgezeit im engeren Sinn verwandt wurden. Sie bezeichneten eine in bleibenden Zeichen verfasste Invektive, in der einem anderen der Vorwurf eines (peinlichen, schweren, ehrlos machenden) Verbrechens gemacht wird, und die (anonym oder pseudonym) vorsätzlich verbreitet wird.»[74]

In der bereits vorgestellten Sammlung von Drucken und Abschriften aus dem Umfeld des Ersten Villmergerkrieges bei Erhard Dürsteler findet sich eine Abteilung von Texten, die der Sammler als *rauhe vnd räße productionen Pasquini vnd Marforii*[75] ankündigt. In der erst nach dem Zweiten Villmergerkrieg von 1712 entstandenen Sammlung werden unter dieser Bezeichnung Texte wie die «Thurgauer Gespräche», historische Ereignislieder, Philipp Harsdörffers Schrift *Parnassi Trutina*[76] und das handschriftlich überlieferte *Schwytzerische Evangelium*[77] zusammengestellt. In Dürstelers Rückschau handelt es sich dabei ausnahmslos um Schriften, welche die mediale Brücke der Schmähung zwischen den konfessionellen Gegnern herstellen. Das schliesst er aus der Tatsache, dass in allen Texten eine Tendenz auszumachen ist, denn er gibt bei jedem Text an, gegen wen er gerichtet ist.[78]

---

70 WAHRHAFTE 1656, S. 11 f.
71 StAZH E I 10: Schmähungen der Religion (1523–1797).
72 Schmidt 1985, S. 13.
73 Schmidt 1985, S. 16.
74 Schmidt 1985, S. 18.
75 Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms E 31, Bl. 159v.
76 HARSDÖRFFER 1656.
77 SCHWEIZERISCHE EVANGELIUM [1656].
78 So wird die Tendenz des Bantli-Gesprächs folgendermassen angegeben: *Den Züricheren vnd Schaffhauseren vornemlich ward gestellt daß bekannte also lautende Madleni* (Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms E 31, Bl. 171r), diejenige des zweiten Kunkelstuben-Gesprächs mit: *Denen V. Catholischen orthen ward gestellt die sogenannte Thurgoüische Kunkelstuben* (Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms E 31, Bl. 189v).

Dass allerdings allein die Tendenz einer Schrift nicht reicht, um sie der Schmähung zu zeihen, wurde anhand der «Thurgauer Gespräche» hinreichend gezeigt. Dürsteler hat also bei dem, was er glaubte, *in eine Pfefferbuden einpacken*[79] zu müssen, einen sehr weiten Schmähbegriff verwendet. Auf einen Text aus seiner Sammlung muss nun an dieser Stelle allerdings noch eingegangen werden, da er in mancherlei Hinsicht einen Höhepunkt diskriminierenden Sprechens im Kontext des Ersten Villmergerkrieges bildet.

7.2.2 Das schweizerische Evangelium

Der handschriftlich überlieferte Text *Das Schwytzerische Evangelium* ist nicht nur bei Dürsteler, sondern bei allen historiografischen Sammlern auf evangelischer Seite zu finden.[80] Er umfasst fünf bis acht Seiten, ist also von seinem Umfang, aber auch von seinem Inhalt her als Entwurf für eine Flugschrift zu deuten. Inhaltlich bezieht er sich auf den Ersten Villmergerkrieg. Der Verfasser hat eine prokatholische Haltung und macht sich über die Evangelischen und ihre Niederlage lustig. Der Text dürfte unmittelbar nach den kriegerischen Auseinandersetzungen entstanden sein. Formal zeichnet ihn sein einzigartiger Aufbau als Framework aus. Als Rahmenelemente werden bekannte Texte aus den Evangelien benutzt. Darauf spielt auch schon der Titel an. In sie eingebaut finden sich dann parodistisch-satirische Umdeutungen. Anstelle der ursprünglich handelnden Personen werden die Akteure des Ersten Villmergerkrieges eingesetzt.

So beginnt der Text mit dem Missionsbefehl als erstem Rahmenelement, welches umgedeutet wird auf die Zürcher Pfarrer, die verkleidet als Viehhändler und Metzger ins Schwyzer Gebiet eingedrungen sein sollen: *Jn der zeit sandten die herren von Zürich ihre jünger aus, vnd sprachend: Gehend hin in alle Land, vnnd sonderlich in Schwytz.*[81] Der Text kippt dann in den zweiten Referenzrahmen, den die Weihnachtsgeschichte bildet, welche parodierend in den Arther Handel umgestaltet wird: *Es begab sich in denselben tagen, das ein gebott ausgieng von den herren von Schwytz, das die ausgetrettnen jhres habs vnd guts soltend confisciert werden.*[82] Als drittes Frame folgt das vom französischen Ambassador erzählte Gleichnis vom Unkraut im Acker, der als Eidgenossenschaft gedeutet wird, in dem die Evangelischen das Unkraut darstellen: *das vnkrut sind die vncatholischen der find der es seyet sind die predicanten, vnd die ernd ist das end dises kriegs.*[83] Um die Isolation der Schwyzer in den Verhandlungen darzustellen, wird als nächstes Rahmenelement aus den Evangelien das Erscheinen des Auferstandenen bei den Jüngern verwendet. Der abwesende Thomas steht für den Stand Schwyz. Der Kriegsausbruch mit dem Einfall der Zürcher in den Thurgau wird in die Erzählung von der Austreibung der bösen Geister eingebaut und mit Elementen aus der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum und der Engelsbotschaft bei den Hirten ergänzt: *forchtend euch nit, dann sihe ich verkündigen eüch ein grosse freuwd die allem volk widerfahren, dan heut sind im Turgeüw alle Catholischen erschlagen alsbald versamletend sich by den predicanten ein menge schnyder vnd schumacher die lobtend Gott.*[84] Für die Belagerung von Rapperswil werden als Referenzrahmen die Versuchung Jesu und der Gang nach

79 Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms E 31, Bl. 148r. Grimm weist die Vorstellung, jemanden dahin zu wünschen, wo der Pfeffer wächst, schon bei Thomas Murner (1475–1537, elsässischer Dichter, Satiriker und Humanist) nach (Grimm 13.1633).

80 In der Handschriftenabteilung der ZB Zürich bei Dürsteler (Ms E 31), Hottinger (Ms F 67) und Simler (Ms S 299) und in der Burgerbibliothek von Bern bei Steiner (Mss.h.h.VI.67).

81 Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms F 67, Bl. 6r, Z. 2–4.

82 Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms F 67, Bl. 6r, Z. 10–13.

83 Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms F 67, Bl. 6v, Z. 24–26.

84 Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms F 67, Bl. 7v, Z. 6–11.

Emmaus benutzt und endlich für die Niederlage der Berner bei Villmergen das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen: *es hattend aber die im läger kein öel in jhren ampelen da es nun der brütigamm verzoche wurdend sy alle hungerig vnd entschliefend. Aber zu mitter nacht ward ein geschrey in dem läger, wie das die feynd die Berner erschlagen, jhnen alles geschütz munition sampt des kriegs cantzley bekamend, da bekam einer vnder jhnen das buchwee, das es jhme in die hosen gieng.*[85]

Was wir hier antreffen, mutet äusserst modern an. *Das Schwytzerische Evangelium* ist eine raffinierte Satire. Es kann dem Text nicht der Vorwurf plumper Schmähung gemacht werden. Sein Humor entlockt jedem Leser ein Lächeln, auch dem, der vom satirischen Pfeil getroffen worden ist. Warum sonst wäre der Text, der nie gedruckt wurde, ausgerechnet auf evangelischer Seite von Abschreibern der Nachwelt überliefert worden? Und doch gleicht er in gewisser Weise der Mohammedkarikatur, in welcher dem Propheten eine Bombe in den Turban gewickelt wurde. Es ist das Evangelium, das karikiert wird. Das, was für die Evangelischen Zeugnis für ihren Glauben und wichtigste Argumentationsbasis ist, wird hier zur Darstellung des Kriegsgeschehens missbraucht. Damit wird implizit der Vorwurf erhoben, dass die zürcherische und die bernerische Seite in diesem Konflikt gegen ihre eigene religiöse Überzeugung gehandelt hätten, so dass ihnen dasselbe widerfährt wie dem Unkraut im Gleichnis: *also wird's disen fridenhasseren ergehen vnd sy werdend wider in das leere land geschikt werden da nichts ist dan heülen vnd zänklafen.*[86] Die politische Lösung, die damit intendiert ist, zielt wenn nicht auf die Vernichtung des Gegners, so doch auf eine Trennung von ihm. Nur so kann der Wunsch nach einem monoreligiösen Staatswesen, mit dem der Text schliesst, in Erfüllung gehen: *es werde bald im land ein glaub, ein herd, ein stahl ein hirt syn.*[87] Die satirische Darstellungsweise entzieht den Text jeder Möglichkeit für eine argumentative Entgegnung. Wir haben es beim «Schweizerischen Evangelium» ähnlich wie bei den historischen Ereignisliedern mit einer monologischen Kommunikationssituation zu tun. Gerade dadurch, dass hier die Entgegnung praktisch verunmöglicht wird, wird die diskriminierende Kraft des Textes aufs äusserste verschärft.

7.2.3 Wider das diskriminierende Sprechen

Wo immer in den «Thurgauer Gesprächen» diskriminierendes Sprechen zum Thema wird, treffen sich die fiktiven Kommunikationspartner in der übereinstimmenden Haltung, dass dies nicht akzeptiert werden könne. So wird beispielsweise in den beiden Kunkelstuben-Gesprächen eine die Zürcher kompromittierende Schmäh-Urkunde thematisiert, die angeblich im Wasserturm von Luzern aufbewahrt wurde.[88] Das wird zum Anlass genommen, die Nahtstelle zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Tatsache und Gerücht, zwischen Vertrauen und Misstrauen auszuloten. Unter demselben Aspekt kommen auch die anderen Konfliktbereiche wie der Arther Handel, die Stadtbefestigung Zürichs und der Goldene Bund der katholischen Orte zur Sprache, denn beide Gesprächspartner *wend gute liebe nachberen syn*[89] und hoffen, dass sie *on den krieg syn könnind*[90].

Im Gegensatz zum diskriminierenden Sprechen sind die «Thurgauer Gespräche» paradigmatisch für einen Diskurs, in dem der Kontrahent als Mensch und Nachbar respektiert wird. Sie bilden damit ein Bollwerk gegen die Schmähung, die den Gegner meist

85 Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms F 67, Bl. 7v, Z. 20–26.
86 Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms F 67, Bl. 7r, Z. 2–4.
87 Zürich ZB Handschriftenabteilung: Ms F 67, Bl. 8v, Z. 13–14.
88 TG1 Z. 130 ff./TG2 Z. 136 ff.
89 TG2 Z. 100.
90 TG2 Z. 176.

karikierend zum Beispiel auf seine Konfessionszugehörigkeit reduziert und letztlich immer auf seine Entwürdigung, wenn nicht gar auf seine Vernichtung abzielt. Im Spiel-Arrangement, dem die «Thurgauer Gespräche» verpflichtet sind, bekommt der Mensch die Freiheit, sich zu äussern, Stellung zu beziehen, aber auch die Freiheit, Unsicherheit zu zeigen und seine Ansicht zu modifizieren, ohne um seine Ehre oder sein Leben bangen zu müssen. Die Vertraulichkeit und das Vertrauen bilden den notwendigen Schutz gegen aussen, und die Spielregeln sind die Garantie für eine friedliche und freie Interaktion. Damit stehen die «Thurgauer Gespräche» in grösstmöglicher Opposition zu denjenigen Flugschriften, welche Träger für die mediale Brücke der Schmähung sind. Günther Schmidt stellt in seiner Untersuchung zu den Schmähschriften fest, dass zwar die Zahl der Kontroversschriften im 17. gegenüber dem 16. Jahrhundert nicht zurückgegangen, dass aber der Anteil der eigentlichen «libelli famosi» geringer geworden sei, «so dass man nicht mehr die Flugschriften synonym als Schmähschriften ansehen darf».[91] Insofern können die «Thurgauer Gespräche» auch als Teil und Ausdruck einer Trendwende verstanden werden.

7.2.4 Der freie Mensch ohne monolithische Identität

Die aus der Geschichtswissenschaft bekannte Konfessionalisierungsthese[92] geht davon aus, dass nach der Reformation ein gesellschaftlicher Prozess der Homogenisierung und Uniformierung stattgefunden habe. Diesem Ansatz widerspricht die neuere Forschung insbesondere mit Hilfe von historischen Mikrountersuchen, wie sie für den Thurgau von Frauke Volkland durchgeführt worden sind.[93] Auch Lorenz Heiligensetzer kann in seiner Untersuchung der Pfarrbücher des 17. Jahrhunderts eine viel intensivere Verbindung von konfessionellem Gegeneinander und überkonfessionellem Miteinander nachweisen. Für den Thurgau wird das greifbar im Kirchenbuch des Scherzinger Pfarrers Johann Balthasar Collinus (1623–1704), in dem auch dessen Erfahrungen während des Ersten Villmergerkrieges aufgezeichnet sind.[94] Dass die Grenzziehung zwischen den Konfessionen komplex und in mancherlei Hinsicht äusserst porös war, bestätigt sich auch auf der fiktiven Ebene der «Thurgauer Gespräche». Zwar haben wir es mit Gesprächspartnern zu tun, die eindeutig einer der beiden Konfessionen zugeordnet werden. Auch können wir davon ausgehen, dass die Verfasser zumindest der Kunkelstuben-Gespräche von einer herrschaftsbezogenen, also eindeutigen Grenzziehung ausgehen. Und dennoch entgleiten ihnen ihre Protagonisten immer wieder, bekommen eine Eigendynamik, mutieren von Typen zu Individuen. Das hat verschiedene Gründe.

Ein erster Grund für dieses Aufbrechen der konfessionellen Grenzziehung liegt in der literarischen Form des Dialogs. Wo er zu einem tatsächlichen Gespräch wird, entfaltet er die der Kommunikation innewohnende verändernde Kraft. Kein Kommunikationspartner ist am Ende eines Gesprächs der gleiche wie am Anfang. Er hat sich auf einen Anderen eingelassen, hat sich dessen Ansichten ausgesetzt und sieht sowohl sich selbst wie den Andern mit neuen Augen.

91 Schmidt 1985, S. 141.

92 Die Konfessionalisierungsthese wurde insbesondere von Heinz Schilling und Wolfgang Reinhard vertreten; vgl. Schilling, Heinz: Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: Historische Zeitschrift 246 (1988), S. 1–45; Reinhard, Wolfgang: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Zeitschrift für historische Forschung 10 (1983), S. 257–277.

93 Volkland 1997, 2005.

94 Heiligensetzer 2006, S. 238 ff.

«Die Bedeutung des Anderen für die Ausbildung von (konfessionellen) Selbst- und Fremdverständnissen bildet den zentralen Bezugspunkt.»[95] Von dieser Feststellung Volklands ist auch bei den «Thurgauer Gesprächen» auszugehen. Allerdings muss damit gerechnet werden, dass Menschen in Konfliktsituationen zu monolithischen Selbst- und Fremdbildern greifen. Das war der Ausgangspunkt der jahrzehntelangen Friedens- und Verständigungsarbeit des israelischen Psychologen Dan Bar-On.[96] «Monolithische Repräsentationen scheinen auch ihre Vorteile zu haben: Man benötigt keine Energie, um sich selbst zu definieren, und schafft damit eine Illusion von Stabilität und Kontinuität in der Weltordnung.»[97] In seiner Arbeit in Israel mit palästinensischen und israelischen Studenten und in Deutschland mit Nachkommen von NS-Tätern und NS-Opfern entwickelte Bar-On die Methode des «Storytelling», die er ganz einfach als «das Erzählen persönlicher Geschichten»[98] definiert. In diesem Erzählen zerbricht die «doppelte Mauer»[99], welche durch ein monolithisches Selbstbild und ein ebensolches Bild des Anderen errichtet wird. Wären Barthel und Jockel ausschliesslich als konfessionelle Identitäten gestaltet, würden ihre Gespräche in einer Personalisierung des religiösen Antagonismus enden. Doch stattdessen bewegen sie sich aufeinander zu. Am Ende des ersten Kunkelstuben-Gesprächs orientieren sich die Gesprächspartner nicht mehr an ihrer konfessionellen Zugehörigkeit, sondern an Werten wie Einigkeit[100] und Friedfertigkeit[101]. Das erste Bechtelistag-Gespräch macht deutlich, wie durch einen Wechsel von der Aussen- zur Innenperspektive ein herrschaftlich instrumentalisierter konfessioneller Antagonismus in einen Protest der Untertanen gegen die Machthaber gewandelt werden kann.[102] Und im Baschi-Uli-Gespräch sind die Protagonisten näher an der realpolitischen Situation und bilden die komplexen Formen des Mit- und Gegeneinanders in einem bi-konfessionellen Gemeinwesen ab.

Ein zweiter Grund dafür, dass der konfessionelle Unterschied in den «Thurgauer Gesprächen» nicht zum Hauptfaktor werden kann, ist darin zu sehen, dass die fiktiven Personen in einen unmittelbaren, aktuellen, geografisch und zeitgeschichtlich verorteten Lebenskontext gestellt sind. Sie begegnen uns als Menschen, die verschiedenste Zugehörigkeiten haben. Jockel beispielsweise ist Bauer, verheiratet, Barthels Nachbar, des Lesens kundig, Thurgauer, Untertan der Eidgenossen und Katholik. Etwa in dieser prioritären Reihenfolge dürfte er selbst seine Identität wahrnehmen.[103] Für ihn als fiktive Figur gilt dasselbe, was Volkland für das historische Subjekt postuliert: «Die Kontexte sind miteinander verwoben und beeinflussen sich gegenseitig, bilden aber für das historische Subjekt im alltäglichen Leben auch eigene Handlungsräume. [...] Die Konfession bildet *eine* Zugehörigkeit in den Lebenszusammenhängen der historischen Subjekte. Welcher Stellenwert ihr zukam, muss in den konkreten Kontexten immer wieder neu

95 Volkland 2005, S. 20 f.

96 Bar-On, Dan (1938–2008): bis 2007 Professor für Psychologie an der Ben-Gurion-Universität in Beerscheba ISR. Er entwickelte das «Dan Bar-On Dialogue-Training – Storytelling in Conflict».

97 Bar-On 2004, S. 229.

98 Bar-On 2004, S. 32.

99 Bar-On 2004, S. 33.

100 TG1 Z. 200.

101 TG1 Z. 203.

102 Eine Parallele dazu bildet das «Garngrämpler Lied» (VL8). Es steht damit quer zu den historischen Ereignisliedern, denn mit seiner pazifistischen Tendenz hat es sich nicht von einer der kriegführenden Parteien instrumentalisieren lassen. Indem es mit seiner Kritik am kriegerischen Ansatz der Konfliktlösung bei der eigenen evangelisch-bernerischen Seite ansetzt, widersetzt es sich einer monolithischen Selbstwahrnehmung.

103 «Die meisten Menschen der Frühen Neuzeit fühlen sich in erster Linie der eigenen Familie und dem darum geschichteten Netzwerk nützlicher Freundschaften verpflichtet, das steht durch eine Vielzahl von Zeugnissen fest» (Reinhardt 2014, S. 21).

verortet werden. Konfession generell zur Neben- oder Hauptsache zu erklären, wäre damit genauso verfehlt, wie den historischen Subjekten ‹konfessionelle Identitäten› zuzuschreiben.»[104]

Wo religiöse Grenzziehungen aufgebrochen werden und sich die Beziehungen Andersgläubiger an der Komplexität realer Lebenswirklichkeit zu orientieren beginnen, wandelt sich diskriminierendes Sprechen in einen Dialog, in dem in interreligiöser Medialität die Gesprächspartner in ihrer Freiheit respektiert werden.

7.3 Die religiöse Wahrheitsfrage

7.3.1 Eine Aussensicht

Gespräche im Parnass haben eine lange Tradition. So ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch im 17. Jahrhundert eine Schrift auftaucht, die daran anknüpft. Erstaunlich aber ist, dass sich darin ein bekannter deutscher Autor mit dem Ersten Villmergerkrieg und insbesondere mit dem auf ihn folgenden Friedensschluss befasst, einer an sich innereidgenössischen Angelegenheit. Philipp Harsdörffers[105] Absicht ist leicht zu erkennen: Die Ereignisse in der Eidgenossenschaft verwendet er als Spiegel für die konfessionell-politischen Probleme im Deutschen Reich und nutzt den Dritten Landfrieden und dessen Zustandekommen als Vorbild, das er dem deutschen Reichstag vorhalten will. So entstand ein Dokument für eine interessante zeitgenössische Aussensicht. Das parnassische Gespräch trägt den Titel: *PARNASSI TRUTINA Oder RELATION Was über den in der Eydgenossenschafft jüngst geführten Krieg/vnd bald darauff gefolgten Frieden in Parnasso für Discurs vnd Gedancken geschöpfft.*

Der zweiteilige Titel hat emblematischen Charakter. Als *pictura* kann *Parnassi Trutina*, also die parnassische Waage, betrachtet werden. Die *subscriptio*

PARNASSI TRUTINA
Oder
RELATION
Was über den in der
Eydgenossenschafft jüngst geführten Krieg/
vnd bald darauff gefolgten Frieden in Parnasso für Discurs vnd Gedancken geschöpfft/
Was auch darüber
An das Teutsche H. Römische Reich dessen
Staat vnd gemeinen Nutzen zum besten von Apolline für eine Absendung vnd Instruction resolvirt worden.
Gedruckt zu Parnassopoli
1656.

Abb. 38: Philipp Harsdörffer: Parnassi Trutina, 1656: Eine Reflexion des Ersten Villmergerkrieges und der damit verbundenen konfessionell-politischen Problematik aus deutscher Sicht (Titelseite).

ist dann der restliche Teil des Titels, der mit dem Begriff der *Relatio* eingeleitet wird. Dieser findet sich im 17. Jahrhundert häufig als Titel periodischer Zeitungen[106] und ist auch hier in diesem Sinne zu verstehen: Es wird wieder einmal darüber Bericht erstattet, welche Diskurse auf dem Parnass geführt werden und worüber man sich dort Gedanken macht. Die Götter und die verstorbenen Herrscher im Parnass sind der

104 Volkland 2005, S. 21 f.

105 Harsdörffer, Philipp (1607–1658): gehörte einem Nürnberger Patriziergeschlecht an, Jurist und Politiker; begründete als deutscher Barockdichter den Pegnesischen Blumenorden.

106 Lat. relatio = Bericht; vgl. Bollinger, Relation, in: e-HLS, Version vom 18.08.2010.

Waage (trutina) der Gerechtigkeit verpflichtet. So findet man in den Emblembüchern zahlreiche bildliche Darstellungen einer Waage, die von einer Hand aus den Wolken gehalten wird.[107] Im Kontext der konfessionellen Auseinandersetzungen steht die Waage für die Unparteilichkeit der Parnassischen. Zugunsten eines Friedens nehmen sie weder für die evangelische noch für die katholische Seite Stellung, sondern plädieren dafür, dass die Konfliktparteien *die Passionen überwinden / gutes Vertrauen stifften [...] in Brüderlicher Einträchtigkeit sich zusammen halten [...] vnd einen offenen gebahnten Weg finden sollen*[108].Die Schrift besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil wird ein Gespräch auf dem Parnass referiert, das in einer langen Rede Julius Caesars gipfelt und mit dem Beschluss der Anwesenden endet, eine eidgenössische Gesandtschaft zum Reichstag in Regensburg zu entsenden, wozu ihr eine *Instruction* übergeben wird, welche die zweite Hälfte der Schrift ausmacht.

Das Gespräch im Parnass setzt mit einem doppelten Erstaunen ein: Einesteils ist es der Erste Villmergerkrieg, der nach 130 Jahren des Friedens die Eidgenossenschaft in ein Blutvergiessen gestürzt hat, andernteils und mehr noch aber wundert sich der durch Apollo einberufene göttliche Rat über den unerwartet schnellen Friedensschluss. Schon die mehr als 130 Jahre friedlichen Zusammenlebens von Menschen mit unterschiedlichen Religionen scheint aus parnassischer Sicht ein Ding der Unmöglichkeit. Argumentiert wird mit einer Körpermetaphorik: Genauso wie ein Körper mit widerstreitenden *humorn* krank wird, *also auch der Leib eines gemeinen Wesens in ruhigen* [sic!] *Stand deß Friedens nicht beharren möge / wann desselben Glieder in der Meynung geistlicher Sachen zwispaltig vnd strittig seyn.*[109] Dann überlegt man sich aber doch, weshalb es denn jetzt zum Krieg gekommen sei. Archimedes mutmasst, es müsse an einer astrologischen Konstellation gelegen haben, die Staatserfahrenen vermuten Anstiftung durch Verbündete, die so der Bezahlung der für empfangene Söldnerdienste geschuldeten Gelder entgehen könnten. Doch Apollo relativiert diese Gedanken als reine Mutmassungen und führt das Gespräch wieder auf die Ausgangsfrage zurück, indem er verlangt, *dieser politischen Herrn Gemüthsmeynungen vnd Gedancken zuvernehmen / warumben doch ein so hitziger Krieg mit solcher Behendigkeit geendet / vnd der Frieden in wenigen Tagen tractiert, vnd ehender beschlossen worden / als die Westphalischen tractat nur in praeliminaribus einen Anfang gehabt.*[110] Das gibt Gaius Julius Caesar Gelegenheit, zu einer langen Rede auszuholen. Er setzt ein bei seinen eigenen Erfahrungen mit den Helvetiern, zeigt aber auch, dass er sich in der parnassischen Bibliothek über die Kriege der alten Eidgenossen bestens informiert hat. Er stellt fest, die Nachfahren der Helvetier seien zwar noch streitbar, hätten aber jetzt *anstatt einer Kleinmütigkeit / vielmehr eine sonderbahre Vernunfft vnd Eyffer in gemeinnützlichen Sachen der ehrbaren Welt vorgestellt.*[111] Obwohl die Schweiz wegen ihrer Unfruchtbarkeit unattraktiv für potenzielle Eroberer und die Schweizer auf Import angewiesen seien, bestehe doch ein gewisses Interesse fremder Potentaten an der Eidgenossenschaft, und zwar wegen der Pässe und der Söldner. Um sich gegen mögliche Eindringlinge zu wehren, hätten die Eidgenossen deshalb die Einigkeit zur *Grundveste der Republic* gemacht, denn sie hätten erkannt, *dass wann die Schweitzer vngetrennt zusammen halten / selbe durch ein eyssere Macht zu überwinden vnmüglich.*[112] So sei es eben auch ausgeschlossen, dass der eine Konfessionsteil den andern unterdrücke, da sich der unterdrückte Teil

107 Zum Beispiel Emblem 155 in: Neugebauer, Salomon: Selestorum Symbolorum Heroicorum, Frankfurt 1619.
108 HARSDÖRFFER 1656, S. 19.
109 HARSDÖRFFER 1656a, S. 3.
110 HARSDÖRFFER 1656a, S. 6.
111 HARSDÖRFFER 1656a, S. 8.
112 HARSDÖRFFER 1656a, S. 8.

mit anderen verbünden und damit die Einigkeit der Eidgenossen gefährden würde. Der eben geführte Krieg sei ein Krieg der Obrigkeiten gewesen. Hätte er länger gedauert, wäre ein Aufstand der Untertanen zu befürchten gewesen. Deshalb habe die kriegerische Auseinandersetzung schnellstmöglich beendet werden müssen.

Nach der Rede Caesars kommt der parnassische Rat zur Schlussfolgerung, es sei für andere ein *löbliches Exempel*, wie die Schweizer *durch Vnterdruckung der Religions- vnd anderer Passionen ein grosse Lieb gegen dem Vatterland*[113] gewonnen hätten. Apollo befiehlt dem Secretarius Troianus Boccalini ein Lobschreiben an die Eidgenossenschaft zu verfassen und sie gleichzeitig zu beauftragen, eine Gesandtschaft an den Deutschen Reichstag zu entsenden. Allerdings ist auch auf dem Parnass bereits bekannt, dass die Schweizer, wenn sie ein Anliegen vorbringen, *keine sonderbahre Zier- vnd Höfflichkeit brauchen*, sondern, wie aus Beispielen bekannt, *gar zu gut teutsch herauß geredt*[114] haben. Damit also der Schuss wegen der eidgenössischen Ungehobeltheit nicht hinten hinaus geht und Apollos Ruf geschädigt würde, beauftragt dieser den Boccalini, dem Lobschreiben auch gerade eine *Instruction* beizufügen.

In dieser *Instruction*[115] wird nun dem Deutschen Reichstag ins Gewissen geredet. Der Westfälische Friede hat noch nicht das gebracht, was man sich von ihm erhofft hat. Deshalb wünsche man sich herzlich, *daß neben dem Rathauß der Tempel deß Friedens erhebt stunde*.[116] Es wird festgestellt, *daß die mehriste Schwierigkeiten auß der Religion-Spaltung herfliessen*.[117] Das Kernanliegen ist deshalb ein beständiger und verlässlicher Friede, der nur auf der Basis des paritätischen Denkens eine Chance hat. Die Parität wird als *newe Medicin* bezeichnet, die allerdings *schädlicher als die alte Kranckheit* sei, *wann keiner höhern Obrigkeit über die gespalte Meinungen zuerkennen verstattet werden wollte*.[118] Damit wird die politische Vernunft über die religiösen Interessen gesetzt. Um das zu erreichen, müssen sowohl die katholischen wie auch die evangelischen Vertreter im Reichstag *vor jeder Person vnd Religion die Augen verbinden / vnd vnpartheyisch auffrecht das jenige handelen was dem Gewissen vnnd Gottliebender Gerechtigkeit ehnlich*.[119]

In der *Instruction*, die sich inhaltlich an den Deutschen Reichstag richtet, formal jedoch die eidgenössischen Abgesandten instruiert, damit sie ihren parnassischen Diplomatendienst angemessen ausführen können, wird das eidgenössische Vorbild nicht mehr in den Vordergrund gerückt. Das mag ein gewisser Bruch in der Fiktion des Textes sein. Bezogen auf den realen Leser der Flugschrift aber bedarf es solcher Ausführungen in der *Instruction* nicht, da ihm der Spiegel der Eidgenossenschaft ja vorgängig schon im Gespräch auf dem Parnass vorgehalten worden ist.

Eine zwar immer noch auf 1656 datierte Ausgabe der *Parnassi Trutina*[120] enthält einen Einschub, der als *Polnisches Schawspill*[121] ironisierend die kriegerischen Auseinandersetzungen um Polen[122] thematisiert, und ein *Postscriptum*[123]. In dieser Nachschrift wenden sich die Parnassischen mahnend an die Eidgenossen, ja sie ziehen in Erwägung, ob nicht alles Vorangehende und der Auftrag an die Schweizer zurückgezogen werden müsse, da *in Parnasso einiger vnverhoffter Bericht eingeloffen*[124] sei. Diese Nach-

113 HARSDÖRFFER 1656a, S. 11.
114 HARSDÖRFFER 1656a, S. 11.
115 HARSDÖRFFER 1656a, S. 11–19.
116 HARSDÖRFFER 1656a, S. 17.
117 HARSDÖRFFER 1656a, S. 16.
118 HARSDÖRFFER 1656a, S. 17.
119 HARSDÖRFFER 1656a, S. 17.
120 HARSDÖRFFER 1656b.
121 HARSDÖRFFER 1656b, S. 25–28.
122 In den 1. Nordischen Krieg war seit 1655 auch Kurfürst Friedrich Wilhelm I. von Brandenburg verwickelt.
123 HARSDÖRFFER 1656b, S. 30–34.
124 HARSDÖRFFER 1656b, S. 30.

richten beziehen sich auf die Tagsatzung, in der das, was der Frieden in Aussicht gestellt hatte, nicht erreicht und umgesetzt worden war, so dass im Parnass die Absendung der eidgenössischen Kommission an die Bedingung geknüpft wird, dass *beydseits alles das/warzu euch der gemelte Frieden verbindet/in der That vollzohen/vnd die Feindstelligkeit gäntzlich niedergelegt*[125] werden müsse. Es wird darauf hingewiesen, wie viel Schaden ein Bürgerkrieg mit sich bringe, ja dass er gar zum Untergang eines Staatswesens führen könne, wie das am Beispiel des ägyptischen Reiches vor Augen geführt wird. Auch wird darauf hingewiesen, dass der neue Friede nichts wesentlich Neues gegenüber dem Zweiten Landfrieden von 1531 darstelle. Um so wichtiger sei es, dass *die Passiones verstossen/vnnd der Vernunfft platz*[126] gemacht werde, da sonst erneut Bündnisse zustande kämen, welche die Eidgenossen in neue Dienstbarkeiten führen würden. Damit dies nicht geschehe, wird am Schluss der Befehl ausgesprochen, *nachfolgende Sprüch in ewrer Rathstuben zu Baden an sichtbaren Orthen in Stein hawen zu lassen:*[127]

Bellum Civile, mare calamitatum, quod susurrantium venti inflant, cœci furoris procellæ agitant, promiscuæ cædes cruore tingunt, & naufragantis Reipublicæ infamat ruina.[128]

Am andern Orth.

In bello Civili omnia misera, sed ipsa victoria miserrima, talisque exitus, ut non fiant quæ velit Victor, sed quæ illi imperant, quibus adjutoribus victoria parta est.[129]

Auf dem Hintergrund der Aussensicht, welche man in der *Parnassi Trutina* antrifft, interpretiert Randolph C. Head,[130] ein amerikanischer Historiker mit Schweizer Wurzeln, die «Thurgauer Gespräche». Allerdings bezieht er sich in seinen Analysen lediglich auf die in der Thurgauer Kantonsbibliothek in Frauenfeld befindlichen Drucke und stützt sich in all seinen Aussagen auf Trümpy[131]. Head zeigt im parnassischen Gespräch die «Rhetorik der Koexistenz»[132] auf, um dann in den «Thurgauer Gesprächen» mit Hilfe einzelner Textstellen die «Argumentation für die Koexistenz»[133] herauszuarbeiten. Egal, ob das Gespräch katholisch oder evangelisch geprägt ist, die Botschaft ist dieselbe, nämlich der Aufruf zum friedlichen Nebeneinander.[134] In seiner Schlussfolgerung stellt Head dem alten Sprachmodell der «Verketzerung»[135] eine neue Möglichkeit gegenüber, wie über religiöse Unterschiede gesprochen werden kann. Obwohl die Tendenz im 17. Jahrhundert noch gross war, religiöse Unterschiede als gefährlich und unnatürlich darzustellen, kommt durch die Diskrepanz zwischen der traditionellen orthodoxen Rhetorik und der Wirklichkeit der Koexistenz, wie sie in der Eidgenossenschaft – und in der Gemeinen Herrschaft Thurgau im Speziellen – anzutreffen ist, Bewegung in die Sache, so

125 HARSDÖRFFER 1656b, S. 30.
126 HARSDÖRFFER 1656b, S. 32.
127 HARSDÖRFFER 1656b, S. 34.
128 Übersetzung: Der Bürgerkrieg, ein Meer des Verderbens, das die Winde der Einflüsterer anschwellen lassen, das die Stürme des blinden Wütens aufpeitschen, das wahlloses Morden mit Blut färbt und das der Untergang des schiffbrüchigen Staates in Verruf bringt.
129 Übersetzung: Im Bürgerkrieg ist alles schlimm, aber am schlimmsten ist der Sieg selbst, und das Ende ist so, dass nicht geschieht, was der Sieger will, sondern was jene befehlen, mit deren Hilfe der Sieg errungen wurde.
130 «It is these voices and the ways they chose to present their understanding of the proper relationship between spiritual an political priorities, that this paper will explore in detail» (Head 2007).
131 Trümpy 1955.
132 «The Rhetoric of Coexistence» (Head 2007, S. 245 ff).
133 «Arguing for Coexistence» (Head 2007, S. 248 ff).
134 «The Swiss pamphlets we are discussing conveyed a similar message: Catholics and Protestants could and should live in peace, in the Thurgau and in the Confederation as a whole» (Head 2007, S. 248).
135 «the old model of *verkätzern*» (Head 2007, S. 256).

dass Head diese Zeit als «Kipp-Punkt»[136] bezeichnet. In den «Thurgauer Gesprächen» findet er das geeignete Setting, das erlaubte, trotz religiöser Unterschiede von Frieden zu reden.[137]

7.3.2 Dissens oder Konsens

Die Mehrheit der Reformationsdialoge war auf Dissens angelegt. Ziel war es stets, den religiös Andersdenkenden von der eigenen Wahrheit zu überzeugen oder zumindest die von ihm in Anspruch genommene Wahrheit zu widerlegen oder lächerlich zu machen. Die «Thurgauer Gespräche» widerspiegeln diesbezüglich einen ganz anderen Dialogansatz. Einzig das zweite Bechtelistag-Gespräch nähert sich der religiösen Wahrheitsfrage an und bringt damit Barthel, den evangelischen Gesprächspartner, in die Bredouille, weil er plötzlich daran zu zweifeln beginnt, ob ihn sein Glaube auch in den Himmel führt. In den anderen «Thurgauer Gesprächen» jedoch wird mit der Wahrheitsfrage so verfahren, wie es auch in der politisch-konfessionellen Kultur der Eidgenossenschaft im 17. Jahrhundert beobachtbar ist. Die Argumentation bewegt sich im Spannungsfeld «Zwischen Konflikt und Konsens»[138], wie es Daniela Hacke in ihrem so betitelten Aufsatz herausgearbeitet hat.

Die konfessionellen Divergenzen waren gerade in den bi-konfessionellen Gemeinen Herrschaften besonders virulent. Das zeigt sich auch daran, dass die Streitigkeiten in diesen Gebieten einen beachtlichen Teil der Geschäfte an den Tagsatzungen ausmachten.[139] Die Untersuchung zweier Beispiele aus der Grafschaft Baden durch Daniela Hacke zeigt, wie komplex die Verfahren waren, da die Konflikte auf verschiedenen politischen und diplomatischen Ebenen ausgehandelt werden mussten. Standen auf der lokalen Ebene religiös akzentuierte Auseinandersetzungen im Vordergrund, waren politische Akteure darum bemüht, sie als politische Konflikte zu definieren. So gelangt Hacke zu folgendem Fazit: «Theologische Wahrheitsfragen wurden jedoch in der zeitgenössischen politischen Kommunikation von theologischen Argumenten getrennt und als ein politisch-rechtliches Konfliktfeld verhandelt. Diese strikte Trennung der argumentativen Verfahren erleichterte es, auch bei harten konfessionellen Auseinandersetzungen über konfessionellen Dissens zu verhandeln und nach einem politischen Konsens zu streben.»[140]

Eine solche Trennung kann als frühaufklärerischer Ansatz bezeichnet werden. Er wird im parnassischen Gespräch thematisiert und bewundert. Caesar attestiert den Eidgenossen Vernunft, und in der *Instruction* wird für den Deutschen Reichstag ebenso wie im *Postscriptum* für die Realisierung der Friedensordnung in der Eidgenossenschaft postuliert, dass die politische Vernunft über die religiösen Interessen gesetzt werden müsse. Wie viel schwieriger sich die Sache dort ausnimmt, wo Menschen unterschiedlicher «Religion» – wie damals die Konfession bezeichnet wurde – im gleichen Gemeinwesen zusammenleben, wird in den «Thurgauer Gesprächen» greifbar. Da wird die Dialogebene vom eidgenössischen Tagsatzungsdiskurs auf die lokale Gesprächsebene in der Gemeinen Herrschaft Thurgau heruntergebrochen. Der evangelische Barthel schlussfolgert aus dem Arther Handel gleich am Anfang des ersten Kunkelstuben-Gesprächs, dass nun für den katholischen

136 «tilt point» (Head 2007, S. 258).

137 «One way that authors could change their perspective, moreover, was by finding appropriate settings – like the Thurgau relative to Switzerland or Switzerland relative to the Empire – that allowed them to talk about a society at peace despite religious division» (Head 2007, S. 257 f.).

138 Hacke 2005.

139 Auch Lorenz Heiligensetzer zeigt in seiner Untersuchung der Thurgauer Pfarrbücher, wie sich Thurgauer Lokalkonflikte immer wieder «zu innereidgenössischen Streitfällen auswuchsen» (Heiligensetzer 2006, S. 249).

140 Hacke 2005, S. 604.

Jockel die Konversion anstehe.[141] Doch schon der argumentative Einstieg Jockels bringt ihn zu einem Einbezug der rechtlich-politischen Ebene, wo er sich dagegen wehrt, dass der evangelische Glaube rechtswidrig sei und mit dem Tod bestraft werden dürfe.[142] In seiner Begründung, sie würden ja an den gleichen Gott glauben,[143] zeigt er allerdings, dass die beiden Ebenen für ihn untrennbar miteinander verbunden sind. Jockel zieht wieder die politische Ebene vor, wenn er erklärt, die Arther seien nicht nur ihres Religionswechsels wegen bestraft worden, sondern weil sie einen Meineid geleistet hätten.[144] Allerdings schliesst er dann daraus, dass man die Leute am besten des Landes verwiesen hätte[145] und greift damit auf das Prinzip des *cuius regio eius religio* zurück, das für den Thurgau als Gemeine Herrschaft längst untauglich geworden war. Diese Ausgangssituation im ersten Kunkelstuben-Gespräch macht deutlich, wie komplex der Diskurs ist, wenn er im schwierigsten der möglichen Kontexte geführt wird, nämlich in dem der bi-konfessionellen Bevölkerung einer Gemeinen Herrschaft, und dennoch oder gerade deshalb auf Konsens abzielen soll. Immer wieder müssen dabei die Gesprächspartner ihre Emotionen in den Griff bekommen.[146] Das wird auch in der Aussensicht des parnassischen Rates festgestellt, dass gerade das den Eidgenossen gelungen sei, nämlich die religiösen Emotionen zu unterdrücken und an ihre Stelle die Liebe zum Vaterland zu setzen und die Einigkeit zu einer *grundveste der Republic*[147] zu machen.

Die wohl späteste Bearbeitung des Bantli-Gesprächs enthält einen Zweizeiler als Titelschmuck, auf den in diesem Zusammenhang verwiesen werden soll:

Die Einigkeit hat grosse Krafft/
Wo vil sind eins, der Feind nichts schaft.[148]

Es ist nicht anzunehmen, dass der Vers auf die Einigkeit der Rapperswiler in diesem Dialog abzielt, zumal der Druck sprachlich wie druckgrafisch am ehesten Zürich zuzuordnen ist. Vielmehr wird hier auf die eidgenössische Einigkeit im Sinne eines übergeordneten Wertes[149] rekurriert, der den Frieden ermöglicht. Der Andelfinger Pfarrer ist im Bantli-Gespräch schon in der ersten Fassung der Vertreter des Friedensgedankens, und Madleni attestiert ihm, dass *hetme jhm folgt/der Chrig wer nit angangen.*[150] Diese Tendenz wird in der späteren Bearbeitung noch verstärkt, indem der Landrichter ergänzend über den Prädikanten sagt, er *häd lieber Frid den Krieg.*[151] Damit verdeutlicht diese in der Rückschau bearbeitete Fassung das Bewusstsein, das alle «Thurgauer Gespräche» miteinander verbindet, nämlich dass ein die religiösen Interessen übersteigender Wert die einzige Möglichkeit schafft, dass Evangelische und Katholische in Frieden zusammenleben können.

7.3.3 Der freie Wert als verhandelbare Gemeinsamkeit

In seiner Untersuchung über «Werte und Normen in eidgenössischen Konflikten des 17. Jahrhunderts»[152] stellt Marco Gavran fest, dass sich die evangelische

141 TG1 Z. 31 f.
142 TG1 Z. 64 f.
143 TG1 Z. 66.
144 TG1 Z. 68–71.
145 TG1 Z. 75.
146 Vgl. z.B. TG1 Z. 72 *Jockle/Jockle/du bist schier zhitzig*; TG3 Z. 112 *Nit so Kriegerisch guotter Bartle*.
147 HARSDÖRFFER 1656a, S. 8.
148 TG6 E2 Titelseite Bl. 1a.
149 Der in diesem Kontext zentrale Wert der Einigkeit ist stets zu denken auf dem Hintergrund der Friedens- und Existenzsicherung. Auf keinen Fall ist ein Einigkeitsgedanke im Sinne der nationalen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts als «Manifestation eines nationalen Bewusstseins» (Domeisen 1978, S. 81) in ihn hineinzuprojizieren.
150 TG6 Z. 206 f.
151 TG6 E2, Bl. 4b.
152 Gavran 2009.

und die katholische Seite in ihren Verlautbarungen rund um den Ersten Villmergerkrieg bezüglich des Wertesystems, auf das sie sich bezogen, nicht grundsätzlich unterschieden. Er zeigt, dass für beide die Gerechtigkeit der Wert mit der grössten Bedeutung war: «Die *Gerechtigkeit* verdankt ihre wichtige Rolle im Villmergerkrieg der Tatsache, dass die Interessen beider Parteien um bestehende Verträge und Rechte kreisten.»[153]

Ein wesentlicher Unterschied in diesem semantischen Feld zeigt sich allerdings darin, dass ein je anderer Bezug zu diesem Wert hergestellt wurde, um der Gegenpartei ungerechtes Verhalten vorwerfen zu können. Die Katholiken konnten sich auf die alten Rechte berufen, insbesondere auf den Zweiten Landfrieden von 1531, während die Evangelischen auf die Billigkeit rekurrierten: «Der Begriff *Billigkeit* ist in den reformierten Quellen deutlich häufiger anzutreffen als in den katholischen.»[154] Ferner beanspruchten beide Parteien das Recht auf Freiheit. Es kann jedoch gerade im Kontext des Arther Handels gezeigt werden, dass die katholische Seite, insbesondere Schwyz, mit Verweis auf diesen Begriff die Souveränität des Standes forderte, während Zürich sein Handeln damit rechtfertigte, es habe die Freiheit der aus Arth Geflohenen zu schützen, wobei es um eine individuelle Freiheit ging, welche auf die Selbstbestimmung der Konfessionszugehörigkeit und auf das Auswanderungsrecht[155] abzielte. «Insgesamt ist für den Ersten Villmergerkrieg zwischen den Konfliktparteien ein regelrechter Kampf um die zentralen Begriffe im Umfeld der *Gerechtigkeit* festzustellen.»[156]

Die Bedeutung der Gerechtigkeit fällt insbesondere in den beiden Kunkelstuben-Gesprächen ins Auge. Anders als in den von Gavran untersuchten Quellen[157] dient der Rekurs auf diesen Wert jedoch nicht primär dazu, der Gegenpartei dessen Missachtung vorzuwerfen. Vielmehr bildet er eine Art Gesprächsrahmen, der von beiden Seiten akzeptiert wird. So werden bereits in der Überschrift die Dialogpartner als *wäselich*[158] bezeichnet. Ein Wertediskurs, wie er zu jedem interreligiösen Dialog gehört, kann nur gelingen, wenn dem andern ein zur Debatte stehender Wert nicht grundsätzlich abgesprochen wird. So nehmen beide Gesprächspartner im ersten Kunkelstuben-Gespräch die Rechtmässigkeit für sich in Anspruch, der evangelische Barthel für seinen Glauben, der nicht *malefitzisch*[159] sein könne, und der katholische Jockel für das Handeln der Innerschweizer, die sich schon immer *vff Gott vnd Grechte Gute Sach verlassen*[160] hätten. Es gehört offensichtlich zu den Spielregeln, dass dieser Anspruch keinem von der Gegenpartei abgesprochen wird. Dennoch muss die Diskussion geführt werden, denn gerade weil die Gerechtigkeit als zentraler Wert von beiden Seiten anerkannt wird, muss ausgelotet werden, wo er gefährdet ist. Interessant ist in unserem Zusammenhang die Stelle im zweiten Kunkelstuben-Gespräch, wo die impliziten Spielregeln missachtet werden. Barthel erhebt den Vorwurf, der Borromäische Bund führe dazu, dass es den Katholiken egal sei, ob sie *rächt ald lätz*[161] hätten. Damit begründet er seine Forderung, *das vnparteyisch Eydtgnössische Rächt walten zelassen*.[162] Da fühlt sich der katholische Jockel angegriffen, und er verweist Barthel mit seinem *Nit zgäch nachber Würth*[163] an die Spielregeln. Diese besagen

153 Gavran 2009, S. 25.
154 Gavran 2009, S. 27.
155 *freyer zug*: ius emigrandi.
156 Gavran 2009, S. 28.
157 Gavran verweist auf das «Manifest», die «Widerlegung» und das «Contra-Manifest» (Gavran 2009, S. 15, Anm. 3). Wo er auch TG3 zu Rathe zieht, kommt es zu Missverständnissen, da er die literarische Form des Dialogs für die Interpretation unberücksichtigt lässt (Gavran 2009, S. 26).
158 TG1 Z. 2; TG2 Z. 2.
159 TG1 Z. 65.
160 TG1 Z. 161.
161 TG2 Z. 88.
162 TG2 Z. 92.
163 TG2 Z. 95.

offensichtlich, dass der Gegenpartei das grundsätzliche Bemühen um einen wichtigen gemeinsamen Wert wie die Gerechtigkeit nicht abgesprochen werden dürfe, da man sich damit selber ins Unrecht setze: *du wilt üseren Herren von Schwytz gar vnrächt gen/sy werdend sich wol wüssen ze verantworten/vnd nit sölche lüth syn/die das Rächt vßschlahind/wänn es aber also wäre/könt ich ouch nit jhrer mänung syn.*[164]

Damit interreligiöse Medialität zustande kommt, muss der religiöse Wahrheitsanspruch freien und von beiden Gesprächsseiten verhandelbaren Werten untergeordnet werden. In diesem Sinne sind die «Thurgauer Gespräche» auf eine überraschende Weise verdiesseitigt. Die Zugehörigkeit zu verschiedenen Konfessionen führt zwar zu Konflikten. Deren Lösung jedoch kann nicht durch den Rekurs auf die eine oder die andere religiöse Wahrheit herbeigeführt werden. Bereits im ersten Kunkelstuben-Gespräch wird der zentrale Wert einer geeinten Eidgenossenschaft in den Diskurs eingeführt. Jockel weist darauf hin, dass man bereits 124 Jahre *also Fridly vnd Eynig leben/handlen vnd wandlen können*, und seine anschliessende Frage hat geradezu auffordernden Charakter: *warumb nit auch länger?*[165] Die gerade in dieser Zeit so eminent gefährdete Einigkeit in der Eidgenossenschaft wird zum zentralen Wert. Jockel erkennt einerseits, dass für das Zustandekommen beziehungsweise die Bewahrung dieser Einigkeit Vertrauen notwendig ist, und andererseits, dass sie einen wirksamen Schutz gegen aussen bildet.[166] Auch daran, dass Einigkeit und Frieden in einen unmittelbaren Zusammenhang gestellt werden,[167] erkennt man, wie sehr der Wert der Einigkeit auf seine konfliktlösende Wirkung hin gedacht wird. Die religiöse Wahrheitsfrage ist damit nicht obsolet geworden. Im zweiten Bechtelistag-Gespräch, nachdem der Friede in der Eidgenossenschaft eingekehrt ist, tritt sie wieder in den Vordergrund. Sie behält ihre Virulenz, wenn Barthel von ihr sagt: *Es lasset sich in einer sömlichen Sach nit schertzen.*[168] Aber religiöse Wahrheit bekommt in der interreligiösen Medialität einen neuen Platz zugewiesen, nämlich den des Privaten, und es wird in einem frühaufklärerischen[169] Sinn der Fokus nicht auf ihren Besitz, sondern auf die Suche nach ihr gerichtet:

Die Waarheit bleibt niemahl verborgen/
wann man jhro nachsucht mit Sorgen.[170]

7.4 Und noch einmal David Hautt d. Ä.

Wir wenden uns zum Schluss dieses Kapitels noch einmal David Hautt d. Ä. zu, in dessen Luzerner Offizin das erste Kunkelstuben-Gespräch gedruckt worden war und der später nach Konstanz übersiedelte. In seiner Untersuchung des Konstanzer Druck- und Verlagswesens belegt Hermann Fiebing die in Konfessionsfragen moderate Haltung dieses Druckers. Bei Hautt erschien bereits 1639 Johann Wilhelm Gotthards «Augspiegel».[171] Bezüglich dieses Werks macht Fiebing den retrospektiven Vergleich: «Das ist ein anderer Ton als etwa, ein Jahrhundert vorher, bei Thomas Murner[172] in seiner Luzerner Zeit.»[173] Auf der Titelseite dediziert Gotthard sein Werk *Allen Liebha-*

164 TG2 Z. 95–98.
165 TG1 Z. 157 f.
166 TG1 Z. 199 f.
167 TG1 Z. 157; TG6 Z. 202.
168 TG4 Z. 190 f.
169 Gerd Theissen (Prof. em. für Neues Testament, Universität Heidelberg D) beschrieb in seinem Referat «Religionskritik in der Kirchenlehre» vom 23.09.2016 in Weinfelden die Frühaufklärung als «eine Zeit, in der die Vernünftigen fromm und die Frommen vernünftig sein wollten».
170 TG4 Z. 196 f.
171 GOTTHARD 1639.
172 Murner, Thomas (1475–1537): Franziskaner, satirischer Kontroverstheologe der frühen Reformationszeit.
173 Fiebing 1974, S. 80.

bern der Warheit vnd Vnpartheyischen Erforschern der Wahren Religion. Der Wahrheitsanspruch bleibt bei Gotthard bestehen. Doch er richtet sich im Vorwort an die Leser als Menschen, und nicht als Angehörige einer Konfession. Noch deutlicher zeigt Fiebings prospektiver Vergleich die gemässigte Sonderstellung Hautts: «Bisher ist mir kein Druck von Hautt d. Ä. bekannt, auch nicht aus seiner Luzerner Zeit, in der ein ähnlich aggressiver Ton angeschlagen worden ist wie etwa ein Jahrhundert später von Weislinger[174] oder Bandel[175].»[176]

Fiebing führt Hautts gemässigte Haltung auf seine Herkunft und seine Kontakte zurück. Er kam aus dem evangelischen Strassburg nach Luzern. In seinen frühen Jahren lässt sich eine Tätigkeit für den Prinzen Julius Heinrich von Sachsen-Lauenburg nachweisen, dessen Familie offensichtlich im Dreissigjährigen Krieg zwischen Gustav Adolf und Wallenstein zu vermitteln versuchte. Schon in Luzern pflegte Hautt Kontakte zu Johann Leonhard Pappus, dem gemässigten Domherrn von Konstanz,[177] und nach seiner Übersiedlung dorthin distanzierte er sich immer mehr von den Jesuiten.[178] David Hautt d. Ä. muss gewürdigt werden als ein Mensch, der im Kontext des Ersten Villmergerkrieges in einem doppelten Sinn medial vermittelt hat: Als Drucker und Verleger kann ihm mit Sicherheit die Herstellung des ersten Kunkelstuben-Gesprächs, mit grosser Wahrscheinlichkeit auch dessen Verbreitung im ganzen deutschen Sprachraum zugeschrieben werden. Als Inhaber einer Offizin verantwortete er ein Programm, das seiner offensichtlich moderaten Haltung in interkonfessionellen Fragen entsprach. In ihm begegnen wir einer Person, die «eine experimentelle und risikofreudige Haltung auszeichnet».[179]

Wahrscheinlich sind es immer wieder Einzelne, die erstens einen freien Raum des öffentlichen Gesprächs schaffen, die zweitens den frei sich äussernden Menschen ernst nehmen und die drittens mit der Suche nach frei verhandelbaren und verbindenden Werten ein Zusammenleben von Menschen mit divergenten Ansichten und Haltungen fördern. Das sind die drei Aspekte, unter denen die «Thurgauer Gespräche» in diesem letzten Kapitel hinsichtlich ihrer interreligiösen Medialität ausgelotet wurden. Damit konnte gezeigt werden, dass der archäologische Ansatz dieser Arbeit nicht allein in tiefere Schichten der Vergangenheit führt und die zu Tage geförderten Kuriositäten sorgfältig präsentiert, sondern dass er gleichzeitig eine Suchbewegung darstellt, die das Gefundene mit seiner eigenen Heterogenität und seinen inneren Spannungen unweigerlich in ein dynamisches Verhältnis zur Gegenwart setzt. Auf diese Weise lassen sich die «Thurgauer Gespräche» nicht anders lesen, als dass sie auch ihr Potenzial für den «interreligiösen Dialog» unserer Zeit entfalten.

174 Weislinger, Johann Nikodemus (1691–1755): römisch-katholischer Pfarrer und Kontroverstheologe in Kappelrodeck. «Weislinger hat in ebenso saftiger wie drastischer Sprache gegen das Luthertum gewettert (Fiebing 1974, S. 29).

175 Bandel, Joseph Anton von (1714–1771): Dr. iur., gründete in Konstanz 1750 die Zeitschrift «Der stumme Advokat». «Bandel hat eine ähnlich scharfe Klinge geführt wie der Pfarrer Weislinger von Cappel Rodeck» (Fiebing 1974, S. 31).

176 Fiebing 1974, S. 80.

177 Fiebing 1974, S. 83.

178 Fiebing 1974, S. 80.

179 Zielinski 2002, S. 21.