Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte

Band: 57 (2007)

Heft: 2

Artikel: Niklaus Manuels Sichtbarmachung : Reformatorische Rhetorik zwischen Tradition und Innovation

Autor: Müller, Marcel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-98957

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.07.2025

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

Niklaus Manuels Sichtbarmachung*

Reformatorische Rhetorik zwischen Tradition und Innovation

Marcel Müller

Summary

The various Reformations which took place during the first half of the 16th century were influenced by late-medieval tradition and Protestant innovation. The carnival plays written by the Bernese painter, mercenary and politician Niklaus Manuel (c. 1484–1530) represent both. However, analyses of these plays have tended to focus on the themes discussed and have neglected the plays' dealing with the subject of violence and lordship, represented by the frequently used term 'gewalt'. Manuel's clerics were no longer parts of a society which in earlier plays had been seen as generally being threatened by immorality and sin. Instead, they became the 'wolves' who put the whole populace in danger and therefore had to be singled out, and whose legitimacy had to be destroyed. The use of metaphoric speech served Manuel as a means of connecting sexual and fecal matters with the Holy and its human representatives. Hence metaphors allowed to show a semiotic disorder and to simulate the stated gap between the priests' pretentions and the practiced and 'obvious' reality. The present article argues that crises stated by reformers have to be taken seriously: in fact as rhetorical creations. Their apparentness, as it occurs in Manuel's plays, masks the author's intentions. Apart from representing violence the plays themselves served as an instrument of coercion, for metaphoric speech in carnival plays was not mere entertainment but demanded an immediate statement to the usurpators' aims: Be with – or be against us.

* Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des NFS-Teilprojekts «Gewalt und Moral: Diskurse, Bilder und mediale Umbrüche um 1500» (NFS «Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen»). Er ist die erweiterte Fassung eines anlässlich der internationalen Arbeitstagung «Representation of violence» (30.6.–1.7.2006, Basel) gehaltenen Referats. Für zahlreiche Anregungen und Hinweise danke ich Prof. Dr. Susanna Burghartz, Dr. Maike Christadler, lic. phil. Mirjam Häsler und lic. phil. Susanna Tschui.

Marcel Müller, Wettsteinallee 121, CH-4058 Basel. marcel_muller@bluewin.ch

Die Gleichzeitigkeit von kontinuierlicher Tradition und mehr oder weniger abrupten Neuordnungen prägt das wissenschaftliche Bild der Reformationen, die als lokale, heterogene und doch aufeinander bezogene Phänomene in den Jahrzehnten um 1500 zu beobachten sind. Der von Olaf Mörke postulierte 'Kommunikationszusammenhang Reformation'[1] oder der Begriff der 'reformatorischen Öffentlichkeit'[2] dienen der Forschung dabei als «Verständigungshypothese[n], um vergleichsweise Gleichartiges festzuhalten und einen epochalen Zusammenhang aus einer bestimmten Perspektive sichtbar zu machen»[3]. Eine Gemeinsamkeit der reformatorischen Prozesse war die vehemente Kritik am Klerus, die über Predigten, Flugschriften und weitere Medien Verbreitung fand. Ein Grossteil der Geschichtsschreibung zur Reformation lehnt sich dabei stark an die zeitgenössische Argumentation an. Während in der neueren Forschung das lange auf Luther konzentrierte Proprium der Reformation durch die Betonung der Kontinuitätslinien zwischen dem 15. und dem 16. Jahrhundert[4] relativiert wird, werden die ebenfalls feststellbaren religiösen, politischen und gesellschaftlichen Brüche noch oft als Resultat der geradezu zwingenden Entladung einer bereits im Spätmittelalter angelegten Krise gedeutet[5]. Das Kernelement dieses Szenarios ist der moralisch-sittliche Verfall der Kirche, nicht zuletzt bedingt durch das Priesterkonkubinat und den Missbrauch des Ablasshandels[6]. Krisen, denen sich meist strukturelle Bedingungen zuordnen lassen, manifestieren sich nicht zuletzt als Krisengefühle in der Wahrnehmung

1 Vgl. Olaf Mörke, «Frömmigkeit, laikale Kirchenkritik und die Reformation als Kommunikationszusammenhang», in: Ders., *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, München 2005, S. 113–135.

2 Rainer Wohlfeil versteht den von Jürgen Schutte geprägten Begriff als ein Denkbild, um das zeitbedingte Mediensystem zu bezeichnen. Er knüpft an das Adjektiv 'öffentlich' an, das um 1500 die Bedeutung von 'klar', 'offensichtlich' bzw. 'bekannt sein' hatte. Vgl. für einen Überblick mit Carl A. Hoffmann, «'Öffentlichkeit' und 'Kommunikation'» in den Forschungen zur Vormoderne. Eine Skizze», in: Ders. et al. (Hg.), *Kommunikation und Region*, Konstanz 2001, S. 69–110.

3 Hans Erich Bödeker, Ernst Hinrichs, «Alteuropa – Frühe Neuzeit – Moderne Welt? Perspektiven der Forschung», in: Dies. (Hg.), *Alteuropa – Ancien régime – frühe Neuzeit. Probleme und Methoden der Forschung*, Stuttgart 1991, S. 11–50, hier S. 24.

4 Die Reformbewegungen des späten Mittelalters und die Reformationen des 16. Jahrhunderts werden zunehmend als zusammenhängender Prozess verstanden, wobei die Jahre zwischen ca. 1450 und ca. 1550 dieses 'Reformjahrhundert' begrenzen (Stefan Ehrenpreis; Ute Lotz-Heumann, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, S. 11).

5 Bernd Moeller spricht diesbezüglich von «Pulverfasstheorien» (Bernd Moeller, «Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation», in: Berndt Hamm, Bernd Moeller, Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, S. 9–29, hier S. 13).

6 Siehe dazu Stephen E. Buckwalter, «Konkubinat und Pfarrerehe in Flugschriften der frühen Reformation», in: Bernd Moeller (Hg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Heidelberg 1998, S. 167–180.

der Bevölkerung. Sie besitzen erhebliches Potential für diejenigen, die sie aufgreifen und zu instrumentalisieren wissen, zumal dann, wenn sich das als 'offensichtlich' Dargebotene in einzelnen Teilen realiter tatsächlich so beobachten lässt. Die *Sichtbarkeit* des oft mit besonderer Drastik dargestellten Krisenhaften verdeckt dabei zugleich ihre *Sichtbarmachung*, den Prozess der thematischen Auswahl, des metaphorischen Verbindens und des rhetorischen Vermittelns. Wenn – so Bernd Moeller – im Kommunikationsprozess der Frühzeit der Reformation (1517–1525) «in breiter Front nicht nur Kommunikation veranstaltet, sondern Verständigung erzielt»[7] wurde, darf sich eine Analyse reformatorischer Rhetorik damit nicht auf Motivik und Bildlichkeit beschränken, sondern hat auch deren Funktionsweise mit zu berücksichtigen. Die Fastnachtspiele des Berner Malers, Reisläufers und Politikers Niklaus Manuel (c.1484–1530) stellen ein Œuvre dar, an dem sich diskursive Kontinuität, Innovation und Vermittlung idealtypisch aufzeigen lassen[8].

Die Fastnachtspiele Manuels verschränken die Diskursfelder von Theologie, Gesellschaft und Politik und thematisieren das zwischen den Begriffen der *potestas* (Herrschaftsmacht) und der *violentia* (Gewalttätigkeit) oszillierende Phänomen der *gewalt*[9]. Die Spiele mit ihrer *gewalt*-Problematik nehmen damit vorweg, was 1528 bei der Einführung der Berner Reformation eine wichtige Rolle spielen wird: Zwar rollen die Köpfe der Obrigkeit nicht, aber sie wechseln. Manuel wird Mitglied der aus sieben Amtsträgern bestehenden Regierungsbehörde und rückt damit aus der politischen Peripherie ins Zentrum der städtischen Macht. Sein Aufstieg bis in den Kleinen Rat wurde von der wiederholten Forderung der Reformwilligen begleitet, die von ihnen bei der Kirche konstatierten Missstände zu beheben. Manuel forderte die Reform, die letztlich auf eine Neuordnung der *gewalt* hinauslief, über das Fastnachtspiel und die darin thematisch überwiegende Kritik am Klerus.

Das Schauspiel, unabhängig von seiner konkreten Ausformung, kann als eines «der wichtigsten und wirkungsvollsten Kommunikations-

7 Bernd Moeller, «Die frühe Reformation als Kommunikationsprozess», in: Hartmut Boockmann (Hg.), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. bis 16. Jahrhunderts*, Göttingen 1994, S. 148–164, hier S. 163.

8 Für die massgebliche Edition der Werke Manuels siehe Niklaus Manuel, *Werke und Briefe. Vollständige Neuedition*, hg. von Thomas Hengartner und Paul Zinsli, Bern 1999; vgl. auch Glenn Ehrstine, *Theater, Culture, and Community in Reformation Bern, 1523–1555*, Leiden/Boston/Köln 2002.

9 Zu zeitgenössischen *gewalt*-Konzepten siehe Karl-Georg Faber, «Zwischen Auflösung und Bewahrung der Tradition», in: Otto Brunner et al. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 847–888. Einen Überblick zur aktuellen Gewalt-Forschung geben Manuel Braun, Cornelia Herberichs, «Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung», in: Dies. (Hg.), *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, München 2005, S. 7–37.

mittel der Zeit»[10] gelten. Für Bern bezeugen die Seckelmeisterrechnungen für die Jahre 1514, 1515 und 1516 sowie der Chronist Valerius Anshelm (1475–1547) eine Fastnachtspieltradition. Das Fastnachtspiel diente hier bereits der Satire in den religiösen und politischen Auseinandersetzungen zu Beginn der Reformationszeit, bevor Manuel als Verfasser von eigenen Stücken bezeugt ist[11]. Vermutlich deswegen hat man sich in der Forschung bisher kaum darüber gewundert, dass Manuel auf dieses Medium zurückgriff. Die Bezeichnung 'Fastnachtspiel' scheint die Attraktivität des Genres für Resonanz suchende Kritiker der geistlichen und weltlichen Obrigkeit schon zu erklären: Einerseits impliziert das 'Spiel' agitatorische Möglichkeiten und propagandistische Breitenwirksamkeit, andererseits verweist der jahreszeitliche Rahmen der 'Fastnacht' bzw. des Karnevals auf die temporale Ausweitung des Erlaubten und Tolerierten, und die damit gewährten Lizenzen[12]. Von diesen Prämissen gilt es sich dann zu lösen, wenn nach den Qualitäten und Möglichkeiten gefragt werden soll, aufgrund derer sich das literarische Genre des Fastnachtspiels für die Artikulation der Botschaft von Manuel besonders zu eignen scheint. Im Unterschied zu früheren Untersuchungen werde ich Nürnberger und Basler Fastnachtspiele in die Analyse einbeziehen, denn erst der Vergleich mit der medialen Tradition lässt das Neue der Manuel'schen Spiele, ihrer Visualisierungsstrategie und der mit ihnen formulierten Kirchenkritik deutlich werden.

Gewalt und Sexualität

Das erste von Manuel überlieferte «fassnacht spyl [...] vom papst vnd siner priesterschafft» wurde 1523 unweit des Berner Rathauses öffentlich aufgeführt und fand in der Folge über verschiedene Drucke Verbreitung. Die dem Spieltext vorangestellte Regieanweisung für die Simultanbühne[13] zeigt den Papst in luxuriöser Pracht, umgeben von Hof-

10 Hans-Gert Roloff, «Reformationsliteratur», in: Werner Kohlschmidt, Wolfgang Mohr (Hg.), *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2. Aufl., Berlin / New York 1977, S. 365–402, hier S. 389. Weitere Kommunikationsmittel neben Spielen und Flugschriften sind die jüngst vermehrt untersuchten (Kirchen-)Lieder, Predigten und illustrierten Einblattdrucke.

11 Hellmut Thomke, «Niklaus Manuel und die Anfänge des Theaterspiels in Bern», in: Ellen J. Beer et al. (Hg.), *Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern 1999, S. 542–552, hier S. 544f.

12 Nach wie vor grundlegend zur alteidgenössischen und Berner Fastnachtskultur: Peter Pfrunder, *Pfaffen, Ketzer, Totenfresser. Fastnachtkultur der Reformationszeit – Die Berner Spiele von Niklaus Manuel*, Zürich 1989. Pfrunder räumt in seiner Untersuchung der eigentlichen Analyse von Manuels Spielen allerdings verhältnismässig wenig Raum ein.

13 Die für das Spiel notwendigen Handlungsorte und die mitspielenden Personen befinden sich ständig auf der Bühne.

gesinde, Klerikern und Kriegsleuten von hohem und niederem Stand. Das Spiel ist als Reihenspiel organisiert und besteht aus einer Abfolge von einzelnen Szenen, die primär durch den thematischen Bezug auf das auf der Bühne dargestellte Schaubild miteinander verbunden sind[14]. Im Zentrum des Spiels steht die Kritik an Papst, Klerus und deren weltlichem Machtanspruch, wobei sich die Argumente bis zu Parallelen im Wortlaut an Luthers Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* von 1520 anlehnen[15]. Zugleich ist die Verwandtschaft zwischen Manuels Spiel und den Fastnachtspielen der Nürnberger Tradition der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts evident. Schon ein flüchtiger Vergleich zeigt schnell, dass sich die Ähnlichkeit an drei Bereichen festmachen lässt: den sich überschneidenden Sphären des Fäkalischen, des Sexuellen und der Gewalt.

Körperprodukte wie Exkremente und Urin sind in den Fastnachtspielen als «potenter Schmutz»[16] ein Mittel, mit dem Gegensätze wie Reinheit/Unsauberkeit, Kontrolle/Kontrollverlust und Ordnung/Unordnung plastisch dargestellt werden. Mit dem transitiv und reflexiv gebrauchten Verb *bescheissen* wird das reale oder behauptete Machtverhältnis zwischen Überlegenen und Untergeordneten manifest. Man scheisst und wird beschissen, und auch bei Manuel verlacht ein Bauer seinen an das Ablassversprechen glaubenden Nachbarn, bis ihm ein Furz entfährt[17], während sein Gesprächspartner sich mit dem Ablassbrief gar den Hintern wischt[18]. Die Manuel'sche Thematisierung und Androhung von mancherlei körperlichen Strafen hätte ein Nürnberger Publikum ebenso wenig überrascht wie die ausgebreitete Skatologie. Die Nürnberger kannten physische Übergriffe aus den eigenen Spielen, in denen Prügel und – freilich nur angedroht – Kastration zuhauf vorkommen. Der Gewalt-Imaginator Hans Folz mit seinen judenfeindlichen Spielen ist wohl der prominenteste Vertreter hierfür[19]. Es wird schnell deutlich:

14 Für einen Handlungsabriss siehe Barbara Könneker, «Niklaus Manuel: Vom Papst und seiner Priesterschaft (1523)», in: Dies., *Satire im 16. Jahrhundert. Epoche – Werk – Wirkung*, München 1991, S. 169–186.

15 Zu den intertextuellen Bezügen vgl. Max Huggler, «Niklaus Manuel und die Reformatoren», in: Kunstmuseum Bern (Hg.), *Niklaus Manuel Deutsch. Maler – Dichter – Staatsmann*, Bern 1979, S. 100–113.

16 Lyndal Roper, «Saufen, Fressen, Huren. Disziplinlosigkeit und die Ausbildung protestantischer Identität», in: Dies., *Ödipus und der Teufel*, Frankfurt a.M. 1995, S. 147–169, hier S. 167.

17 Manuel, *Vom Papst und seiner Priesterschaft*, S. 159, V. 1195: «Jch lachet dass mir ein furtz entwust».

18 Niklaus Manuel, «Vom Papst und seiner Priesterschaft», in: *Werke und Briefe*, S. 125–180, hier S. 158, V. 1161: «Vnd han den arss an brieff gewüst».

19 Vgl. beispielsweise Hans Folz, «Der Juden Messias», in: Klaus Ridder, Hans-Hugo Steinhoff (Hg.), *Frühe Nürnberger Fastnachtspiele*, Paderborn u.a. 1998, S. 85–108.

Die *violentia*, d.h. die Beeinträchtigung der physischen und psychischen Integrität anderer, ist in den Spielen omnipräsent.

Neben diesen Gemeinsamkeiten liegt der zentrale Unterschied zwischen den Nürnberger bzw. Basler Fastnachtspielen und denjenigen Manuels in der Darstellung des Klerus. Die von Manuel skizzierten geilen, buhlerischen Kleriker gehören zwar fest zum Nürnberger Figuren-Repertoire, deren Rolle besteht aber hauptsächlich darin, dass sie, der Selbstkontrolle verlustig, die gegen die Fleischeslust gesetzte zölibatäre Grenze lustvoll-komisch überschreiten. So wird in einem Nürnberger Spiel eine Bäuerin, welche ihren Mann angeblich mit dem Pfarrer in dessen Haus betrog, vom Ehemann geschlagen und bestraft; vom Priester ist nicht weiter die Rede, zumal ohnehin unklar bleibt, ob der Vorwurf berechtigt ist[20]. Andernorts will ein Bürger in einem «haimlichen winkel» eine Prostituierte aufsuchen, bemerkt aber, dass sich bei ihr bereits ein Pfaffe aufhält, der ihm später vom Fenster des Bordells aus auch noch ins Gesicht lacht. Der um sein Vergnügen gebrachte Bürger hält den beiden sein blankes Hinterteil entgegen und lässt sie so, wörtlich, in seinen «spiegel» schauen[21]. Der Kleriker hat in der Spielwelt derweil keine Konsequenzen zu befürchten. Im ebenfalls aus Nürnberg überlieferten *Fastnachtspiel vom Mönch Berchtolt* äussert der mit einem grossen Geschlechtsteil ausgestattete Kleriker gar den Vorschlag, die Heiratsfähigkeit einer Braut vorsorglich gleich selber zu testen. Das Angebot erübrigt sich, denn die junge Bäuerin erweist sich als in Liebesdingen schon sehr erfahren: Der Mönch kann die Vermählungszeremonie ohne weitere Bedenken vollziehen[22]. In diesem fröhlichen Treiben werden zwar Klerus und illegitime Sexualität aufeinander bezogen, aber es wird weder eine darüber hinausgehende Kritik artikuliert noch eine Bestrafung gefordert. Auch in der *Gauchmatt*, dem zwischen 1519 und 1521 verfassten, in Basel aufgeführten und gedruckten Fastnachtspiel des Basler Druckers Pamphilus Gengenbach (c.1480 – c.1525), hat Cupido, die personifizierte Fleischeslust, «iung oder alt» in seiner «gwalt»[23]. Er lockt «Fürsten herren / arm vnd rich / Münch pfaffen nunnen auch dessglich / Vnd auch die alten grawen thoren» gleichermassen

20 «Ein Spil von einem Schweher, Schwiger, Tochter und Eiden etc. (Nr. 3)», in: Adelbert Keller (Hg.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, Bd. 1, Stuttgart 1853, S. 40–46, hier S. 41.

21 «Di Harnaschvasnacht (Nr. 99)», in: Adelbert Keller (Hg.), *Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert*, Bd. 2, Stuttgart 1853, S. 754–760, hier S. 754f.

22 «Vasnachtspil vom Münch Berchtolt (Nr. 66)», in: Keller, *Fastnachtspiele*, Bd. 2, S. 571–579.

23 Pamphilus Gengenbach, «Die Gauchmatt», in: Hellmut Thomke (Hg.), *Deutsche Spiele und Dramen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1996, S. 93–138, hier S. 99.

vor die Stadttore zu den Dirnen[24]. Der gesellschaftliche Aufriss folgt im Spiel noch dreimal[25] und verdeutlicht, dass der Klerus keine moralisch defizitäre Sondergruppe darstellt, sondern Teil einer in ihrer sittlichen Integrität gesamthaft gefährdeten, städtischen Gesellschaft ist. Es kommt weder zu einer Anmassung von Sanktionsgewalt noch zu einer Kritik an klerikaler *gewalt*. Ganz im Gegenteil, von der geistlichen Autorität wird im Nürnberger Spiel *Vom Babst, Cardinal und von Bischoffen* angesichts der beklagten Missstände die Ordnungsstiftung erhofft. Der von einem Ritter mit den Übelständen bei den geistlichen Fürsten konfrontierte Papst wird aufgefordert, möglichst schnell richtend einzugreifen, da ihm die *gewalt* dazu, und damit auch die Verpflichtung, gegeben sei[26]. Immerhin der Terminus 'Reformation' ist bereits präsent. Im *Turken Vasnachtspil*[27] entfaltet der Rat des türkischen Sultans ein Panoptikum aus «bös münz», «falsch richter», «Juden», «pfaffen» oder «untreu herren», das den desolaten Zustand der Christenheit insgesamt darstellen soll[28]. Hier soll der Sultan mit einer «rechte[n] reformatzen» «reformiern»[29]. Die christlichen Fürsten verbitten sich dieses Ansinnen: Der Türke würde dermassen geschlagen, wird gedroht, dass er sich selbst besudeln («bescheissen») werde. Bei Manuel wird diese fastnächtliche Gesellschaftskritik, die bereits im 15. Jahrhundert einzelne klerikale Vertreter einschloss, auf die Kirche als Institution ausgeweitet und radikalisiert. Die ausgreifende Thematisierung von *gewalt* im Sinne von *potestas* macht das Neuartige und die eigentliche Sprengkraft der Berner Spiele aus.

Manuels Werke sind nicht mehr Klerus-kritisch, sondern antiklerikal, hält man sich an eine umfassendere Definition von Robert Scribner. Diese besagt, dass der Antiklerikalismus «eine Wahrnehmung der Macht (und eine Reaktion auf sie) impliziert, die vom Klerus als besonderer sozialer Gruppe ausgeübt wurde, eine Macht, die sich in der ökonomischen, politischen, legalen, sozialen, sexuellen und sakralen Sphäre des Alltagslebens ausdrückte»[30]. Diese Liste von klerikalen Machtmanife-

24 Ebd., S. 98.
25 Vgl. ebd., S. 116, 123 und 136.
26 «Vom Babst, Cardinal und von Bischoffen (Nr. 78)», in: Keller, *Fastnachtspiele*, Bd. 2, S. 641–647, hier S. 642f. (S. 643, V. 2.: «Seint doch der gewalt an euch leit.»). Eine eingehende Analyse dieses Spiels findet sich bei Gadi Algazi, *Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Herrschaft, Gegenseitigkeit und Sprachgebrauch*, Frankfurt / New York 1996, S. 215–221.
27 Glenn Ehrstine, «Fastnachtsrhetorik. Adelskritik und Alterität in *Des Turken Vasnachtspil*», in: *Werkstatt Geschichte*, 37 (2004), S. 7–23.
28 «Des Turken Vasnachtspil», in: Keller, *Fastnachtspiele*, Bd. 1, S. 288–304, hier S. 296.
29 Ebd., S. 297.
30 Robert W. Scribner, «Antiklerikalismus und die Städte», in: Ders., *Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800*, hg. von Lyndal Roper, Göttingen 2002, S. 177–200, hier S. 177.

stationen deckt sich beinahe Punkt für Punkt mit der entsprechenden Kritik in Manuels *Vom Papst und seiner Priesterschaft*, selbst das Wort *gewalt* kommt im Spiel mehr als ein Dutzend Mal in unterschiedlichen Bezügen vor. Zumindest bezüglich der Fastnachtspiele mag man nicht mehr mit Hans-Jürgen Goertz von einem spätmittelalterlichen «Antiklerikalismus vor der Reformation»[31] sprechen. Allerdings verweist der Antiklerikalismus auch für Goertz auf die Ursprungssituation der Reformation, denn er habe nicht nur ein altes Gebäude niedergerissen, sondern mit der Losung vom 'Priestertum aller Gläubigen' auch ein neues aufgerichtet[32]. Wieviel Urteilsvermögen Manuel dem viel zitierten 'gemeinen Mann' anfänglich zubilligen mochte, lässt sich anhand seines ersten Fastnachtspiels nicht eruieren. Die Vertreter der Kirche, die in hierarchisch absteigender Rangfolge vom hohen zum niederen Klerus nacheinander auftreten, verkünden ihre Missetaten nämlich gleich selber. Sie paraphrasieren in ihren Selbstbezichtigungen die Beschimpfungen und massiven Drohungen gegen ihre körperliche Integrität, mit denen die Laien sie konfrontieren[33]. Noch vermag jedoch die eigene, kirchliche Rechtssphäre mit dem Kirchenbann als wichtigstem Drohmittel die Kleriker zu schützen. Der als Antichrist dargestellte Papst versichert den stehlenden, kriegtreibenden, hurenden und habgierigen Klerikern gar, die Laien dürften ihre Hände nicht mit Gewalt gegen sie erheben[34]. Denn die Menschen würden glauben – so der Papst – dass er über die «g[e]walt» verfüge, Menschen nach Belieben in die Hölle zu schicken[35]. Die kirchliche *potestas* reicht im Spiel als *violentia* immer wieder in die Welt der Laien hinein, ohne dass diese Grenzüberschreitung von den Betroffenen legal sanktioniert werden konnte. Diese als asymmetrisch wahrgenommene Machtkonstellation war für Manuel und einen Teil seiner Zeitgenossen offenbar das eigentliche und im Spiel skandalisierte Übel.

31 Hans-Jürgen Goertz, *Antiklerikalismus und Reformation. Sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1995, S. 12.

32 Ebd., S. 17.

33 Solche Invektiven und die Androhung von Gewalt gegenüber Klerikern wurden nicht von allen reformatorisch Gesinnten goutiert. Hans Sachs stellte 1524 fest: «Die Lutherischen konnen nichts, dann die geistlichen schmehen, und wollen sie hauen und stechen, wie kann dann etwas guts hindter in und irer leer stecken?» (Hans Sachs, «Ain gesprech eins Ewangelischen christen mit einem Lutherischen», in: Ders., *Werke in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, hg. von Wolfgang F. Michael und Roger A. Crockett, Bd. 1, Bern u.a. 1996, S. 89–108, hier S. 100).

34 Manuel, *Vom Papst und seiner Priesterschaft*, S. 129, V. 104: «So bedǒrffend doch die leyen nit ir hend / An vch legen mit irem gewalt».

35 Manuel, *Vom Papst und seiner Priesterschaft*, S. 128, V. 59f.

Zweideutigkeit als Simulation

In Manuels drittem Spiel *Der Ablasskrämer* wird *gewalt* nicht nur thematisiert und angedroht, sondern auch in Bühnengeschehen umgesetzt. Der 1525 verfasste Spieltext ist lediglich in einem Manuskript überliefert und es ist weder ein zeitgenössischer Druck noch eine Aufführung bezeugt[36]. Aufgrund der verwendeten Sprache und seiner inhaltlichen Merkmale kann das Spiel der Gattung des Fastnachtspiels zugeordnet werden. Im Unterschied zu Manuels ersten beiden Spielen mit den Szenenreihungen als Kompositionsprinzip entfaltet der Berner hier eine Handlung mit interagierenden Figuren.

Ein «ablass kremer» mit dem sprechenden Namen «Rychardus hinderlist» versucht in einem dörflichen Umfeld mit den gängigen Argumenten seine Ablassbriefe an die bäuerliche Bevölkerung zu bringen. Die Dorfbewohner konfrontieren den Prediger jedoch schnell mit verschiedenen Vorwürfen. Sie bezweifeln insbesondere die Wirkung des Ablasses und fordern ihr bei früherer Gelegenheit dafür ausgegebenes Geld zurück. Der keineswegs einsichtige Hinderlist wird dabei von Beginn weg mit Beschimpfungen eingedeckt und mit massiven Androhungen physischer Gewalt konfrontiert. Hier macht es durchaus Sinn, verbale und physische Gewalt analytisch zu trennen, denn erst die über Regieanweisungen verordnete und in der Spielwirklichkeit inszenierte Folter vermag es, den Ablasskrämer zu einem Geständnis seiner Untaten und zur Herausgabe des Geldes zu bewegen.

Das Spiel zeigt ein Bemühen, die Negierung der klerikalen *potestas* und die gleichzeitig als Mittel der Wahrheitsfindung eingesetzte *violentia* zu legitimieren. Die behauptete Fragwürdigkeit der kirchlichen Autorität wird von Manuel hier nicht mehr nur argumentativ hergestellt, sondern über die Adaption von Fastnachtspiel-Typischem gezeigt. Manuel benutzt dazu das metaphorische Sprechen, dessen semantische Polyvalenz und Bildlichkeit im Fastnachtspiel als stilistisches Mittel exzessiv genutzt wird: Man sagt das Eine, und meint das Andere[37]. Dieses Grundprinzip von Fastnachtsspielen erlaubt es Manuel im *Ablasskrämer*, die am Klerus kritisierte angebliche Diskrepanz zwischen dem

36 Laut Andrew Pettegree soll der *Ablasskrämer* in Bern aufgeführt worden sein, leider fehlt ein entsprechender Quellennachweis (Andrew Pettegree, *Reformation and the Culture of Persuasion*, Cambridge 2005, S. 85).

37 Vgl. Johannes Müller, «Theoretische Grundlegung», in: Ders., *Schwert und Scheide. Der sexuelle und skatologische Wortschatz im Nürnberger Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts*, Bern 1988, S. 13–34. Zur Bedeutung metaphorischer Sprache für die Geschichtswissenschaften siehe Peter Burke, «Die drei Sprachen der Metapher», in: *Historische Anthropologie*, 1 (2006), S. 1–10.

sittlichen Schein und dem tatsächlichen Sein mithilfe des Zweideutigen zu simulieren[38]. Die Szene, worin der Bettler und gesellschaftliche Aussenseiter «Stefen gygenstern» den Ablassprediger zur Rede stellt, verdeutlicht dies. Gygenstern bezieht sich in dieser Passage auf ein Werbeargument von Hinderlist. Dieser behauptet, das mit den Ablässen eingenommene Geld werde vom Papst für einen Feldzug gegen die Türken gebraucht. Der Bettler dagegen führt an, er habe denselben «türgen», von dem der Prediger spricht, selber gesehen. Dieser sei zur Herberge des Klerikers geritten. Der Türke habe vorne eine «grosse wunde»[39] gehabt, weil er zu diesem Zeitpunkt unter dem Kampf des Predigers schon sehr gelitten hätte. Deshalb könne der Prediger den geschwächten Türken noch diese Nacht im Bett bezwingen. Die Schlusspointe des Bettlers mit der Lösung für das – im wahrsten Sinne des Wortes – Unterliegen des Türken konnte ein Fastnachtspiel-gewohntes Publikum nicht mehr überraschen: Der besagte Türke habe nämlich Brüste und langes Haar. Darauf folgt unmittelbar die Verwünschung, dass der Tod den nun als «wolf» bezeichneten Prediger ereilen möge[40].

Die Szene, in der Manuel auf die typische Sexualmetaphorik zurückgreift[41], entlarvt nicht nur den Ablassprediger, sondern schafft auch Gemeinsamkeit zwischen dem Autor und den lesenden oder hörenden Rezipienten des Spiels. Diese werden zur Lösung der Bildrätsel angeregt. Das Erkennen des Vergleichs setzt dabei einen kognitiven Akt voraus. Wer die Metapher nicht nur erkennt, sondern bei einer eigenen Lektüre oder inmitten einer Lachgemeinschaft komisch findet, hat den Vergleich gleichzeitig auch gebilligt. Eine ungewöhnliche Metapher zwingt den Rezipienten zudem zu erhöhter Aufmerksamkeit und aktiviert ihn gleich dauerhaft: Er ist jetzt gewarnt und sieht sich vor, um Zweideutigkeiten rechtzeitig erkennen und damit entschlüsseln zu können. Hier manifestiert sich auch das Gewaltsame der Repräsentation, denn wer die metaphorische Rede von Manuel nicht erkennt oder nicht komisch findet, erweist sich zwangsläufig als ein Mensch ohne *witz* im

38 Die folgende reformatorische Moralpolitik wird als «Kampf für Eindeutigkeit in Theorie und Praxis» manifest werden (Susanna Burghartz, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn u.a. 1999, S. 8).

39 Die «wunde» ist eine in Nürnberger Spielen gängige Metapher für die Vagina.

40 Niklaus Manuel, «Der Ablasskrämer», in: *Werke und Briefe*, S. 258–280, hier S. 264f., V. 156–166: «du hast von einem türgken geseitt / vnd wie das geltt werde an geleitt / wider den selben türgen zů strÿten / jch sach in hüt in din herberg rÿten / Er hatt for hin ein grosse wunde / er hatt dins strÿtens dick empfunden / du magst [in] noch krutzlich aber zwingen / Hinacht am bett vnder dich bringen / Sin brüst gend milch sin har ist lang / o wolf das dich der todt an gang».

41 Siehe zur Metaphorik des Koitus als Kampf: Müller, *Schwert und Scheide*, S. 146ff.

ursprünglichen Sinn: Es fehlt ihm an Sachverstand und geistiger Wendigkeit, um die Vorgänge in der (Spiel-)Welt erkennen und deuten zu können[42]. Das metaphorische Sprechen kann eine kognitive Eigendynamik erzeugen, die nach der einmal erfolgten Aktivierung über den konkreten Spielkontext hinausgreift, indem die miteinander kombinierten semantischen Felder im Bewusstsein des Produzenten und des Rezipienten assoziativ weitere semantische Felder hinzuziehen[43]. Die Metapher ist – bei aller möglichen Drastik – letztlich eine höchst subtile Manipulation.

Manuel setzt nicht nur den Klerus und die Sexualität in Bezug, sondern sexualisiert auch das heilsvermittelnde Instrument des priesterlichen Segens. An einer metaphorisch verdichteten Stelle berichtet einer der Bauern aus eigener Erfahrung von der Hinterlist der Priester. Sein Kirchherr habe im vorigen Jahr eine Frau «ausgesegnet», die ihm dann einen Sohn geboren und diesen ins Pfarrhaus gebracht habe[44]. Angesichts der zeitgenössischen Gewohnheit, unehelich geborene Kinder in den Haushalt des Erzeugers zu geben, entpuppt sich das Segnen als die illegitime Schwängerung einer dem Priester zur rituellen Reinigung anvertrauten Frau[45]. Dieses «Segens» – so der Bauer – bedarf seine Frau nicht[46]. Die priesterliche Heilsvermittlung wird damit zur Metapher, welche sowohl den kirchlich-sakramentalen als auch den weltlichen Kontext als eine zu hinterfragende und gefährdete Ordnung zeigt. Was der Prediger an Heilsversprechen auch noch äussern mag, es wird das Publikum nur noch sittlich kontaminiert erreichen. An dieser Passage zeigt sich, in welchem, wohl oft unterschätzten Ausmass das metaphorische Sprechen einen Bezug erst schafft, wobei die Suggestivkraft das Willkürliche der Verknüpfung gleichzeitig verdeckt.

Es ist offensichtlich, dass das Sexuelle bei Manuel über den fastnächtlichen Klamauk oder eine krude Lust am Diffamieren hinausgeht. Letztlich dient die Bewegung, die unterschiedliche Bedeutungsbereiche einander annähert und so in Bezug setzt, dazu, das in zeitgenössischen Flugschriften an den Klerikern kritisierte 'Tun als ob' im Spiel auf der sprachlichen Ebene nachzuvollziehen. Zeichen und Bezeichnetes treten

42 Lexer nennt u.a. die Bedeutungen 'Wissen', 'Verstand' und 'Einsicht' (Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, 38., unveränd. Auflage, Stuttgart 1992, S. 325).

43 Müller, *Schwert und Scheide*, S. 19.

44 Manuel, *Der Ablasskrämer*, S. 263, V. 105–106: «Vnsser kilch her gesegnet vern eine frü for tag vss / die macht jmm ein jungen sun den bracht man jm zů huss».

45 Zum kirchlichen Ritus der Aussegnung siehe Eva Labouvie, «Wochenbett und Aussegnung», in: Dies., *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln u.a. 1998, S. 235–259.

46 Manuel, *Der Ablasskrämer*, S. 263.

auseinander: Die Aktionen des Klerikers, das Segnen und das Predigen gegen die Türken, sind nicht das, was sie zu bedeuten vorgeben und den Naiven und Uneingeweihten auch zu sein scheinen. Paradoxerweise ist es gerade der verweisende Zeichencharakter religiöser Rituale, an dem das Fastnachtspiel mit der ihm eigenen Sprache ansetzen kann. Diese Erkenntnis ist das eigentlich Innovative von Manuel, und das Berechnende des Berners zeigt sich darin, dass er die neue Lesart der Welt mit dem Heilsversprechen von Hinterlist anstösst. Dieser verkündet ganz am Anfang des Spiels, man könne mit dem Ablass die Gnade im Hier und Jetzt finden, gerade so, «als ob» man in Rom wäre[47].

Das Auseinandertreten von Schein und Sein, das im Fastnachtspiel ein wesentliches Element der Komik darstellt, verneint bei Manuel letztlich die metaphysische Legitimation klerikaler Gewalt und Autorität. Diese Diskrepanz berechtigt auf der Handlungsebene die physische Gewaltsamkeit gegen den Vertreter der Kirche, welcher als Wolf in einer verkehrten Welt die ihm anvertraute Herde sittlich und ökonomisch gefährdet. Die so legitimierte physische Gewalt ist dramaturgisch notwendig, denn erst das körperliche Leiden veranlasst den uneinsichtigen Prediger zum – reformatorischen – Geständnis, dass «alle schrift»[48] die Käuflichkeit von Gottes Gnade verneine. Die Problematik der physischen Gewalttätigkeit scheint mir nicht in der «Brutalität in Wort und Handlung»[49] zu liegen, sondern in ihrer Funktionalität.

Die Sichtbarmachung der Wahrheit

Manuel imaginierte diese Folter- oder Examinationsszene zusätzlich zum Text in einer Zeichnung, welche dem Manuskript vorangestellt ist (vgl. mit Abb. 1). Diese zeigt auf den ersten Blick eine verkehrte Welt, in der eine vorwiegend aus Frauen bestehende Bauerngruppe sich Sanktionsgewalt anmasst und Rechtssphären verletzt[50]. Laut Regieanweisung wurde Hinterlist zuerst mit verschiedenen improvisierten Waffen auf den Boden niedergeschlagen und darauf an einem Seil «in der Art und Weise wie man einen Mörder streckt» aufgezogen, «bis er

47 Manuel, *Der Ablasskrämer*, S. 260, V. 9–11: «dan hie ist rechte römische g[e]nad / Die finstu hie jetz eben vnd grad / alss eb du zů rom jnn siben kilchen werest».

48 Manuel, *Der Ablasskrämer*, S. 276, V. 493.

49 Die Herausgeber Paul Zinsli und Thomas Hengartner in Manuel, *Werke und Briefe*, S. 257. Pfrunder bemerkt die «heftige, oft brutale und gewalttätige Konfrontation» zwischen der Bauernschaft und dem «in eine tiefe Krise geratenen System» (Pfrunder, *Pfaffen, Ketzer, Totenfresser*, S. 199).

50 Zur 'verkehrten Welt' siehe auch Robert Scribner, «Reformation, Carnival and the World turned Upside-Down», in: Ingrid Bátori (Hg.), *Städtische Gesellschaft und Reformation*, Stuttgart 1980, S. 234–264.

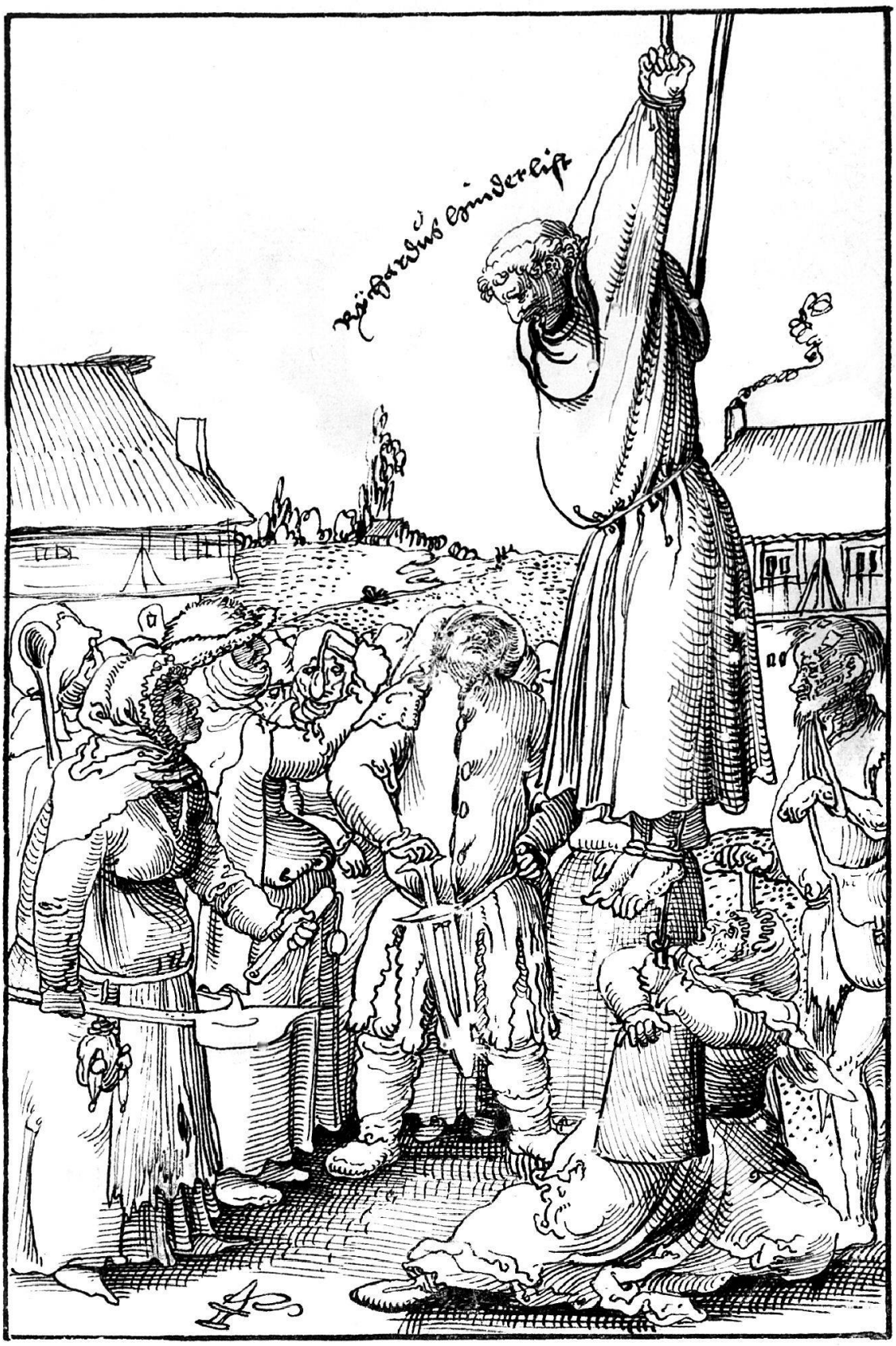

Abbildung 1. Federzeichnung auf Blatt 2 von Niklaus Manuels Manuskript des Fastnachtspiels *Der Ablasskrämer* (Originalgrösse 22 × 14,7 cm). Burgerbibibliothek Bern, Mss.h.h.XVI.159, 2r.

sprach er wolle bekennen»[51]. Die Zeichnung ist gerade deswegen interpretationsbedürftig, weil zum Stück sowohl Drucke als auch Aufführungszeugnisse fehlen, während Manuels ein Jahr später verfasstes, geradezu gewaltfreies Lesedrama *Barbeli* mit acht Neuauflagen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum eine relativ grosse Verbreitung fand[52]. So unterschiedlich die einzelnen Interpretationen zum Spielinhalt und zur Illustration sind, ist ihnen doch gemeinsam, dass sie die bäuerlichen Protagonisten vor dem Hintergrund des Bauernkrieges als Täter lesen[53].

Für Jean-Paul Tardent dokumentieren die bäuerlichen «Rüpel» und «ungeschlachte[n] Grobiane» Manuels Enttäuschung darüber, die Landbevölkerung nicht für seine «revolutionäre[n] Pläne» begeistern zu können[54]. Während Tardent Manuels negative Reaktion auf die Bauernunruhen betont, zeigt das Spiel für Conrad-André Beerli gerade, dass ein bäuerlicher Aufstand notwendig sei, um der Reformation zum Durchbruch zu verhelfen[55].

Glenn Ehrstine sah jüngst das Problematische in der Gewaltanmassung der Frauen, auch wenn diese im Spiel explizit betonen würden, die säkulare Gewalt zu respektieren. Allein dies habe – so vermutet Ehrstine – wohl genügt, um eine Publikation des Spiels oder einen Druck der Zeichnung zu verunmöglichen[56]. Manuel selber war sich der problematischen Mehrdeutigkeit des Bildes offenbar bewusst, denn er steuert die Rezeption durch den im Bild hinzugefügten pejorativen Namen *Hinderlist*, der bereits signalisiert, dass hier nicht ein schuldloses Opfer eruptiver Bauerngewalt am Seil hängt. Die bildliche Darstellung nimmt vielmehr sowohl das Spiel mit dem Schein und dem Sein vorweg, als auch die danach von Manuel breit dargestellte Legitimation der Gewaltübernahme.

51 Manuel, *Der Ablasskrämer*, S. 269, V. 289–291: «zugend jn an einem seyl hoch vff in aller / wyss form vnd gestallt wie man ein mörder streckt / Biss er sprach er wett vergechen».
52 Manuel, *Werke und Briefe*, S. 286.
53 Als im Text nicht weiter kommentierte Tafel 17 (unpag.) illustriert die Zeichnung beispielsweise Ausführungen zur Position Luthers bezüglich des Bauernkrieges (Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985).
54 Jean-Paul Tardent, *Niklaus Manuel als Staatsmann*, Bern 1968, S. 98f. Ähnlich argumentieren: Bruce Gordon, «Toleration in the early Swiss Reformation: the art and politics of Niklaus Manuel of Berne», in: Ole Peter Grell, Bob Scribner (Hg.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge 1996, S. 128–144, hier 137f.; Emil Dreifuss, *Niklaus Manuel. Zeichner, Maler, Dichter, Erneuerer und Staatsmann*, Bern 1980, S. 35.
55 Conrad-André Beerli, *Le peintre poète Nicolas Manuel et l'évolution sociale de son temps*, Genf 1953, S. 244.
56 Ehrstine, *Theater, Culture, and Community in Reformation Bern*, S. 112.

Die Funktion der Folter und ihre eminente Bedeutung für das Spiel wurden in der Forschung bislang kaum thematisiert. Immerhin der Literaturwissenschaftler Stephan Schmidlin fragt danach, «was die zentrale Handlung, das Strecken, in diesem Kontext bedeutet. Die Frauen hätten es ja auch beim Prügeln bewenden lassen können, um ihn [Hinderlist, M.M.] zum Sprechen zu bringen.»[57] Ehrstine, der die Problematik der Zeichnung in der illegitimen Anmassung einer richterlichen Examinationsmethode sieht, stellt der Szene eine Darstellung aus der 1513 verfassten Luzerner Chronik des Diebold Schilling zur Seite[58], wo mit einer Bildfolge und ergänzendem Text das ordentliche Verfahren gegen den Willisauer Söldner Hans Spiess dargestellt ist[59]. Der Kriegsknecht, welcher im Verdacht stand, seine Frau heimtückisch ermordet zu haben, und der fiktive Richard Hinterlist sollten jeweils unter der Streckfolter die Wahrheit bekennen. Wenn bei Manuel auch improvisiert, ist die Folter in beiden Fällen Teil eines juristischen Verfahrens[60]. Im *Ablasskrämer* ist die Anspielung auf einen Inquisitionsprozess evident, wobei die Rollen von Inquisitor und Häretiker in fastnächtlicher Verkehrung vertauscht sind. Nicht nur hat ein Vertreter der Kirche die von ihm verkündete, offizielle Irrlehre einzugestehen, vielmehr ist in dieser auf den Kopf gestellten Welt das beherzte Eingreifen von Frauen vom Land nötig, welche die Wahrheit an den Tag bringen. Allerdings scheint mir die Funktionalität der Folter und der damit verbundenen physischen Gewaltsamkeit gerade wegen diesem rationalen Moment als nicht minder problematisch und erklärungsbedürftig. Sie wird durch das Bild der bäuerlichen Protagonistinnen und Protagonisten kontrastiert, welche im Text starke Anklänge an die Figur des 'Karsthans' haben, des reformatorisch gesinnten, bibelfesten und daher gewandt argumentierenden Bauern. Denn während die eine Bäuerin Hinderlist auffordert, er solle in seinen Ablassbrief scheissen, spielt eine andere auf die Apostelgeschichte 8, 9-25 an[61] – Hinterlist zu bewegen vermag indes weder

57 Stephan Schmidlin, *Frumm byderb lüt. Ästhetische Form und politische Perspektive im Schweizer Schauspiel der Reformationszeit*, Bern / Frankfurt a.M. 1983, S. 153.

58 Ehrstine, *Theater, Culture, and Community in Reformation Bern*, S. 113, Tafel 12 (unpag.).

59 Diebold Schilling, *Luzerner Bilderchronik*, hg. von der Einwohner- und Korporationsgemeinde Luzern, Genf 1932, S. 140 (transkribierter Text), Tafeln 271–273. Eine weitere Darstellung der Chronik (Tafel 164) zeigt städtische Amtspersonen, den Streckapparat und den des Verrats angeklagten Peter Amstalden. Letzterer wird bereits durch die Androhung der Folter zu einem Geständnis veranlasst.

60 Zum rationalen Moment der Folter siehe auch Günter Jerouschek, «'Mit aller schärpffe angegriffen undt gemartert'. Überlegungen zur Folter als Institut des gemeinrechtlichen Strafverfahrens», in: Jost Hausmann, Thomas Krause (Hg.), *'Zur Erhaltung guter Ordnung'. Beiträge zur Geschichte von Recht und Justiz. Festschrift für Wolfgang Sellert*, Köln u.a. 2000, S. 351–375.

61 Manuel, *Der Ablasskrämer*, S. 262, V. 68 und 89. In der entsprechenden Bibel-Passage

das Exempel aus der Bibel noch die Beleidigung. Die Notwendigkeit der physischen Gewalttätigkeit verweist vor diesem Hintergrund auf die Grenzen des rhetorischen Argumentierens, selbst wenn die Heilige Schrift als Autoritätsargument dient. Dies wäre kein geringer Widerspruch zum Bestreben der Reformwilligen, ihre Gegner in öffentlichen Disputationen mit theologischen Argumenten zu widerlegen.

Die Intensität, mit der die Reformwilligen in unterschiedlichen Regionen Europas Publizität anstrebten, kann zur Annahme verleiten, sie hätten für sämtliche überlieferten Äusserungen eine maximale Verbreitung angestrebt. Die Zensur angesichts der politischen Lage oder mutwillige Zerstörungen während der bürgerkriegsähnlichen Wirren werden als Hinderungsgründe vermutet, die eine implizit vorausgesetzte Verbreitung oder das Überdauern von allenfalls gedruckten Exemplaren verunmöglichten[62]. So gesehen kann der seiner medial-propagandistischen Wirkungspotenz beraubte *Ablasskrämer* – um in der Sprache der Fastnachtspiele zu bleiben – nur als kastriert wahrgenommen werden. Schmidlin sieht im *Ablasskrämer* «ein unterhaltsames (illustriertes) Lesedrama zur ideologischen Selbstverständigung von Manuels reformatorischem Freundeskreis»[63]. Um dieser These folgen zu können, gilt es die Fixierung auf die Literalität und die öffentliche Aufführung aufzugeben. Oralität und Schriftlichkeit kennen verschiedene Formen und erscheinen oft in Kombination. So war das laute Lesen im kleineren Kreis die in vielen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen literarischen Werken angelegte Rezeptionsweise[64]. Eine handgeschriebene Pasquille wiederum konnte nach Scribner unter lokalen Bedingungen genauso wirksam sein wie das gedruckte Flugblatt, um Auffassungen auf den Punkt zu bringen und politisches Handeln auszulösen[65]. Oralität, oft durch Schriftlichkeit angeregt, war bei der kollektiven wie

versucht Simon, der in Samaria «Zeuberey» betrieb, von den Aposteln die Gabe des Handauflegens gegen Geld abzukaufen. Petrus entgegnet ihm: «Das du verdampt werdest mit deinem gelde / Das du meinest / Gottes gabe werde durch geld erlanget.» (zit. nach *Das Neue Testament in der deutschen Übersetzung von Martin Luther nach dem Bibeldruck von 1545 mit sämtlichen Holzschnitten*, hg. von Hans-Gert Roloff, Stuttgart 1989, S. 325).

62 Vgl. Pfrunder, *Pfaffen, Ketzer, Totenfresser*, S. 202f.

63 Schmidlin, *Frumm byderb lüt*, S. 141. Moeller zählt den Austausch in der Gemeinschaft der Gesinnungsfreunde zu den Kommunikationswegen in der frühen Reformation (Moeller, *Die frühe Reformation als Kommunikationsprozess*, S. 157).

64 Vgl. Roger Chartier, «Musse und Geselligkeit. Lautes Lesen im Europa der Neuzeit», in: Ders., *Lesewelten. Buch und Lektüre in der frühen Neuzeit*, Frankfurt / New York 1990, S. 146–168, hier S. 160.

65 Robert W. Scribner, «Heterodoxie, Literalität und Buchdruck in der frühen Reformation», in: Ders., *Religion und Kultur in Deutschland 1400–1800*, hg. von Lyndal Roper, Göttingen 2002, S. 265–289, hier S. 274.

individuellen Meinungsbildung genauso wichtig wie das gedruckte Wort[66].

Es ist sehr wahrscheinlich, dass der *Ablasskrämer* in den Monaten und Jahren nach seiner Entstehung unter Gesinnungsgenossen zirkulierte oder diesen von Manuel selber dargeboten wurde. Im August 1529 jedenfalls berichtet der sich in Kur befindliche Manuel aus Baden an Zwingli, er befinde sich daselbst in «gůtwilliger cristenlicher gesellschafft / Etlicher von santgallen»[67]. Zu deren Unterhaltung wolle er die verschiedenen, gereimten Schimpfschriften bei sich haben, die er Zwingli vor längerer Zeit zur Begutachtung gegeben habe. Unter den aufgezählten Werken, um deren Rückgabe Manuel Zwingli bittet, befindet sich auch «Ein aplass kremer»[68].

Manuel verstand es offensichtlich, die Geselligkeit unter den Badegästen zu deren Meinungsbildung oder -bestätigung zu nutzen. Zwei Monate früher, am 3. Juni 1529, hatte Manuel in seiner Rede vor dem Rat von Zürich noch von seiner zwischenzeitlich gewonnenen Einsicht gesprochen, dass man das einfache Volk nicht mit Waffengewalt zum rechten Glauben zwingen könne[69]. Das Darbieten der Spiele mit der ihnen inhärenten und vordemonstrierten Gewalt lässt kaum den Schluss zu, Manuel wäre durch seine Kunst und die politische Tätigkeit zum «passionate opponent of coercion of faith»[70] geworden, als den ihn Bruce Gordon sieht. Wohl verfolgte Manuel in der Zwischenzeit einen anderen politischen Kurs als Zwingli. Der ehemalige Vogt von Erlach stand in der Stadtrepublik Bern nun in höchsten Ämtern und Ehren – Manuels Reformation hatte ihren Abschluss gefunden.

Das Schaffen von Parteiungen

Anders als postmoderne Theorien bisweilen suggerieren können, wusste man auch im 16. Jahrhundert um die Vieldeutigkeit, die sprachliche Äusserungen im weitesten Sinn begleitet. Sie wird beispielsweise im Prolog der um 1500 von Fernando de Rojas verfassten humanistischen Komödie *Celestina* konstatiert: «Wenn sich also zehn Personen

66 Ebd.

67 Für eine Transkription des Briefes siehe Manuel, *Werke und Briefe*, S. 730f.

68 Manuel, *Werke und Briefe*, S. 730: «[...] darum Jch gern wett by mir haben Etliche schimpfschriften Jn rymen verfasst / So ich vch vor / ettlichr zyt vber anttwurt vnnd zů Besechen geben hab / namlich ein gouggler vom aplass sprechend Ein aplass kremer [...]».

69 Für die vom Zürcher Stadtschreiber Werner Beyel aufgezeichnete Rede siehe Manuel, *Werke und Briefe*, S. 766–768, hier S. 767: «das ich im ersten mich letz vnd fiend-selig gnůg gessellt hab / bin aber ouch bericht worden / warlich man mag mit spies vnd halbarte den glouben nit ingeben».

70 Gordon, *Toleration in the early Swiss Reformation*, S. 144.

versammeln, um diese Komödie anzuhören, wobei jeder andere Voraussetzungen mit sich bringt, wie es gewöhnlich der Fall ist, wer will dann leugnen, dass es so viele Streitpunkte um eine Sache gibt, wie es Arten des Verstehens gibt?»[71] Manuel und Zwingli waren sich dieses Sachverhaltes bewusst. Manuels *Vom Papst und seiner Priesterschaft* und Zwinglis *Empfehlungen zur Vorbereitung auf einen möglichen Krieg*[72] zeigen ein Bestreben, der Mehr- oder Uneindeutigkeit. Die Reduktion von Komplexität führt in diesen Texten da hin, wo Sprache zum Zwang- und Gewaltmittel werden kann: dem Entweder-oder, das eine Parteinahme erzwingt.

Zwingli verfasste sein Gutachten zu militärischen und aussenpolitischen Belangen etwa zeitgleich zur Entstehung des *Ablasskrämers* zwischen 1524 und 1526. Der Reformator fordert darin, dem Stadt- und Landvolk sei zu eröffnen, dass «man» angesichts der äusseren Bedrohung keine andere Wahl mehr habe, als sich «entweder» ritterlich zu wehren «oder» Gott und sein Wort zu verleugnen und zeit seines Lebens nie mehr froh zu werden:[73] «Darauf stellt ihr jeden einzelnen und alle Gemeinden vor die Wahl: Wenn jemand nicht in dieser Weise ernsthaft und redlich zu Gottes Wort und zu Stadt und Land stehen wolle, so solle er dies von Anfang an sagen, dann sei man bereit, ihn unter angemessenen Bedingungen innerhalb dreier Tage auswandern zu lassen etc.»[74] In Bern war man noch weit davon entfernt, die 'Altgläubigen' sanktionieren zu können. Manuel und seine Gesinnungsgenossen waren aber bestrebt, agitatorisch die Bildung zweier Parteiungen voranzutreiben.

1523 liessen die Reformwilligen zwei von Manuels Fastnachtspielen öffentlich darbieten. Von diesen Aufführungen berichtet der Chronist Valerius Anshelm einige Jahre später in einer für die Manuel-Forschung bedeutsamen Passage der Berner Chronik[75]. Der Verweis auf Anshelm erschöpft sich meist darin, zu belegen, *dass*, aber nicht *warum* die Spiele

71 Zit. nach Chartier, *Musse und Geselligkeit*, S. 148. Für den originalen Wortlaut vgl. Anonimo, Fernando de Rojas, *Tragicomedia de Calisto y Melibea*. Tomo II: Edición crítica, Kassel 2000, S. 266f.

72 Unter diesem Titel in einer neuhochdeutschen Übersetzung: Huldrych Zwingli, *Schriften*, hg. von Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz, Bd. III, Zürich 1995, S. 1–29. Die wissenschaftliche Ausgabe führt das Gutachten unter dem Titel *Plan zu einem Feldzug*, in Huldreich Zwingli, *Sämtliche Werke*, hg. von Emil Egli et al., Bd. III, Leipzig 1914, S. 539–583.

73 Zwingli, *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 551: «weder eintweders ritterlich erweren, oder aber gottes und sines worts verlöugnen und hie in zyt nimmer mee fro werden».

74 Zit. nach Zwingli, *Schriften*, Bd. III, S. 7f.

75 Da Anshelm 1523 noch in Bern ansässig war, und nach seinen eigenen Worten einer der ersten und eifrigsten Anhänger Luthers war, kann von seiner Teilnahme an den Spielaufführungen ausgegangen werden. Der chronikalische Eintrag ist damit gleichzeitig auch ein Rezeptionszeugnis.

aufgeführt worden sind. Befragt man den entsprechenden Abschnitt der Chronik – er befindet sich unter der Überschrift «Spil evangelischer friheit» – nach der Motivation, so verweist der chronikalische Eintrag auf eine Ebene, die über die unmittelbare Ereignisgeschichte hinausgeht. Manuels Werk, das im Druck als «spyl / [...] anzeigend grossen *vnderscheid* zwischen dem Papst vnd Christu Jesum» erschien, wird in Anshelms Chronik zum «spil, [...] von dem *gegensaz* des *wesens* Kristi Jhesu und sines *genåmten stathalters*[76], des Rõmschen babsts»[77]. Anshelm führt weiter aus, dass durch diese «wunderliche[n] und vor nie, als gotslåsterliche, gedachte *anschowungen*» viel Volk dazu gebracht worden sei, «kristliche friheit und båbstliche knechtschaft *zů bedenken* und *ze underscheiden*»[78]. Der konstatierte Gegensatz ist somit nicht gegeben, sondern entsteht durch die dynamische Tätigkeit des Unterscheidens. Die Diskrepanz zwischen dem «wesen» und seinem «genåmten stathalter» markiert neben der theologischen Kontroverse auch eine semiotische Unordnung. Die im Spiel genannten Missbräuche, für die der Papst steht, haben seinen Bezug zum Göttlichen schon so geschädigt, dass die Kritik am Stellvertreter den Heiland nicht mehr lästern kann. Dies erst erlaubt die Artikulation des früher («vor nie») nicht Sagbaren. Vor diesem Hintergrund erscheint die Tätigkeit des Unterscheidens als eine wesentliche Funktion des Spiels: Der in Gang gesetzte Prozess des Scheidens setzte dabei – nicht nur wie Anshelm ausführt – das wahre Christentum vom Papsttum ab, sondern auch die Reformwilligen unter den Burgern von ihren Gegnern. Das Spiel schuf also gleichzeitig Differenz und Konsens, und trieb die Formierung einer Parteiung voran.

Das durch das Spiel nunmehr zur Anschauung Gebrachte war für die Zeitgenossen offenbar nicht einfach so ersichtlich, wie der chronikalische Eintrag im Nachhinein glauben machen will. 1524 führte die Berner Obrigkeit in den Dörfern ihres Herrschaftsgebietes eine Befragung durch, ebenso 1526. Kernstück jeder dieser Befragungen war die Versammlung der Landleute zum Zweck der Information und Diskussion[79]. Beide Male fielen die Ergebnisse zugunsten des geltenden Glaubens aus[80]. Gewiss wogen die Ansichten der Meinungsführer bei diesen kor-

76 Das in der Forschung unter dem Titel *Vom Papst und Christi Gegensatz* bekannte Spiel erschien zusammen mit *Vom Papst und seiner Priesterschaft* in einem Druck.

77 *Die Berner-Chronik des Valerius Anshelm*, hg. vom Historischen Verein des Kantons Bern, IV. Band, Bern 1893, S. 475; Hervorhebungen von mir.

78 Ebd.

79 Catherine De Kegel-Schorer, «Die Ämterbefragungen – zur Untertanenrepräsentation im bernischen Territorialstaat», in: Ellen J. Beer et al. (Hg.), *Berns grosse Zeit. Das 15. Jahrhundert neu entdeckt*, Bern 1999, S. 356–360, hier S. 358.

80 Rudolf Dellsperger, «Zehn Jahre Bernischer Reformationsgeschichte (1522–1532)», in:

porativen Meinungsäusserungen schwerer als diejenigen der 'gemeinen Männer'[81]. Unklar bleibt auch, welches Wissen über städtische Vorgänge auf dem Land kursierte und wie es die Meinungsbildung beeinflusste. Trotz dem inner- und ausserstädtischen Misstrauen Vieler erreichte Manuels Parteiung 1528 die Mehrheit im städtischen Rat und konnte die lange beabsichtigten politischen und religiösen Neuerungen einführen.

Fazit

Die Fastnachtspiele von Niklaus Manuel bildeten einen Raum der Diskussion, der Reflexion und der Aktion. Sie dienten der Verständigung unter Gesinnungsfreunden ebenso wie der Schaffung und Konsolidierung einer reformatorisch gesinnten Partei. Die Diskursivierung der *gewalt* erfolgt mithilfe der Dichotomie von Schein und Sein. Dieses Auseinandertreten, im Fastnachtspiel wesentliches Element zur Entfaltung der Komik, wird von Manuel im Bereich des Sexuellen gezeigt. Die mit zweideutiger Metaphorik demonstrierte sittliche Fehlbarkeit von kirchlichen Vertretern dient dazu, zusammen mit dem Vorwurf klerikaler Gewalttätigkeit *(violentia)* die metaphysische Legitimation klerikaler Macht *(potestas)* zu verneinen. Im Unterschied zu früheren Nürnberger und Basler Fastnachtspielen erscheint der Klerus bei Manuel nun als gesellschaftliche Sondergruppe, die als Kollektiv angegriffen wird. Die rhetorische Visualisierungsstrategie ist dabei so angelegt, dass die Repräsentation von Gewalt ihrerseits gewaltsame Züge annimmt: Die Zweideutigkeiten schaffen eine Lachgemeinschaft und grenzen jene aus, die Manuels Kritik nicht teilen.

Gewalttätigkeit erscheint in der reformierten Publizistik häufig als ein illegitimes Machtmittel der Anderen und suggeriert die Notwendigkeit eines dringlichen Handelns. Die Spiele Manuels laden indes dazu ein, reformatorische Agitation nicht als ein zwangsläufiges Resultat von oft monokausal angeführten Missständen der traditionellen Kirche zu sehen, sondern als ein Produkt von absichtsvollen Reformwilligen. Denn die ostentativ vorgeführte *violentia* der Opponenten verschleiert oft genug die eigenen Ambitionen.

Historischer Verein des Kantons Bern (Hg.), *450 Jahre Berner Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel*, Bern 1980/1981, S. 25–59, hier S. 33 und 35.

81 De Kegel-Schorer, *Die Ämterbefragungen*, S. 359.