



Im Zeichen der Unruhe

Symbolik bäuerlicher Protestbewegungen im oberdeutschen und eidgenössischen
Raum 1400 -1700

Inauguraldissertation der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt von
Barbara Huber
Krauchthal BE

Von der Philosophisch-historischen Fakultät auf Antrag von
Prof. Dr. Peter Blickle und Prof. Dr. Heinrich R. Schmidt angenommen

Bern, den 11. November 2005

Der Dekan: Prof. Dr. Reinhard Schulze

*Titelblatt (Abb. 1): Hans Weiditz d. J.: Von der verlorenen Tyrannie (Holzschnitt aus: Francesco Petrarca, Von der Artzney bayder Glueck des guten und widerwertigen, Augsburg 1532, Bd. 2, Kap. 81)
Abb. in: Walther Scheidig, Die Holzschnitte des Petrarca-Meisters zu Petrarcas Werk „Von der Artzney bayder Glück, des guten und widerwärtigen“ (Augsburg 1532), Berlin 1955, S. 282.
Zur Bildinterpretation: Siehe S. 138 der vorliegenden Arbeit.*

INHALT

<i>ERSTER TEIL: GRUNDLAGEN</i>	6
1. THEORETISCHE GRUNDLAGEN: FORSCHUNGS-STAND, DEFINITIONEN, FRAGESTELLUNG	6
1.1 Forschungsstand: Expressive Formen in bäuerlichen Unruhen.....	7
1.2 „Symbol“: Definition des Leitbegriffs.....	16
1.2.1 Zur Deutung historischer Symbole.....	22
1.2.2 Das Symbolverständnis der Vormoderne.....	22
1.2.2.1 <i>Die Bedeutung von Symbolen in der ständischen Gesellschaft</i>	22
1.2.2.2 <i>Bedeutungsverschiebungen in der Frühen Neuzeit</i>	27
1.3 Ausdrucksformen und ihre methodische Erschließung	30
1.3.1 Ritual und Brauch	30
1.3.2 Sage.....	31
1.3.3 Bilder	33
1.3.4 Lieder.....	38
1.4 Vorgehen.....	40
2. MATERIALE GRUNDLAGEN: VERLAUFSSKIZZEN DER ZENTRALEN EREIGNISSE	45
2.1. Die Bundschuhverschwörungen im Südwesten des Reiches um 1500	45
2.2 Der Arme Konrad in Württemberg 1514	54
2.3 Der deutsche Bauernkrieg 1525	60
2.4 Die österreichischen Unruhen.....	67
2.4.1 Der oberösterreichische Bauernaufstand von 1594-97	67
2.4.2 Der niederösterreichischer Bauernaufstand 1596/97.....	70
2.4.3 Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626	76
2.5 Der schweizerische Bauernkrieg 1653.....	85
<i>ZWEITER TEIL: ANALYSE SOZIALER SYMBOLE</i>	91
3. MODELL: DER ZÜRCHERISCHE WALDMANNHANDEL.....	91
4. SYMBOLISCHER PROTEST.....	102
4.1 Angriffe auf Symbole feudaler Herrschaft.....	102
4.1.1 Zerstörung von Archiven und Urkunden.....	102
4.1.2 Angriffe auf gerichtliche Symbole.....	104
4.1.3 Zerstören von Massen und Gewichten.....	106
4.2 Angriffe auf die ständische Grenze	107
4.2.1 Anrede und Begegnung.....	107
4.2.2 Inanspruchnahme obrigkeitlicher Mittel.....	113
4.2.3 Visuelles Überschreiten der Standesgrenze: Kleidung und Revolte.....	115
<i>Exkurs: Die Rolle der Kleidung in der Vormoderne</i>	119
4.2.4 Fischen und Jagen während der Unruhe.....	123
4.2.4.1 <i>Fischen</i>	123
4.2.4.2 <i>Jagen</i>	129
4.3. Physische Angriffe.....	131
4.3.1 Der Burgenbruch	132
4.3.2 Hauslaufen und Ausfressen.....	139
5. RITUALE DES EIN- UND AUSSCHLUSSES.....	143

5.1	Einschluss	143
5.1.1	Der Eid	143
5.1.2	„In den Ring stupfen“, unter den Spiessen durchgehen.....	151
5.2	Ausschluss: Weltlicher Bann.....	156
6.	FEST UND REVOLTE: DIE TERMINWAHL FÜR DIE UNRUHE	159
6.1	Kirchweih	160
6.2	Fastnacht.....	162
7.	VISUALISIERUNG DER NEUEN MACHT-VERHÄLTNISSE: SYMBOLE DER BÄUERLICHEN ORDNUNG.....	168
7.1	Wappen und Abzeichen	168
7.2	Fahnen.....	172
8.	KAMPF UM DIE DEFINITIONSMACHT: OBRIGKEITLICHE GEGENDARSTELLUNGEN.....	179
8.1	Lieder.....	179
8.2	Symbolische Strafen	182
8.2.1	Ehrenstrafen und Unterwerfungsrituale	182
8.2.2	Inszenierungen von Hinrichtungen	188
8.2.3	Räumlich Strafen: Wüstung und Galgenplatz	189
8.3	Gesten sozialer Verbundenheit: Mahlzeit, Geschenke	193
8.4	Versinnbildlichung des Sieges: Der Triumphzug.....	196
8.5	Illustration: Bildliche Darstellungen aus obrigkeitlicher Sicht	198
9.	METAPHYSIK: LEGITIMATION BÄUERLICHEN WIDERSTANDES.....	217
9.1	Biblische Topoi.....	218
9.1.1	Die Israeliten vor dem Pharao.....	218
9.1.2	Die Armen vor Gott.....	221
9.2	Mythische Topoi.....	223
9.2.1	Sagen über die wahren Gerechten	223
9.2.2	Entrückungssagen	226
9.3	Illustration: Prophetie in Text und Bild	231
10.	UMKEHRUNG: SYMBOLE DER UTOPIE	244
10.1	„Wir wollen Herren sein“.....	247
10.2	Die „Schweizer Freiheit“.....	253
10.3	Der Karsthans als Metapher für den aufständischen Bauern.....	257
	<i>DRITTER TEIL: ANALYSE POLITISCHER SYMBOLE</i>	261
11.	DIE MAZZE: AUSDRUCK DER POLITISCHEN KRÄFTEVERHÄLTNISSE IM WALLIS.....	261
11.1	Die Anfänge der politischen Eigenständigkeit der Zenden	262
11.2	Die Mazzenerhebungen gegen die bischöflichen Landesherrn 1496-1517	266
11.2.1	Die Mazzen 1496 und 1510	266
11.2.2	Die Vertreibung Schiners	271
11.3	Mazzen im Zusammenhang mit der Reformation	276
11.3.1	Der Trinkelstierkrieg 1550	280
11.3.2	Der Erner Aufstand 1562/63.....	286
11.4	Die Mazzen nach 1562	288
12.	DER KOLBEN: FORM UND BEDEUTUNG	291

12.1 Der Kolben als Symbol des „Gewalts“	291
12.1.1 Die Form der Walliser Mazze.....	291
12.1.2. Das Kolbenbanner.....	296
12.1.2.1 <i>Die Berner Oberländer Kolbenbanner 1447/ 50</i>	296
12.1.2.2 <i>Der „Saubannerzug“ von 1477</i>	300
12.2 Der Kolben als symbolische Waffe während der Revolte.....	309
12.2.1 Grafschaft Greyerz 1548 und 1550/51.....	309
12.2.2 Schweizer Bauernkrieg 1653	311
13. DER BUNDSCHUH: REVOLUTIONSSYMBOL DER FRÜHEN NEUZEIT	314
13.1 Zum Begriff.....	314
13.2 Die Entwicklung zum Revolutionssymbol im oberdeutschen Raum.....	317
13.2.1 Vom Feldzeichen zum Symbol der Revolte.....	317
13.2.2 Vom Symbol der Revolte zum Revolutionssymbol.....	324
13.2.2.1 <i>Die Rolle der Obrigkeiten 1493-1517</i>	324
13.2.2.2 <i>Die Rolle der Ideale</i>	327
13.2.2.3 <i>Die Rolle der Praxis</i>	335
14. „BUNDSCHUH“ ALS HISTORISCH-POLITISCHE KATEGORIE	340
14.1 „Bundschuh“ als polemisches Instrument im Kampf gegen die politischen Feinde	340
14.1.1 Das Narrenschiff vom Bundschuh 1514.....	340
14.1.2 Thomas Murner, Von dem grossen Lutherischen Narren 1522	342
14.2 „Bundschuh“ als Instrument zur Vermittlung geschichtlicher Vorgänge.....	353
14.2.1 Die Abbildung einer Bundschuhfahne in der Vergil-Übersetzung von 1502.....	353
14.2.2 „Bundschuh“ in der bayerischen Chronik von Johannes Aventinus	356
<i>VIERTER TEIL: SCHLUSS</i>	361
15. ZUSAMMENFASSUNG	361
16. BIBLIOGRAPHIE	367
16.1 Abkürzungsverzeichnis.....	367
16.2 Quellen.....	368
16.2.1 Ungedruckte Quellen	368
16.2.2 Gedruckte Quellen	368
16.3 Literatur	371

ERSTER TEIL: GRUNDLAGEN

1. THEORETISCHE GRUNDLAGEN: FORSCHUNGSSTAND, DEFINITIONEN, FRAGESTELLUNG

1596 kommt es im Amt Hohentengen des Truchsesses Christoph von Waldburg wegen der Belastung durch die Türkensteuer zu einem Aufstand gegen den Landesherrn. Dieser Konflikt zieht sich bis 1608 hin. Der Widerstand greift über die einzelnen Dörfer hinaus und in langwierigen Verhandlungen führen die Ausschüsse von über zehn Dörfern vor dem Reichskammergericht ihren Prozess gegen den Truchsess.¹ Um die Einheit des Widerstandes zu gewährleisten, werden alle diejenigen, die sich dem Aufstand nicht anschließen, gebannt, das heißt von der Nutzungsgemeinschaft der Gemeinde ausgeschlossen, es werden ihnen „Wiesen und Weiden, Schmiede und Ofen“ verboten. Ein Anführer der verbündeten Untertanen des Grafen Karl von Hohenzollern in Langenenslingen wird von den Bauern als „halber Abgott“ verehrt und er wird mit Trommeln und Pfeifen empfangen. Im Laufe der Ereignisse reisst er überall die herrschaftlichen Wappen herunter und wirft sie in eine Ecke, dem Pfarrer verbietet er die Fürbitte für den Truchsess. Die zögernden Untertanen nötigt er, mit ihm im Wirtshaus Wein „in signum foederis“ zu trinken. In Chemnitz in der Oberlausitz kriechen 1592 die Bauern durch einen Reifen und strecken dabei zwei Finger zum Gelübde hoch um sich zum einheitlichen Vorgehen zu verpflichten. 1680 schwören die Bauern im böhmischen Aufstand an einer Stange, in die ein Kreuz gekerbt ist, zusammenzustehen.²

„Trunkener, voller, ungeschickter leute hat man kaum mehr bey ainander gesehen die zeit dieser entporung durchaus, also, das ich nit wissen mag, ob solche der bauren furnemen und handlung, wa sie sich allain vor dem prant und blut vergiesen enthalten hetten, ain vasnachtspil oder ain krieg genent werden mogte.“³

Der Widerstand⁴ des gemeinen Mannes⁵ im Rahmen der feudalen Herrschaftsordnung ist gekennzeichnet durch eine gegenständliche Formgebundenheit. Abgesehen von der im

¹ Winfried Schulze, *Bäuerlicher Widerstand und feudale Herrschaft in der Frühen Neuzeit* (Neuzeit im Aufbau, Darstellung und Dokumentation, Bd.6), Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, S. 52f.

² Ebd., S. 117ff.

³ Lorenz Fries, *Die Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken*. Hrsg. von August Schäffler und Theodor Henner, 2 Bde, Würzburg 1883, hier: Bd.1, S. 29f.

⁴ Als Oberbegriff für die politischen Auseinandersetzungen sollen hier die Begriffe „Unruhe“ und „Revolte“ verwendet werden. Unter „Unruhen“ sind „Protesthandlungen von (mehrheitlich allen) Untertanen *einer* Obrigkeit zur Behauptung und/oder Durchsetzung ihrer Interessen und Wertvorstellungen“ zu verstehen. „Sie sind vornehmlich politischer Natur insofern, als sie die Legitimität von obrigkeitlichen Maßnahmen (und damit die Obrigkeit an sich) in Frage stellen (was darin zum Ausdruck kommt, daß sie mit einem Eid – dem Huldigungseid auf dem Land, dem Bürgereid in der Stadt – beendet werden. Sie sind der ständischen Gesellschaft wesenhaft, weil sie vor der Ausbildung der Stände noch nicht und nach der Auflösung der Stände nicht mehr stattfinden.“ Peter Blickle, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd.1), München 1988, S. 5 [Hervorhebung im Original]. Mit diesem nicht wertenden Begriff - im Gegensatz zu den zeitgenössischen Begriffen - können auch politische Konflikte erfasst werden, die wie der Saubannerzug oder die

ersten Beispiel kurz beleuchteten Austragung von Konflikten auf dem technisch-instrumentellen Weg der juristischen Abklärung, der Verhandlung oder auch der Gewaltanwendung finden sich expressive, symbolische Handlungen, brauchwürdige Elemente, Objekte, bildliche Motive, also nonverbale Formen, die die Ziele und Motivationen der Erhebungen ausdrücken. Die Bemerkung des Chronisten Lorenz Fries zum deutschen Bauernkrieg illustriert, wie diese expressiven und funktionalen Handlungsformen ineinander verwoben werden und auch für einen Zeitgenossen nicht immer leicht zu unterscheiden sind. Die genauere Betrachtung der Ereignisse zeigt, dass diese expressiven Formen und Verfahren während den Unruhen eine zentrale Bedeutung haben.

1.1 Forschungsstand: Expressive Formen in bäuerlichen Unruhen

Im Rahmen der historischen Forschung wurde den Handlungsformen während politischen Konflikten in den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts erstmals systematisch Beachtung geschenkt, zunächst ausgehend von der grundlegenden These, dass das Verhalten von aufständischen Gruppierungen nicht durch bloße eruptive Emotion geprägt ist, sondern dass diesen Handlungen und Vorgehensweisen eine eigene Rationalität innewohnt. Dazu zeigten Natalie Zemon Davis 1965 und Edward P. Thompson 1971 auf, dass diese Aktionen symbolische, rituelle Ausdrucksweisen sind, deren Formen aus anderen Lebensbereichen, beispielsweise den Festbräuchen oder religiösen Zeremonien übernommen werden, um so auf nonverbaler Ebene den Protest auszudrücken.⁶ Diese Untersuchungen waren Teil einer international festzustellenden Abwendung von übergreifenden historischen Strukturmodellen zugunsten einer Betrachtungsweise, die

Bundschuhverschwörungen nicht in eine offene, gewaltsame Auseinandersetzung münden. Der so verstandene Ausdruck „Unruhe“ soll mit Synonymen wie „Erhebung“ oder dem zeitgenössischen, wertenden „Aufruhr“ ersetzt werden. Die Situation der offenen Gewaltanwendung soll der Begriff „Revolte“ umschreiben, der die „offene, kollektiv organisierte Durchsetzung der Forderungen“ beinhaltet. Andreas Suter, *Der schweizerische Bauernkrieg von 1653. Politische Sozialgeschichte – Sozialgeschichte eines politischen Ereignisses (Frühneuzeitliche Forschungen, Bd. 3)*, Tübingen 1997, S. 148. Der von Andreas Suter im Begriff mitgemeinte Aspekt der Illegalität der Mittel soll hier nicht von Anfang an Geltung haben, da gerade dieses die obrigkeitliche Sicht wiedergebende Kriterium Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen Obrigkeit und Untertanen um die Formen des Widerstandes ist. „Revolte“ soll auch politische Konflikte umschreiben, in die wie während den Bauernkriegen verschiedene Obrigkeiten involviert sind.

⁵ Der Begriff „gemeiner Mann“ meint den nicht herrschaftsfähigen Bauern, den vom städtischen Regiment ausgeschlossenen Bürger, den Bewohner der Landschaft. Er ist das Korrelat zum Begriff „Obrigkeit“, die der Landesherr, der städtische Rat darstellt. Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, München u.a. 1983², S. 191-195.

⁶ Edward P. Thompson, *Die moralische Ökonomie der englischen Unterschichten im 18. Jahrhundert*, in: Ders., *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Berlin 1980. S. 66–130. Natalie Zemon Davis zeigte in ihren wegweisenden Forschungen zum frühneuzeitlichen Frankreich auch auf, dass auch mit den gewaltsamen Formen des Widerstandes auf das Repertoire traditioneller Strafen zurückgegriffen wird und die Formen und Ziele von Zerstörungsakten beispielsweise während religiös begründeten Erhebungen in einer entsprechenden Legitimation eingebettet sind. Natalie Zemon Davis, *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, Frankfurt/Main 1987, S. 171ff.

soziale Beziehungen, die Ausübung von Herrschaft oder die Artikulierung von Widerstand in alltäglichen, kulturellen Äusserungen verkörpert sah.⁷ Mit diesem Blickwinkel ging ein generelles Interesse an volkskulturellen Formen einher, verbunden mit der Frage nach den Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen einer spezifischen Volks- und einer Elitekultur.⁸ Mit „Kultur“ waren hier „nicht mehr nur geistige und ästhetische Werte“, die einer Elite vorbehalten sind, gemeint, sondern „Kultur bezeichnet vor allem die Lebensweisen einer Gruppe, Schicht oder Klasse, wie sie in Gebräuchen und Sitten, in der Vorstellungs- und Glaubenswelt, in den sozialen Beziehungen und Institutionen Ausdruck finden.(...)“⁹ Im Zusammenhang mit dem politischen Konflikt war es der französische Historiker Yves Marie Bercé, der aufzeigte, wie Elemente der Volkskultur Ausdrucksmittel von Protest und Widerstand sein können. Er legte am Beispiel der Festbräuche dar, dass diese Rituale entgegen der landläufigen Meinung nicht in alten Traditionen erstarrte Kommunikationsformen sind.¹⁰ Als variable und erneuerbare sinnbildliche Vorgänge stellen die Feste aufgrund ihres Gewaltpotentials Ausgangspunkte für die Revolte der Untertanen gegen die Herrschaft dar. Unter dem Begriff „les violences de la fête“ erläuterte Yves Marie Bercé neben den psychologischen Auswirkungen der nicht alltäglichen Situation die fastnächtlichen Umkehrrituale, die Narrenspiele, aber auch die an vielen Festen traditionelle Verbindung mit militärischen Ritualen wie Musterungen oder Paraden.¹¹ Das brauchtümliche Fest kann so, aufgrund dieser Voraussetzungen, als Ausdrucksmittel für politische Kritik genutzt werden und in eine Revolte umschlagen.¹² Emmanuel Le Roy Ladurie vertiefte diese Feststellungen in seiner bekannten Fallstudie zu der Stadt Romans, in der er aufzeigte, wie die Revolte vom Karneval ausgeht und die Konfliktparteien im Rahmen der Karnevalsrituale die politische Auseinandersetzung austragen.¹³ Im Zusammenhang mit der Forschung zur Reformation legte Robert W. Scribner in einer Aufsatzsammlung 1987 dar, welche wichtige Rolle Elemente der

⁷ Zum wissenschaftsgeschichtlichen Überblick: Otto Ulbricht, *Neue Kulturgeschichte, Historische Anthropologie*, in: R. v. Dülmen (Hg.), *Das Fischer Lexikon Geschichte*, Frankfurt/Main 2003, S. 56–83, hier: S. 60f.

⁸ Eine klare Dichotomie zwischen den Kulturformen der unteren und mittleren städtischen und ländlichen Sozialschichten und der Kultur der Herrschaftsträger beschrieb beispielsweise Robert Muchembled, *Kultur des Volkes, Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*, Stuttgart 1982. Zur Vergleichbarkeit der Volkskultur in verschiedenen europäischen Ländern Peter Burke, *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981. Zum deutschsprachigen Raum: Richard van Dülmen / Norbert Schindler (Hgg.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert)*, Frankfurt/Main 1984. Vertiefende Fallstudien stellte Norbert Schindler 1992 vor: *Norbert Schindler, Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/Main 1992.

⁹ Richard van Dülmen, *Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess. Beiträge zu einer historischen Kulturforschung (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 28)*, Wien u.a. 1993, S. 10.

¹⁰ Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVe au XVIIIe siècle. Essai*, Paris 1976.

¹¹ Ebd., S. 13-53.

¹² Ebd., S. 55ff.

¹³ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Karneval in Romans 1579-1580*, Stuttgart 1982. Siehe auch unten, Kap. 6.2.

Volkskultur und symbolisch-expressive Formen bei der Vermittlung reformatorischer Ideen spielen.¹⁴ So wird die katholische Kirchenpraxis durch die Parodie ihrer Rituale, insbesondere der Prozession und der Messe, oder in Form von Fastnachtsspielen, Umzügen und Inszenierungen der „verkehrten Welt“ kritisiert.¹⁵ Robert W. Scribner zeigte, dass sich auch die Darlegung der neuen Lehre auf überkommene Vorstellungen des Volksglaubens und der volkstümlichen Erzählung stützt; so greift die Bild- und Textpropaganda auf Motive wie Wunder- und Teufelsglaube zurück um reformatorische Inhalte publik zu machen und altkirchliche Vorstellungen zu diffamieren.¹⁶ Robert W. Scribner machte damit deutlich, dass volksculturelle Formen nicht nur auf der Handlungsebene, sondern auch im Rahmen des Diskurses anzutreffen sind. Er zeigte auch, dass mit der Hinwendung zur Reformation nicht zwingend im Sinne von Max Webers These der Rationalisierung eine Absage an die alten „irrationalen“ rituellen Formen und Motive verbunden ist, sondern dass im Gegenteil dieser Formenschatz als Transportmittel dient um die neue Glaubenslehre zu verbreiten.¹⁷

Im Zusammenhang mit dem deutschen Bauernkrieg von 1525 stellte Hans-Martin Maurer 1979 erstmals die Frage, wie festgelegte Handlungsformen und sinnbildliche Ausdrucksmittel Aufschluss geben könnten über zugrundeliegende Motive und Ziele des Widerstandes, und er illustrierte, wie der Verlauf und die Dynamik der Bewegung durch solche Formen bestimmt werden. So konstituiert und erklärt sich die Revoltegemeinschaft explizit über rituelle Formen wie Eide, weltlichen Bann, Fahnen, Siegel, aber auch über sprachliche Formeln und im Laufe der Auseinandersetzung sind insbesondere die Symbole der feudalen Herrschaft Ziel der Aggression; ihre Usurpierung bedeutet den Sieg über die Herrschaft.¹⁸ Wenn Hans-Martin Maurer diese Formen vor allem als sozialpsychologische Elemente einer Massenbewegung interpretierte, ging Winfried Schulze mit der grundlegenden Feststellung, dass der bäuerliche Widerstand „ritualisiert“ ist, einen Schritt weiter, indem er anfügte, dass diesen Handlungsformen eine „Tradition des Widerstandes“ zugrunde liege. Die rituellen Formen etwa zur Absicherung des Zusammenhaltes durch den Eid oder andere Handlungen (durch einen Ring kriechen, Hüte erheben etc.) sind nicht mit blossen „theatralischen Gebärden“ gleichzusetzen, sondern sie verweisen auf ein altes Rechtsverständnis, das auch die nonverbalen Formen des Widerstandes bestimmt.¹⁹

¹⁴ Robert W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987.

¹⁵ Ebd., S. 71-122.

¹⁶ Ebd., S. 1-47, 277-353.

¹⁷ Ebd., S. xii.

¹⁸ Hans-Martin Maurer, *Der Bauernkrieg als Massenerhebung. Dynamik einer revolutionären Bewegung*, in: *Bausteine zur geschichtlichen Landeskunde von Baden-Württemberg*, Stuttgart 1979, S. 255–295. Zur grundlegenden Bedeutsamkeit von Handlungsformen und Verhaltensmustern insbes. S. 259f. Unter sprachlichen Formeln oder festgelegten Wendungen sind Ausdrücke wie „huldigen“ oder „regieren“ zu verstehen, die, ursprünglich dem herrschaftlichen Bereich vorbehalten, im Rahmen des Bauernkrieges von den bäuerlichen Einungen verwendet werden. Ebd., S. 282f. Als Beispiel für den Angriff auf adelige Symbole nannte Maurer den Burgenbruch und die Beseitigung und Zerstörung von adeligen Wappen, wie das von Hohenlohe, das ein Angehöriger der Herrschaft durchsticht und auskratzt. Ebd., S. 283.

¹⁹ Schulze, *Widerstand*, insbes. S. 118f. u. 120.

Die Ergebnisse dieser Untersuchungen machten deutlich, dass zur Deutung der Befunde Fragestellungen und Ergebnisse aus dem Bereich der volkskundlichen Forschung, aber auch der Rechtsgeschichte, die sich mit Ritualen und Sinnbildern befasst, hinzugezogen werden müssen. Im Rahmen der Volkskunde, die sich als „historische Wissenschaft“²⁰ unter anderem in dem Sinne definiert, als sie den geschichtlichen Fakten besondere Aufmerksamkeit schenkt, entstanden seit Mitte der fünfziger Jahre im Umfeld der „Münchner Schule“ um Karl-Siegfried Kramer und Hans Moser auf Archivalien gestützte Arbeiten, die für die Interpretation und Einordnung der im Zusammenhang mit den Revolten zu beobachtenden Formen wichtige Informationen lieferten.²¹ Eine wichtige Studie präsentierte zum Beispiel Wolfgang Brückner, der mit der Thematik der Effigies, der mittelalterlichen Bildnisbräuche, Fragestellungen zum Ritual- und Symbolverständnis aufwarf, die über die Volkskunde hinausgehen.²² Er zeigte die zentrale Rolle des symbolischen Strafvollzugs im Mittelalter und der Frühen Neuzeit²³ und dokumentierte, wie in der politischen Auseinandersetzung das Bildnis des Herrschers und sogar sein Leichnam Zielscheibe der Aggression werden²⁴ und wie mit symbolischen Mitteln wie Schandgemälden und Schmähbrieffen politische Gegner in ihrer Ehre verletzt werden.²⁵ Im Bezugsrahmen der marxistisch-leninistischen Fragestellung beschäftigte sich auch die volkskundliche Forschung der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik mit volkskulturellen Phänomenen insbesondere im Zusammenhang mit den Unruhen im oberdeutschen Raum und dem Bauernkrieg. Hier wurde beispielsweise die Fahnsymbolik der Bundschuhbewegungen untersucht und anhand von Liedern der Frage nachgegangen, inwieweit die Bauern eine eigene Rhetorik des Widerstandes entwickelten.²⁶

²⁰ Gerhard Lutz, *Volkskunde und Geschichte. Zur Frage einer als „historische Wissenschaft“ verstandenen Volkskunde*, in: D. Harmening u.a. (Hgg.), *Volkskultur und Geschichte. Festschrift für Josef Dünninger*, Berlin 1970, S. 14–26.

²¹ Diese Forschungsrichtung stellte im Rahmen der volkskundlichen Forschung wissenschaftsgeschichtlich auch eine wichtige Etappe dar, weil sie sich von der als überholt beurteilten Frage nach dem Ursprung der Rituale und der Suche nach einer die Jahrhunderte überdauernden Kontinuität von Bräuchen abwandte. Zentrales Forschungsgebiet wurden nun Volksbräuche in ihrer „zeitlichen Gebundenheit“ innerhalb eines abgegrenzten Raumes. Utz Jeggle, *Volkskunde im 20. Jahrhundert*, in: R. W. Brednich (Hg.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1994², S. 51–72, hier S. 66. So legte beispielsweise Karl-Siegfried Kramer zu Franken in der Frühen Neuzeit eine Sammlung der volkstümlichen Bräuche, der Formen des Gemeinwesens und der volkstümlichen Überlieferung in Sagen und Liedern vor. *Karl Siegfried Kramer, Volksleben im Hochstift Bamberg und im Fürstentum Coburg (1500-1800). Eine Volkskunde aufgrund archivalischer Quellen (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX, Darstellungen aus der fränkischen Geschichte, Bd. 24)*, Würzburg 1967.

²² Wolfgang Brückner, *Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies*, Berlin 1966.

²³ Ebd., S. 224-315.

²⁴ Ebd., S. 191-194.

²⁵ Ebd., S. 205-222.

²⁶ Hermann Strobach (Hg.), *Der arm Man 1525. Volkskundliche Studien (Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Geschichte. Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, Bd. 59)*, Berlin 1975; Ulrich Steinmann, *Die Bundschuhfahnen des Joss Fritz*, in: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 6,2 (1960), S. 243–284. Zum politischen Lied insbes.: Wolfgang Steinitz, *Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten*, 2 Bde, Berlin 1955/1966.

Der Schweizer Hans Georg Wackernagel wies in seinen volkskundlichen Arbeiten erstmals darauf hin, dass während Unruhen im Raum der schweizerischen Eidgenossenschaft symbolische Elemente eine wichtige Rolle spielen. Dabei wies er auf die Gemeinsamkeiten von Sinnbildern wie der Walliser Mazze, dem Kolben und dem Bundschuh hin und er zeigte, dass die Mazze ein Widerstandssymbol darstellt, das auch ausserhalb des Walliser Gebietes zur Anwendung kommt.²⁷ Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass die ältere schweizerische Geschichtsforschung volkskundliche Fragestellungen traditionell in den Blickpunkt rückte: So wurden beispielsweise brauchtümliche Formen im spätmittelalterlichen Kriegs- und Fehdewesen in historischen Arbeiten behandelt; unter dem Begriff „Volksjustiz“ wurden Ausdrucksformen und Organisation von spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Unruhen mit Rückgriff auf volkskundliche Beobachtungen untersucht.²⁸

Gleichermaßen stellten Einzelstudien im Rahmen der Rechtsgeschichte Hinweise zur Interpretation und Einordnung von Ritualen und symbolischen Gegenständen bereit. So lieferten die Forschungen von Louis Carlen zu der Walliser Geschichte und zur Rechtsarchäologie die ersten entscheidenden Impulse zur Untersuchung der Walliser Mazze,²⁹ Karl Siegfried Bader bearbeitete in seinem umfangreichen Werk rechtsgeschichtliche Gegenstände, wie etwa dörfliche Rechtsinstitute, Rechtswahrzeichen oder mittelalterliche Rechtsgrundsätze wie beispielsweise den Bann, der im Zusammenhang mit den Einungen der Revolte eine wichtige Rolle spielt.³⁰

Die Ergebnisse dieser älteren Forschung sind nach wie vor wichtige Stützen für die Untersuchungen, die sich den Formen des Widerstandes der spätmittelalterlichen und

²⁷ Hans Georg Wackernagel, Bemerkungen zur älteren Schweizer Geschichte in volkskundlicher Sicht, in: SAVk 56 (1960), S. 1–24; Ders., Einige Hinweise auf die ursprüngliche Bedeutung des „Bundschuhs“, in: SAVk 53 (1957), S. 150–155.

Die ebenfalls in volkskundlichem Zusammenhang 1978 veröffentlichte Studie zur Walliser Mazze von Iwar Werlen knüpfte mit ihrer Fragestellung zum Ritualbegriff an die Beobachtungen von H. G. Wackernagel und Louis Carlen an. Iwar Werlen, Die Walliser Mazze – ein Rebellionsritual (Zeitschrift für Volkskunde II, Sonderdruck), Stuttgart 1977.

²⁸ Das Thema Kriegsführung wurde verschiedentlich von Walter Schaufelberger bearbeitet. Grundlegend: Walter Schaufelberger, Der Alte Schweizer und sein Krieg. Studien zur Kriegsführung vornehmlich im 15. Jahrhundert, Diss. Zürich 1952; Hans Georg Wackernagel, Die Freiheitskämpfe der alten Schweizer in volkskundlicher Beleuchtung, in: Ders., Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde (Schriften der schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 38), Basel 1956, S. 7–29. Ders., Fehdewesen, Volksjustiz und staatlicher Zusammenhalt in der alten Eidgenossenschaft, in: SZG 15 (1965), S. 289–313. Richard Wolfram, Studien zur älteren Schweizer Volkskultur. Mythos, Sozialordnung, Brauchbewusstsein (Oesterreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 362), Wien 1980. Die Auswertung der Chronistik in Hinblick auf volkskundliche Themen durch Leo Zehnder stellte hier eine wertvolle Quellenbasis dar. Leo Zehnder, Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 60), Basel 1976. Diese starke Gewichtung volkskundlicher Fragestellungen findet sich auch in ereignisgeschichtlich orientierten Kantons- beziehungsweise Regionalgeschichten zum Ancien Régime. Beispiele in: Ulrich Im Hof, Ancien Régime, in: HbSG II, Zürich 1977, S. 673–784, hier: S. 78.

²⁹ Louis Carlen, Kultur des Wallis, 2 Bde, Brig 1981/1984.

³⁰ Als Überblick: Karl Siegfried Bader / Gerhard Dilcher, Deutsche Rechtsgeschichte: Land und Stadt, Bürger und Bauer im Alten Europa (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft. Abt. Rechtswissenschaft), Berlin 1999; Wilhelm Ebel, Recht und Form. Vom Stilwandel im deutschen Recht, Tübingen 1975.

frühneuzeitlichen Unruhen zuwenden. Dies gilt besonders auch für die traditionsreiche wissenschaftliche Ergründung mittelalterlicher Symbolik.³¹

So setzte sich auch Ernst Walder in seinen Arbeiten zum Stanser Verkommnis und zum Saubannerzug von 1477 mit den Ergebnissen der Volkskunde auseinander und er konnte überzeugend darlegen, dass mit der präzisen historischen Verortung des Ereignisses die zwar recht unscharfe Begrifflichkeit der Volkskunde – so etwa mit dem Ausdruck „Volksjustiz“ – im Kern die Bedeutung des Symboles des Saubannerzuges, des Kolbenbanners, beschreibt.³²

Ebenso verarbeitete Andreas Suter in seiner Monographie des schweizerischen Bauernkrieges volkskundliche Beobachtungen zu Brauchtum, Liedern und Sinnbildern, denn er stellte fest, dass diese Formen im Lauf des politischen Konfliktes Teil einer Strategie, eines Handlungsrepertoires der Bauern darstellen und der Artikulation und Durchsetzung der politischen Interessen der Untertanen dienen. Dabei stellt die mythische Figur des Wilhelm Tell die symbolische Verkörperung der Legitimierung dar; mit Wilhelm Tell wird ein kollektives Geschichtsverständnis ausgedrückt, das die Forderung nach politischer Partizipation begründet.³³

André Holenstein stützte sich in seiner umfassenden Untersuchung der Huldigung in der Deutung der einzelnen formalen Elemente auf die Erkenntnisse der Rechtsgeschichte und er zeigte auf, dass mit dem Eid und der Eidformel die symbolischen Formen des Verfahrens während der Huldigungszeremonie das Verhältnis zwischen Untertanen und Herrschaftsträgern definieren.³⁴ Das Huldigungszeremoniell drückt die Anerkennung der Herrschaft durch die Untertanen aus und beinhaltet die Verpflichtung des Herrn überkommene Rechte der Holden zu respektieren. Mit der Verweigerung der Huldigung seitens der Untertanen während der Revolten wird der Herrschaftsanspruch zurückgewiesen und die zeitweilige Huldigungsverweigerung stellt ein zentrales Element bäuerlichen Widerstandes dar, wie André Holenstein beispielsweise bei Unruhen im Berner Oberland während der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts feststellte.³⁵

³¹ Hier sind insbesondere Percy Ernst Schramm und Karl von Amira zu nennen: Percy Ernst Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert, 3 Bde (Schriften der Monumenta Germaniae historica, Bd. 13), Stuttgart 1954-56; Karl von Amira, Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik (Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Bd. 25, Abh. 1), München 1909. Hermann Heimpel legte in Verbindung der Fragestellungen 1964 eine sehr aufschlussreiche Untersuchung der symbolischen und materiellen Bedeutung des Fischens im Zusammenhang mit dem deutschen Bauernkrieg vor. Hermann Heimpel, Fischerei und Bauernkrieg, in: P. Classen / P. Scheibert (Hgg.), Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem Siebzigsten Geburtstag, Bd. 1, Wiesbaden 1964, S. 353–372.

³² Ernst Walder, Das Stanser Verkommnis. Ein Kapitel eidgenössischer Geschichte neu untersucht: Die Entstehung des Verkommnisses von Stans in den Jahren 1477 bis 1481 (Beiträge zur Geschichte Nidwaldens, Heft 44), Stans 1994.

³³ Suter, Bauernkrieg.

³⁴ André Holenstein, Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800) (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, Bd. 36), Stuttgart 1990.

³⁵ Ebd., S. 391-397.

In den achtziger und neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts hat von Seiten der geschichtlich orientierten volkskundlichen und der sozialgeschichtlichen Forschung ein Zusammenmünden stattgefunden, indem beide Disziplinen den Begriff „historische Kulturforschung“ definierten und unter einem weit verstandenen Kulturbegriff vergleichbare Phänomene untersuchten.³⁶ Diese „neue Kulturforschung“³⁷ führte die oben erwähnten seit den siebziger Jahren formulierten Fragestellungen weiter und übernahm in ihrer Ausrichtung auf kulturelle Phänomene den auch in ethnologischen Arbeiten verwendeten Kulturbegriff, der von der Linguistik geprägt ist. Kultur wird als Kommunikationsprozess verstanden, der als ein Zeichensystem, vergleichbar mit demjenigen der Sprache, zu definieren ist. Diese Erweiterung der Zeichentheorie wird auch als „linguistic turn“ bezeichnet.³⁸ In diesem Konzept wird Kultur zu einem repräsentierenden, im umfassenden Sinn „symbolischen“ System, das wie ein Text zu interpretieren ist. Das Symbol als eine eigene Zeichenkategorie erhält in dieser Betrachtungsweise einen besonderen Stellenwert, da es komplexe kulturelle Bedeutungen in sich konzentriert. So wurde die Französische Revolution aufgrund der wichtigen Rolle, die Symbole bei der Etablierung einer neuen politischen Kultur spielen, verschiedentlich zu diesem Thema befragt. Lynn Hunt stellte in ihrer Untersuchung fest, dass die revolutionären Symbole, die das politische Programm der Revolution verkörpern und eine revolutionäre Rhetorik ausdrücken, im Laufe der Ereignisse verändert werden und zu Sinnbildern des Machtanspruches der neuen Eliten werden.³⁹ Hans-Jürgen Lüsebrink und Rolf Reichhardt untersuchten den Wandel der Bastille-Symbolik und sie zeigten auf, dass die Bastille bis ins zwanzigste Jahrhundert den Mythos des Freiheitsmartyrers im Dienste

³⁶ So etwa in der Reihe „Studien zur historischen Kulturforschung“. Hrsg. von Richard van Dülmen, Frankfurt/Main 1988ff. Zur Volkskunde: Jeggle, Volkskunde, S. 69f. Zur Volkskunde als historische Sozialforschung: Hermann Bausinger, Traditionale Welten. Kontinuität und Wandel in der Volkskultur, in: ZfV 81 (1985), S. 173–191. In diesem Zusammenhang wurde Ende der achtziger Jahren der Begriff „Volkskunde“ zunehmend durch die Bezeichnung „europäische Ethnologie“ ersetzt, basierend auf der Erkenntnis, dass die Forschungsfelder vergleichbar sind und so seit den siebziger Jahren zunehmend Methoden und Fragestellungen der Ethnologie auf europäische Phänomene übertragen und sinnvoll angewendet werden konnten. So erschien die von Rolf Brednich herausgegebene neuere grundlegende Einführung in die Volkskunde unter dem entsprechenden Titel: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.), Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie, Berlin 1988¹. Zur Position der Geschichtsforschung bspw.: Norbert Schindler, Spuren in die Geschichte der anderen "Zivilisation". Probleme und Perspektiven einer historischen Kulturforschung, in: R. v. Dülmen / N. Schindler (Hgg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert), Frankfurt/Main 1984, S. 13–77. Die Ethnologie wird im Rahmen der Geschichtswissenschaft auch als eine „neue Leitwissenschaft“ verstanden, da hier wie dort etwas dem Betrachter „Fremdes“ untersucht wird und das Forschungsinteresse beider Disziplinen sich auf Personengruppen richtet, die selbst keine schriftlichen Quellen hinterlassen. Ulbricht, Kulturgeschichte, S. 64ff.

³⁷ Zur Diskussion um die „neue Kulturgeschichte“: Ulbricht, Kulturgeschichte, S. 63–83. Ulbricht weist dabei mit der Bemerkung, dass bereits 1950 im englischen Sprachraum über hundert verschiedene Definitionen von „Kultur“ existiert hätten, auf die Schwierigkeit der Definition des Begriffs hin. Ebd., S. 56.

³⁸ Ebd., S. 66f. Zum Zusammenhang zwischen der Zeichentheorie und kulturellen Phänomenen siehe unten, Kap. 1.2.1.

³⁹ Lynn Hunt, Symbole der Macht. Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur, Frankfurt/Main 1989.

der Nation verkörperte.⁴⁰ Ein weit bekanntes revolutionäres Symbol stellt auch der Freiheitsbaum dar und Wilfried Ebert erläuterte in seiner Untersuchung, wie die mehrschichtige Bedeutung dieses Sinnbildes aus der Kombination der einzelnen Bestandteile des Symbols – dem Baum, dem Hut, dem Fest – zustande kommt, indem deren ältere Sinnschichten in das Revolutionssymbol integriert werden.⁴¹

Ausgehend von dem Konzept der Kultur als Form der Kommunikation untersuchte Elisabeth Wechsler die Bedeutung des vormodernen Begriffs der Ehre in politischen Prozessen in der Eidgenossenschaft am Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit.⁴² Die Ehre ist als soziales Medium je nach sozialer Gruppe unterschiedlich definiert und wird als konstitutives Element von sozialer Stellung und politischer Rolle in symbolischer und ritueller Form vermittelt oder im Konfliktfall vom politischen Gegner angegriffen und verletzt. Wie Elisabeth Wechsler darstellte, spielen diese sinnbildlichen Formen eine zentrale Rolle im politischen Kommunikationsprozess, denn sie haben die entscheidende Funktion Macht, Disziplinierung, Abgrenzung oder Schmähung auszudrücken. In ihrer als Überblick gestalteten Zusammenstellung verschiedener symbolischer Formen erwähnte die Autorin als Gegenstück zu den „Symbolen der Mächtigen“ allerdings ohne näher darauf einzugehen als „Symbole des Aufruhrs“ neben dem Kolbenbanner und dem Bundschuh auch literarische Motive wie den Bauertanz, mit dem Sebastian Brant die schweizerische Eidgenossenschaft als Hort der Revolte verurteilt.⁴³ Zur Frage, wie die symbolischen Formen zu lesen, das heisst zu interpretieren seien, legte Paul Burgard eine Arbeit zum deutschen Bauernkrieg vor.⁴⁴ Als eine vertiefende Fallstudie konzipierte er die Untersuchung der Ereignisse in Neustadt an der Orla, wobei der programmatische Titel „Tagebuch einer Revolte“ den methodischen Fokus auf die Mikroebene des Geschehens ausdrückte. Indem das Handeln und Denken der Menschen in Neustadt während der Erhebung Schritt für Schritt nachgezeichnet wurden, gelang es, die zentrale Rolle der kulturellen Formen während des Konfliktes zu dokumentieren und ihre Bedeutung aus ihrer praktischen Handhabung abzulesen. Dabei konnte Paul Burgard aufgrund der „Nahaufnahmen“ nachweisen, wie rituelle oder symbolische Formen, die das Alltagsleben prägen, in der Situation des politischen Konfliktes zu sinnbildhaften Widerstandshandlungen umfunktioniert werden. So zeigte er beispielsweise auf, wie Fischzüge zu ausgestalteten Ritualen des Widerstandes werden⁴⁵ oder wie die sinnbildliche Bedeutung von Mahlzeiten oder Gaben zur Artikulation von Protest und von Kritik an der Herrschaft genutzt wird. Das Beispiel von Neustadt illustriert auch, wie die Akteure Vorfälle

⁴⁰ Hans-Jürgen Lüsebrink / Rolf Reichardt, Die Bastille. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit, Frankfurt/Main 1990.

⁴¹ Wilfried Ebert, Der frohe Tanz der Gleichheit. Der Freiheitsbaum in der Schweiz (1798-1802), Zürich 1995.

⁴² Elisabeth Wechsler, Ehre und Politik. Ein Beitrag zur Erfassung politischer Verhaltensweisen in der Eidgenossenschaft (1440-1500) unter historisch-anthropologischen Aspekten, Zürich 1991.

⁴³ Ebd., S. 80-84.

⁴⁴ Paul Burgard, Tagebuch einer Revolte. Ein städtischer Aufstand während des Bauernkrieges 1525 (Historische Studien, Bd. 20), Frankfurt/Main u.a. 1998.

⁴⁵ Ebd., S. 85-108.

wie Plünderungen oder Gewaltakte einerseits als handfeste Schädigung der Herrschaft verstehen, andererseits aber das „Leeressen“ der fürstlichen Speisekammern auch als expressive Handlung verstehen, die eine vorläufige Übereinkunft mit dem Herrn und dessen Abgeltung von Schuld bedeutet.⁴⁶

Indem Wolfgang Kaschuba in Anknüpfung an das Konzept der „bürgerlichen Öffentlichkeit“ für die symbolischen und brauchwürdigen Formen den Begriff „populäre Öffentlichkeit“ definierte, beschrieb er die populären Kulturformen als eine Form der politischen Partizipation, die trotz der Traditionsbindung und Persistenz des Brauchwürdigen Veränderung anvisiert und innovativ ist.⁴⁷ Nicht die institutionellen Formen, sondern die symbolischen Inszenierungen dienen der öffentlichen Auseinandersetzung mit Politik, insbesondere der Austragung des politischen Konflikts. So sind die symbolischen Formen des Protestes, die nicht auf der Diskursebene, sondern auf der Ebene des Rituals Ausdruck von Politik sind, eine Antwort auf die repräsentative, das heisst darstellende Herrschaftsform und -ausübung, die sich im Zeremoniell⁴⁸ ausdrückt. Wie Andreas Würigler aufzeigte, stehen die symbolischen Formen als ein Typus von politischer Öffentlichkeit während Unruhen im achtzehnten Jahrhundert im Austausch mit der neuen Form der politischen Partizipation über die Presse, und die öffentliche Diskussion und die symbolischen Formen können so als eine eigenständige, ältere Form der politischen Teilnahme definiert werden.⁴⁹ Aufgrund der „sozialen Offenheit“⁵⁰, mit der solche Formen verbunden sind, da beispielsweise während eines Festes, einer symbolischen Störaktion während der Huldigungszeremonie oder den Charivariuzügen der Kreis der Teilnehmer nicht beschränkt ist, erfüllt diese populäre Form der Öffentlichkeit die Forderung nach freier Zugänglichkeit zu politischer Kommunikation; insofern kann die populäre Öffentlichkeit als eine Vorläuferin der bürgerlichen Öffentlichkeit gedeutet werden.

Abschliessend kann festgehalten werden, dass sich die Thematik der kulturellen Ausdrucksformen als Fragestellung in der deutschen Geschichtswissenschaft etabliert hat und insbesondere das Interesse an nonverbalen Formen der Kultur fester Bestandteil der Befragung historischer Sachverhalte geworden ist.⁵¹ Die Erkenntnis, dass die rituelle,

⁴⁶ Ebd., S. 109-132.

⁴⁷ Wolfgang Kaschuba, Ritual und Fest. Das Volk auf der Strasse. Figurationen und Funktionen populärer Öffentlichkeit zwischen Frühneuzeit und Moderne, in: R. v. Dülmen (Hg.), Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung, Bd. 4, Frankfurt/Main 1992, S. 240–267.

⁴⁸ Die Erforschung des höfischen Zeremoniells im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit wurde in neueren Arbeiten mit den Untersuchungen von Norbert Elias verknüpft und es zeigte sich beispielsweise, dass die Darstellung von Macht und Herrschaft auf der symbolischen, rituellen Gestaltung des Raumes basiert. Siehe dazu Barbara Stollberg-Rilinger, Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: ZHF 27 (2000), S. 389–405, hier S. 396-404.

⁴⁹ Andreas Würigler, Unruhen und Öffentlichkeit. Städtische und ländliche Protestbewegungen im 18. Jahrhundert (Frühneuzeit-Forschungen, Bd.1), Tübingen 1995.

⁵⁰ Ebd., S. 254 u. 180.

⁵¹ So wurden beispielsweise anlässlich des Deutschen Historikertages in Frankfurt (8. bis 11. September 1998) unter der Fragestellung nach dem Verhältnis von Fiktion und Realitätsbezug in spätmittelalterlichen Zeugnissen sowohl Texte als auch Rituale, symbolische Gegenstände und Bilder befragt. Klaus Schreiner,

symbolische Handlung, das Symbol und die Metapher nicht bloss vernachlässigbare Konventionen der Politik während der Vormoderne darstellen, sondern dass diese Formen untrennbar mit dem Inhalt politischer Entscheidungen verknüpft sind, ist so Grundgedanke der neueren Untersuchungen zum politischen Verfahren in der Frühen Neuzeit.⁵²

„An Zeichen, Riten und Gesten konnte abgelesen werden, wie in einer Gesellschaft Macht, Ehre, und Reichtum verteilt waren. Rituelle Inszenierungen wirkten gleichermaßen trennend und integrierend. Sie schlossen aus, indem sie hierarchische Ordnungen und soziale Distanzen veranschaulichten; sie schlossen ein und zusammen, indem sie Botschaften ausstrahlten, die emotionale Verbundenheit stifteten und ein Gefühl der Zusammengehörigkeit gaben.“⁵³

1.2 „Symbol“: Definition des Leitbegriffs

„Das Symbol ist immer ein Extrakt, ein Auszug aus einer Fülle von Einzelgedanken; es fasst ganze Gedankenreihen in eine sonst unerreichte bildhafte Kürze zusammen. Symbole sind keine starren, präzise abzugrenzenden Gebilde, sondern veränderlich und oft mehrdeutig.“⁵⁴

In diesen Sätzen fasst Manfred Lurker die Komplexität des Symbolbegriffes zusammen und es wird deutlich, welchen Schwierigkeiten die Deutung eines Symbols begegnen kann. Der Begriff, der in der Alltagssprache im weitesten Sinne eine Sache meint, die für einen vorgestellten Gegenstand steht, im Sinne der Formulierung „aliquid stat pro aliquo“,⁵⁵ hat in der ausserordentlich breit und in den verschiedensten geisteswissenschaftlichen Fächern geführten wissenschaftlichen Diskussion bis heute keine eindeutige Definition erfahren. Das „Malaise“ der Definition des Symbolbegriffs führt denn beispielsweise Michael Salewsky in seiner Untersuchung zu historischen Symbolen dazu, keinen weiteren Definitionsversuch zu unternehmen und das Symbol als einen „spontan- ursprünglichen Begriff“ zu bezeichnen, „der keiner Interpretation und Definition bedarf, sich ihnen [den Definitionsversuchen BH] vielmehr verweigert, sondern uns natürliche Selbstverständlichkeit ist.“⁵⁶ Die breite Diskussion zum Symbolbegriff führt gerade in historischen Arbeiten, die sich mit Symbolen der Vergangenheit beschäftigen, dazu, dass mit einer gewissen Beliebigkeit auf Theorien zur

Texte, Bilder, Rituale. Fragen und Erträge einer Sektion auf dem deutschen Historikertag (8.bis11.September 1998), in: Ders. / G. Signori (Hgg.), Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters (ZHF, Beiheft 24), Berlin 2000, S. 1–15.

⁵² Die Beiträge zum Kolloquium in Münster vom 22. bis 23. September 1999 in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Vormoderne politische Verfahren (ZHF, Beiheft 25), Berlin 2001.

⁵³ Schreiner, Texte, S. 7.

⁵⁴ Manfred Lurker, Artikel Symbol, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 720.

⁵⁵ Arnold Rabbow, dtv-Lexikon politischer Symbole A-Z, München 1970, S. 5.

⁵⁶ Michael Salewski, Über historische Symbole, in: J. H. Schoeps (Hg.), Religion und Zeitgeist im 19. Jahrhundert (Studien zur Geistesgeschichte, Bd. 1), Stuttgart u.a. 1982, S. 157–183, hier: S. 159.

Definition zurückgegriffen wird oder dass unausgesprochen das alltags sprachliche Verständnis von „Symbol“ übernommen wird.⁵⁷

Die jüngere Debatte zum Symbolbegriff ist vor allem innerhalb der Forschung zur Semiotik und zur Anthropologie geführt worden. Auch hier erschweren bereits die terminologischen Unterschiede, die die intensive Auseinandersetzung mit der Problematik bewirkt hat, eine klare Orientierung.⁵⁸ Die Semiotik hat, ausgehend von der These, dass Kultur im weitesten Sinn als Kommunikationssystem zu verstehen sei, in Fortführung der Linguistik, die seit Saussure den Begriff des sprachlichen Zeichens kennt, eine allgemeine Zeichentheorie entwickelt, die über das sprachliche Zeichen hinausgeht und allen geisteswissenschaftlichen Bereichen als Analyseinstrument dienen kann.⁵⁹ So können historische Phänomene und so auch die Situation der Revolte als eine Form von Kommunikation umschrieben werden, die mit verbalen Mitteln, aber eben auch mit nonverbalen Ausdrucksformen, das heißt Handlungen, Dingen, Symbolen realisiert wird.

Im Folgenden sollen zur Erläuterung dieses Kommunikationsbegriffs einige Grundannahmen und zentrale Merkmale des Symbols, wie es die Semiotik definiert, dargestellt werden.⁶⁰

⁵⁷ So legt beispielsweise Peter Burke in seiner Untersuchung der symbolischen Repräsentation Ludwigs XIV. keine explizite Definition des Symbolbegriffs vor. Peter Burke, Ludwig XIV. Die Inszenierung des Sonnenkönigs, Frankfurt/Main 1996. Ebenso geht Lynn Hunt in ihrer Untersuchung der Symbolik der Französischen Revolution offenbar von einem allgemeingültigen, alltags sprachlichen Symbolverständnis aus. Hunt, Symbole. Andreas Suter verwendet den Symbolbegriff ebenfalls in diesem Sinn und ordnet ihn als Bestandteil eines von der ethnologischen Forschung entwickelten, differenzierten Ritualbegriffs ein. Suter, Bauernkrieg, S. 110ff. Wilfried Ebert stützt sich in seiner Untersuchung des Symbols des Freiheitsbaumes auf ein Symbolverständnis, das sich an den unterschiedlichen Inhalten eines Symbols orientiert, und verwendet den Begriff des „Werte-Fakten-Symbols“ als Umschreibung für ein Symbol, das soziale Kritik ausdrückt. Ebert, Tanz der Gleichheit, S. 21f. Siehe dazu unten, Kap. 1.2, Anm. 82.

⁵⁸ Robert W. Scribner spricht in seiner Untersuchung des frühneuzeitlichen Grenzsymbols in diesem Zusammenhang von einem „terminological maze“ und einem „minefield of conflicting theories and interpretations“. Robert W. Scribner, Symbolising Boundaries: Defining Social Space in the Daily Life of Early Modern Germany, in: G. Baschitz u.a. (Hgg.), Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag, Graz 1992, S. 821–841, hier: S. 836.

⁵⁹ Umberto Eco, Einführung in die Semiotik, München 1972, insbes. S.19ff.

⁶⁰ Bereits in diesem Rahmen, der nur andeutungsweise die Diskussion beleuchten soll, zeigen sich die Schwierigkeiten der terminologischen Unterschiede; als Beispiel sei hier die Verwendung des Begriffs „Zeichen“ erwähnt: Umberto Eco beispielsweise verwendet den Ausdruck als Oberbegriff, der auch natürliche Erscheinungen beinhaltet. (In dieser Terminologie ist Rauch ein Zeichen für Feuer.) Edmund R. Leach als wichtiger Vertreter der anthropologischen Forschung spricht erst auf der Ebene der willkürlichen, künstlichen Verbindung von Bezeichnendem und Bezeichnetem von Zeichen. Umberto Eco, Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt/Main 1981²; Edmund Ronald Leach, Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge, Frankfurt/Main 1978. Die deutsche Forschergruppe um Jürgen Link verwendet in ihrer literaturwissenschaftlich orientierten Grundlagenstudie zur Kollektivsymbolik den Zeichenbegriff ebenfalls als Oberbegriff für bewusst gesetzte gedankliche Verbindungen. Diese Begrifflichkeit unterscheidet sich ihrerseits von der Terminologie von Edmund R. Leach, der den Ausdruck „Symbol“ für willkürliche Verknüpfungen verwendet, wohingegen die Gruppe um Jürgen Link den Begriff Symbol ausdrücklich für motivierte Verbindungen zwischen Zeichen und Bezeichnetem benutzt: A. Drews / U. Gerhard u.a., Moderne Kollektivsymbolik. Eine diskurstheoretisch orientierte Einführung mit Auswahlbibliographie (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 1, Forschungsreferate), Tübingen 1985. E. Leach bemerkt in seiner Zusammenstellung der wichtigsten „Autoritäten“ der Zeichendiskussion, dass seit der Entwicklung des Zeichenbegriffs durch Saussure „zahlreiche Zuordnungskombinationen der Termini ‚Zeichen‘, ‚Symbol‘, ‚Index‘, ‚Signal‘, ‚Ikon‘“ durchgespielt

Der Kommunikationsprozess, der Austausch zwischen Absender und Empfänger, wickelt sich mittels Botschaften ab, die aus entschlüsselbaren Zeichen zusammengesetzt sind. In Anlehnung an die Definition von Umberto Eco sollen sie als „künstliche Zeichen“ im Gegensatz zu den „natürlichen Zeichen“ benannt werden. Innerhalb der artifiziellen Zeichen stellt das Symbol eine eigene Kategorie dar.⁶¹

In Anlehnung an die Definition von Jürgen Link, der auf dem Hintergrund der hier angedeuteten terminologischen Problematik die Einschränkung der Kriterien fordert, sollen folgende Elemente den Symbolbegriff ausmachen.⁶²

Motiviertheit: Das Symbol ist nicht wie das sprachliche Zeichen ein willkürlich gesetztes und durch Konventionen fixiertes Zeichen, sondern es besteht eine innere Beziehung zwischen dem Symbolisierten und dem Symbol, beiden Elementen sind gemeinsame Kennzeichen eigen.⁶³

semantische Sekundarität: Die Bedeutung des Symbols entwickelt sich – im Gegensatz zum blossen Zeichen – in zwei Schritten, das heisst ein Signifikat wird seinerseits Signifikant eines zweiten Signifikats; aus einem Bezeichnenden eines Bezeichneten wird erneut eine Bezeichnetes, dem ein Bezeichnendes zugeordnet wird. Indem einer Sache eine zusätzliche, neue Bedeutung auf einer höheren Ebene zugeschrieben wird, entsteht auf dieser Metaebene eine neue, ebenfalls motivierte Bedeutung.

Ikonität: Das Symbol kann visuell dargestellt werden, es ist nicht bloss ein sprachliches Zeichen, ein Begriff, sondern die Verkörperung eines Begriffs.

Mehrdeutigkeit: Das Symbol kann verschieden gedeutet werden. Es ist nicht auf eine Bedeutung festzulegen und es kann auch je nach Betrachtungsweise Gegensätzliches bedeuten.

Assoziative Ausweitung:⁶⁴ Aus der primären Bedeutung können, vergleichbar einem Wortfeld, weitere Bedeutungsfelder abgeleitet werden.

worden seien, „ohne Einstimmigkeit zu erreichen, dafür aber mit ständig komplexer werdenden Argumentationen“. Leach, Kultur, S. 17f. Leach selbst benutzt den Begriff „Index“ als Oberbegriff, zu dem „Symbol“ und „Zeichen“ kontrastierende Unterklassen bilden. Andere Theoretiker vertreten die Richtung, die den Terminus „Zeichen“ als Oberbegriff zu „Symbol“, „Index“, „Signal“ und „Ikon“ verwendet. Ebd., S. 18.

⁶¹ Eco, Zeichen, S. 67.

⁶² Drews u.a., Kollektivsymbolik, S. 260ff.

⁶³ M. Lurker unterscheidet hier zwischen dem *signum significativum*, dem willkürlich bezeichnenden Zeichen und dem *signum repraesentativum*, dem Zeichen, das vergegenwärtigend ist und an dem Bezeichneten teilhat. Das letztere ist das Symbol. Lurker, Symbol, S. 719. E. Leach unterscheidet zwischen Symbol und Zeichen nach der Art der Verknüpfung zwischen A (Nachrichtenträger) und B (Nachricht). In beiden Fällen ist die Verknüpfung willkürlich, Symbole ergeben sich dort, wo zwei Elemente aus je unterschiedlichen Kontexten verbunden werden, beispielsweise die Schlange als eine zoologische Kategorie auf den moralischen Kontext, den Begriff des Bösen, übertragen wird. Zeichen sind Metonymien, das heisst, dass A für B als pars pro toto steht. Die Krone ist beispielsweise das Zeichen der Herrscherwürde. Leach, Kultur, S. 21.

⁶⁴ Drews u.a., Kollektivsymbolik, S. 267ff Zur Vereinfachung der Terminologie ersetzt dieser Begriff den von J. Link und seiner Gruppe vorgeschlagenen Ausdruck „syntagmatische Expansion des Symbolisanten zum Umfang einer (mindestens rudimentären) Isotopie“. Ebd., S. 261. Den Begriff „assoziative Ausweitung“ verwenden auch Lüsebrink u.a., Bastille, S. 13.

Im Unterschied zu Link sollen auch ikonische Zeichen, die nicht motiviert sind, als Symbole bezeichnet werden. Zu dieser Gruppe gehören beispielsweise alle bildlichen „Zeichen“, das heisst Bildelemente, die aufgrund der Tradition fixierte Bedeutungen tragen.⁶⁵

Symbole stellen im Kommunikationsprozess besondere Formen von „Ausdrucksaktivitäten“ dar, im Unterschied zu „technischen Aktivitäten“ und „natürlich-biologischen Aktivitäten“ des menschlichen Körpers.⁶⁶ Die Ausdrucksaktivität will dem Gegenüber etwas mitteilen, eine Aussage machen, eine technische Aktivität bezweckt „eine physische Veränderung der Aussenwelt.“ Die drei Formen von Aktivitäten sind jedoch immer miteinander verquickt, denn auch natürlich-biologische Aktivitäten haben einen Ausdrucksaspekt.⁶⁷

Ob „Expressivität“ oder „Instrumentalität“ vorliegt, ist allein aus dem Kontext der entsprechenden Aktivität abzulesen.⁶⁸ Der Kontext ist das symbolische Umfeld, das durch Regeln bestimmt ist, ähnlich der Grammatik eines Sprachsystems. Der Stellenwert und die Bedeutung des einzelnen Symbols werden durch dieses Umfeld festgelegt. Die an der symbolischen Kommunikation Beteiligten müssen über einen Code verfügen, damit sie das Symbol als „signifikativ“⁶⁹, das heisst die Botschaft als Symbol erkennen können.⁷⁰ Die Symbole, die hier untersucht werden sollen, sind keine privaten Symbole; sie werden von einem Kollektiv getragen und durch die kulturelle Gemeinschaft überliefert und

⁶⁵ Solche Zeichen werden von der kunstgeschichtlichen Forschung eher als Attribute bezeichnet, (beispielsweise der Adler als Attribut des Evangelisten Johannes), so dass ihnen die zentrale Eigenschaft des Symbols – die semantische Sekundarität – fehlt. Franz Meyer weist denn auch darauf hin, dass die Unterscheidung von Symbol und Zeichen für das Gebiet der Kunstgeschichte unergiebig sei. Franz Meyer, Das Symbol in der bildenden Kunst, in: G. Benedetti / U.Rauchfleisch (Hgg.), Welt der Symbole. Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses, Göttingen 1988, S. 113–130, hier: S. 115. Es wird zu untersuchen sein, inwieweit ikonographische Zeichen zu Symbolen werden können, indem sie in einem anderen Kontext mit neuer Bedeutung aufgeladen werden.

⁶⁶ Leach, Kultur, S. 17. Für diese Unterscheidung zwischen Technik und Ausdruck verwendet Horst Jürgen Helle die Bezeichnungen „sachgerichtetes“ oder „sinngerichtetes“ Handeln. Horst Jürgen Helle, Soziologie und Symbol, Verstehende Theorie der Werte in Kultur und Gesellschaft (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres- Gesellschaft, Bd. 5), Berlin 1980, S. 40f.

⁶⁷ E. Leach zeigt am Beispiel des Atmens, dass auch hier eine Aussage, nämlich die Aussage „ich lebe“ abzulesen ist. Ebenso kann beispielsweise das Kaffee-Kochen sowohl als technische Aktivität als auch als eine Ausdruckshandlung gedeutet werden, denn dieses Tun ist als Ausdruck des kulturellen Hintergrundes der betreffenden Person zu verstehen. Leach, Kultur, S. 17. Andererseits hat das Funktionale im Rahmen der symbolischen Kommunikation ebenfalls einen wichtigen Stellenwert. Victor Turner verwendet für solche Handlungen den Begriff der „operationalen Bedeutung“. Victor Turner, The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaka 1976, S. 190.

⁶⁸ Iwar Werlen, Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen, Tübingen 1984, S. 24. Eine rote Fahne bedeutet beispielsweise an einer Demonstration etwas anderes als im Strassenverkehr.

⁶⁹ George Herbert Mead, Mind, Self and Society, Chicago 1934, zit. nach George A. Theodorson / Theodorson Achilles G., A modern Dictionary of Sociology, London 1970², S. 430.

⁷⁰ Als Code bezeichnet Umberto Eco „jedes System von Symbolen, welches durch vorherige Übereinkunft dazu bestimmt ist, die Information zu repräsentieren und sie zwischen Quelle und Bestimmungspunkt zu übertragen.“ Eco, Semiotik, S. 19. „Code“ bedeutet so zweierlei: Einerseits ist er ein „System von rein *syntaktischen* Regeln (er legt Vereinbarkeiten und Unvereinbarkeiten fest, wählt bestimmte Symbole als zugehörig aus und schliesst andere als nicht zugehörig aus)“, andererseits legt er die Bedeutungen der Symbole fest, er stellt „*semantische* Regeln auf“. Ebd., S. 58 [Hervorhebungen im Original].

interpretiert. Das Wissen über diese Codes wird aufgrund eines Lernprozesses vermittelt, und wer über dieses System verinnerlichter Muster verfügt, hat Teil am „Habitus“ einer Kultur, der „Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“,⁷¹ sodass er das Symbolsystem kennt und fähig ist es zu handhaben. Die Kenntnis dieses Codes vermittelt Informationen über die Verhaltens- und Wertsysteme, die für die Gemeinschaft von Gültigkeit sind.⁷² Für die Bedeutung eines Symbols stellt der Kontext einen Teil der „Codierung“ dar; wer den Code kennt, weiss, ob das Zeichen in dem Zusammenhang, in dem es auftaucht, ein Symbol ist, und kann es entsprechend deuten. Der Kontext besteht auch aus anderen Symbolen, zu denen beispielsweise der Untersuchungsgegenstand in Kontrast steht oder die er ersetzt. So kann die Bedeutung eines Symbols erst im Zusammenhang mit anderen Symbolen richtig erfasst werden. Da Symbole vieldeutig sind, muss aber mit der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden, dass auch die Kommunikationsteilnehmer mit dem gleichen Habitus das Sinnbild unterschiedlich verstehen. Ob ein Symbol die erwünschte breit verständliche Expressivität hat, hängt davon ab, ob das Zeichen breit abgestützt ist, das heisst, möglichst viele „Vorverständnisse“⁷³ in sich vereinen kann. In diesem Fall wird aber seine Bedeutung vager und der sekundäre Interpretationsspielraum grösser. Die soziokulturelle Funktion der Kollektivsymbole besteht primär in der Integration der Teilhaber an diesem Code oder Diskurs.⁷⁴ Gleichzeitig dient die Anwendung der kollektiven Symbole auch der Unterscheidung und Trennung von Gruppen, es entsteht ein System von „Einschluss und Ausschluss“ innerhalb einer grösseren Gemeinschaft.⁷⁵

In diesem Sinne kann auch die jeweilige politische Ordnung einer Gesellschaft als ein System von Symbolen und symbolischen Handlungen, das heisst Ritualen, beschrieben werden.⁷⁶ So stellt beispielsweise die Besetzung des öffentlichen Raumes die gesellschaftliche Hierarchie dar, Herrschaft äussert sich als „Kombinationen der Symbole von innen und aussen, unten und oben, hell und dunkel.“⁷⁷ Mit diesen Kategorien legen die Herrschaftsträger ihren Herrschaftsanspruch räumlich dar. In Weiterführung der grundsätzlichen Überlegungen von Karl Löwenstein, der die Rolle der „Repräsentationen“,

⁷¹ Pierre Bourdieu, Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt/Main 1994⁵, S. 125-158; insbes. S. 143 u. 139.

⁷² Eco, Semiotik, S. 25.

⁷³ Ebert, Tanz der Gleichheit, S. 18.

⁷⁴ Drews u.a., Kollektivsymbolik, S. 270. Hier wird anstelle von „Code“ der Begriff „Diskurs“ verwendet; die Symbole dienen der „Diskurs- und Praktikenintegration“.

⁷⁵ Bourdieu, Soziologie, S. 62. In seiner Untersuchung betont Pierre Bourdieu im Weiteren, dass die Symbole, unter denen er ikonische Zeichen versteht, als Abbildung des sozialen Systems eine entsprechende logische Struktur aufweisen, dass also von „symbolischen Systemen“ gesprochen werden kann, anhand derer die soziale Struktur einer Gesellschaft erfasst werden kann. Ebd.,

⁷⁶ Ein zentraler Vertreter der Forschung zu politischen Symbolen ist Murray Edelman, der als einer der ersten die zeichentheoretische Begrifflichkeit in der Untersuchung von moderner Politik angewendet hat. Murray Edelman, Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns, Frankfurt/Main u.a. 1990.

⁷⁷ Harry Pross, Politische Symbolik. Theorie und Praxis der öffentlichen Kommunikation, Stuttgart 1974, S. 81. Pross bezieht sich mit diesen Gegensatzpaaren auf Grundvorstellungen, die auf psychologischen Urfahrungen des Kleinkindes zur Raum- und Kommunikationswahrnehmung basieren, das heisst beispielsweise, dass das räumlich Hohe als das Überlegene wahrgenommen wird. Ebd., S. 42ff., S. 74ff.

der Versinnbildlichungen der politischen Institutionen und Ideologien für die Solidarisierung und Aktivierung der Angehörigen eines politischen Systems unterstreicht, stellt Harry Pross dar, dass politische Herrschaft entscheidend auf der kollektiven Akzeptanz ihrer Symbole basiert: Die grosse „Verletzlichkeit der politischen Gewalt durch symbolische Handlungen, sei es verbale Beleidigung, sei es durch (...) präsentative Symbolismen“ illustriert, dass „Herrschaft (...) zu einem so grossen Teil auf Symbolik“ gründet.⁷⁸ Die Symbole appellieren an die kollektiven Emotionen und lenken entsprechend das politische Handeln der Gemeinschaft.⁷⁹ Herrschaftliche Symbole drücken aber auch Macht aus und sind so ein Ersatz für die herrschaftliche Zwangsgewalt. Dieses Set von Symbolen ist Veränderung unterworfen, und Widerstand oder auch nur Kritik an der Herrschaft zeigt sich im Umgang mit den Sinnbildern: „Der Verschleiss einer alten Ordnung kündigt sich an im Verschleiss ihrer Symbole. Was die Herrschaft angeht, so ist ihr Untergang der Untergang ihrer Symbole: Der Befehl, der Gehorsam erzwingt, entleert sich.“⁸⁰ Parallel zur Entwertung der bestehenden Symbole setzen die Kritiker der alten Ordnung neue Symbole, die eine neu etablierte Autorität stützen sollen.⁸¹

Die überkommenen Symbole werden mit Sinnbildern, die Kritik und die neue Legitimierung ausdrücken, entkräftet. Diese Zeichen der Kritik können von Einzelnen neu erfunden werden oder es kann ein bestehendes Symbol umgedeutet werden; entscheidend für die Akzeptanz ist, dass diese Sinnbilder im kulturellen Kontext, dem Vorwissen verankert sind, damit sie verstanden werden.⁸²

⁷⁸ Pross, Politische Symbolik, S. 51. Unter „präsentativen Symbolismen“ versteht H. Pross das Set von realen Gegenständen und Ritualen, die die Macht darstellen.

⁷⁹ Karl Löwenstein, Betrachtungen über politischen Symbolismus, in: D. S. Constantopoulos / H. Wehberg (Hgg.), Gegenwartsprobleme des internationalen Rechts und der Rechtsphilosophie. Festschrift für Rudolf von Laun zum 70. Geburtstag, Hamburg 1953, S. 559–577; Pross, Politische Symbolik, S. 106f. Harry Pross verwendet hier einen weiten Symbolbegriff; er nennt beispielsweise auch Gesetze, Verordnungen „Symboltransporte“, da sie im weitesten Sinne die herrschende Gewalt symbolisieren. Ebd., S. 106. Karl Löwenstein subsumiert verbale und akustische Äusserungen unter dem Symbolbegriff: Er zählt ebenso Schlagworte als „gedankliche Abstraktionen“ oder Lieder als „Laut- und Klangsymbole“ zu den Symbolen. Löwenstein, Betrachtungen, S. 569f., S. 567f.

⁸⁰ Ebd., S. 81.

⁸¹ Ebd., S. 107. Harry Pross legt (am Beispiel von modernen Korruptionsfällen) dar, dass der Autoritätsverlust zwar ein wahrnehmbarer Vorgang ist, der sich aber nur „umschreiben“ lässt, „weil er weitgehend in der integralen simultanen Präsentation, nicht im Diskurs der Sprache sich abspielt.“ Ebd., S. 109. Diese Beobachtung von H. Pross lässt den Schluss zu, dass an der Behandlung und Bedeutung von Symbolen unter Umständen ein politischer Wandel abzulesen ist, der in der öffentlichen Diskussion noch nicht nachweisbar ist.

⁸² H. J. Helle nennt das Symbol, das die anerkannten, vorherrschenden Werte und Normen in einer Gesellschaft repräsentiert, „Werte – Normen – Symbol“; dazu steht im Gegensatz das „Werte – Fakten – Symbol“, das vom Kollektiv verstanden wird, mit dem aber beispielsweise ein Einzelner „ohne organisatorischen Rahmen in Konfrontation mit der empirischen Realität unmittelbar sein Wertewissen in seinem Handeln verwirklicht hat.“ Solche Symbole wären beispielsweise die Gedenkkreuze an der Berliner Sperrmauer. Sie sind Ausdruck der sozialen Kritik, die auf einem individuellen Wertebewusstsein beruhen. Helle, Soziologie und Symbol, S.111ff.

1.2.1 Zur Deutung historischer Symbole

Da die Mitglieder einer kulturellen Gemeinschaft, die über das Wissen um den Code zur Entschlüsselung eines Symbols verfügen, sich meist nicht auf einer Metaebene über das Symbol äussern, muss die historische Forschung, die diesen Code wegen der zeitlichen Distanz nicht kennt, die Bedeutung eines Sinnbildes aus der blossen Anwendung zu erschliessen suchen. Ebenso stellt die Mehrdeutigkeit eines Symbols, die auch für die Zeitgenossen vorhanden ist, eine Erschwerung der sekundären Interpretation dar. Je nach Kontext muss so mit verschiedenen Erklärungsmustern gerechnet werden. Zur Stützung von Interpretationshypothesen muss darum der Kontext berücksichtigt werden. Im Zusammenhang mit politischen Auseinandersetzungen stellen die unterschiedlichen Ziele und Interessenlagen der Konfliktparteien und das politische Kräfteverhältnis diesen Hintergrund dar. Ebenso beinhaltet der ereignisgeschichtliche Zusammenhang Hinweise, wie ein Symbol, seine Anwendung zu deuten ist. Die Interpretation muss auch gestützt werden durch Erklärungen von Zeitgenossen, die nicht direkt von dem Konflikt betroffen sind, die sich aber über die dort verwendeten Symbole äussern. Diese Aussagen dienen der historischen Interpretation, da sie auf dem gesamtgesellschaftlichen Konsens über das Symbolverstehen beruhen.

Trotz der wichtigen Rolle des politischen und kulturellen Kontextes verliert das Symbol nicht seine eigenständige historische Aussagekraft; es liefert aufgrund seiner Eigenschaften als Zeichen auf der Metaebene Informationen über Normen und Werthaltungen, Legitimierungen der entsprechenden Gesellschaft. Im Zusammenhang mit seiner Untersuchung zu Ludwig XIV. setzt Peter Burke den Begriff der Ideologie mit dem Symbolischen gleich: „Der Begriff der ‚Ideologie‘ (...) meint hier die Macht von Symbolen über alle Menschen, ob sie sich dieser Macht bewusst sind oder nicht.“⁸³ Die Untersuchung von Symbolen in politischen Konfliktsituationen ermöglicht so Aufschluss zu erhalten über „Ideologien und Gegenideologien“, die sich in den Symbolen vergegenwärtigen. Nicht zuletzt ist die Befragung des nichtsprachlichen Zeichens eine Möglichkeit eben diese kulturellen Muster von Gruppierungen zu erfahren, die sich wenig oder gar nicht schriftlich äussern.

1.2.2 Das Symbolverständnis der Vormoderne

1.2.2.1 Die Bedeutung von Symbolen in der ständischen Gesellschaft

Das Wort „Symbol“ ist erst seit dem späten Mittelalter in der deutschen Sprache nachzuweisen. Luther benutzt das Wort in der Bedeutung von „Bekenntnis“, indem er beispielsweise in dem Satz, „das erste Bekenntnis oder Symbolum ist das gemeine

⁸³ Burke, Ludwig XIV, S. 24. Das Ideal des zentralisierten Staates wird über die symbolische Repräsentation des Zentrums, des Königs, propagiert.

Bekenntnis der Apostel“, die Begriffe als Synonyme verwendet.⁸⁴ „Symbol“ bedeutet für Luther auch „Glaube“, und diese jeweils dem Fremdwort beigefügte Übersetzung zeigt, dass der Ausdruck den Zeitgenossen nicht unbedingt geläufig ist.⁸⁵ Entsprechend erklärt das Grimmsche Deutsche Wörterbuch, dass der Begriff in der Bedeutung „christliches Glaubensbekenntnis“ vor allem in der theologischen Fachsprache seit dem sechzehnten Jahrhundert anzutreffen sei. Ausserhalb dieser Fachdiskussion ist das Wort nur in „gelegentlicher bezeugung“ im Sinn von „vergleich, gleichnis, bild“ seit dem sechzehnten Jahrhundert anzutreffen.⁸⁶

Diese wenigen Belege weisen darauf hin, dass „Symbol“ in der deutschen Alltagssprache kein allgemein verbreiteter Ausdruck ist.⁸⁷ Percy Ernst Schramm umgeht den Begriff bewusst, da er sich, wie er ausführt, am Sprachgebrauch des Mittelalters orientiert und entsprechend den Ausdruck „Zeichen“ benutzt.⁸⁸

Ungeachtet der Beschränkung des Begriffs auf den Bereich der theoretischen Reflexion in Philosophie und Theologie sind Symbole⁸⁹ und symbolische Handlungen im Alltagsleben des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit überall präsent.⁹⁰ Es ist ein Wesensmerkmal der ständisch strukturierten Gesellschaft, dass die soziale Hierarchie sich in einer

⁸⁴ Max Schlesinger, *Geschichte des Symbols. Ein Versuch*, Berlin 1912, S. 28. (Das Lutherzitat stammt aus: WA 50, 255). Das im Mittelhochdeutschen bekannte „symbol“, aus dem althochdeutschen „sinwelbi“ (Rundheit, Gewölbe, Kugel) bedeutet „kugelrund“. Ebd., S. 28.

⁸⁵ Ebd., S. 21. 1538 betitelt der Reformator eine seiner Schriften mit „Die drei Symbole oder Bekenntnis des Glaubens“. Ebd. Luther steht hier in der Tradition des kirchlichen Sprachgebrauchs: Erstmals in der Mitte des dritten Jahrhunderts wird das lateinische *symbolum* von Bischof Cyprianus von Carthago in der Bedeutung von „Glaubensbekenntnis“ verwendet. Lurker, *Symbol*, S. 719.

⁸⁶ Jacob Grimm, Artikel *Symbol*, in: Ders. / Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch (DWB)*, 16 Bde, Leipzig 1854-1960, hier: DWB X.4 (1942), Sp. 1377. Als Übersetzung des lateinischen *symbolum* nennt Petrus Dasypodius für das sechzehnte Jahrhundert die deutschen Ausdrücke „Wortzeychen“, „krey“, das heisst „Losungswort“, „Feldgeschrei“. Petrus Dasypodius (*Peter Hasenfratz*), *Dictionarium latinogermanicum*, Strassburg 1535.

⁸⁷ M. Schlesinger verweist auf die neulatinische scholastische Literatur (Casaubonus, Henricus Stephanus u. a.), aus der der Begriff ins Deutsche übernommen wird; Schlesinger, *Geschichte*, S. 21. Wie eine Übersetzung Diefenbachs eines Textes von 1528 zeigt, liegt das Schwergewicht der Deutung auf dem Begriff „Gleichnis“: „denn wo eine figur, symbolum odder gleichnis sein sol, da eins das ander bedeuten sol, da mus ia etwas gleichs ynn beiden angezeigt werden, daruff die gleichnis stehe, als (...) der weinstock ist ein gleichnis adder figur Christi.“ Zit. in: DWB X.4 (1942), Sp. 1377.

⁸⁸ Schramm, *Herrschaftszeichen*, Bd. 3, S. 1076. Auch die Mottos aus lateinischen Quellen, die er dem zweiten Band voranstellt, enthalten Ausdrücke wie „indicium, pignus (Pfand) oder insignia“, die die Zeichen der Herrschaft benennen. Als mittelhochdeutsche Entsprechung für das neuhochdeutsche „Symbol“ werden unter anderem „bezeichnenheit, figûre, zeichen, herschit“ aufgeführt, analog bedeutet „symbolisch“ „bezeichnenhaft“. Erwin Koller / Werner Wegstein u.a., *Neuhochdeutscher Index zum mittelhochdeutschen Wortschatz*, Stuttgart 1990, S. 403.

⁸⁹ Hier soll die obige Definition des Symbols zur Anwendung kommen, das Symbolische wird verstanden als das sinnlich wahrnehmbare, vieldeutige Zeichenhafte, dessen Zusammenhang mit dem zu Bezeichnenden, einer geistigen Realität, motiviert ist und dessen Funktion die Repräsentation ist. Als Synonym soll der Begriff „Sinnbild“ verwendet werden.

⁹⁰ Diese Allgegenwart des symbolischen Handelns in diesen Jahrhunderten wurde durch die älteren kulturhistorischen Forschungen von Jakob Burckhardt, Johan Huizinga und Norbert Elias eindrücklich belegt. Siehe dazu auch Stollberg-Rilinger, *Zeremoniell*, S. 389f.

„symbolischen Ordnung“⁹¹ spiegelt. Das zentrale Merkmal, das seit Max Webers grundlegender Darstellung anerkanntermassen die ständische Gesellschaft von der Klassengesellschaft unterscheidet, ist das „Streben nach Distinktion“, das sich „in Gestalt spezifischer Arten von Lebensführung“ der verschiedenen Stände manifestiert.⁹² Die Unterscheidung und Abgrenzung von anderen Ständen, der eigene Rang und die gesellschaftliche Stellung werden durch Zeichen der „sozialen Ehre“ ausgedrückt: Mit besonderen Rechten bezüglich Kleidung und Konsum, aber auch mit Regeln, die die Arbeitswelt, die „Manieren“, den Geschmack und die Bildung prägen, wird die ständische Zugehörigkeit definiert.⁹³

Diese Betonung des Zeichenhaften, Expressiven in der Sozialstruktur ist, wie Pierre Bourdieu in Anlehnung an Max Weber darlegt, für die Konstituierung der Gesellschaft fundamental; die Symbole und symbolischen Handlungen bedeuten nicht nur sich selbst, sondern „sie verleihen stets der sozialen Stellung Ausdruck, und zwar gemäß einer Logik, die eben die der Sozialstruktur selbst ist, d.h. die der Unterscheidung.“⁹⁴

Auch wenn die symbolische, rituelle Manifestation von Macht und politischen Kräfteverhältnissen selbstverständlich auch in modernen Gesellschaften des zwanzigsten Jahrhunderts anzutreffen ist,⁹⁵ so wird doch deutlich, dass die ständisch-korporativ organisierte vormoderne Gesellschaft institutionalisiert auf expressiven, „repräsentativen“⁹⁶ Mitteln basiert, mit denen die Sozialstruktur augenscheinlich gemacht und aufrechterhalten wird. Die Bedeutsamkeit der sinnbildlichen Form für die politische und soziale Ordnung wird insbesondere von der Forschung zur mittelalterlichen Herrschaftssymbolik aufgezeigt⁹⁷ und es wird augenfällig, dass Hoheit, Rang und Macht an unzählige Symbole gebunden sind.⁹⁸ Unter dem zeitgenössischen rhetorischen Begriff *repraesentatio* wird die Visualisierung oder Illustrierung der Hoheit durch das *exemplum* verstanden: „In French and English usage, the word ‚representation‘ carries the meaning of visual or conceptual image, often equivalent to a symbol or a metaphor. The ruler, regarded as an embodiment of the state, was the equivalent of examples of supreme quality, and mythologies were used to submit examples of identification. (...) In all these undertakings the rhetorical principle of

⁹¹ Bourdieu, Soziologie, S. 59 Gemäss der Definition von Jürgen Link sind solche Standesabzeichen keine eigentlichen Symbole, sondern Zeichen, da sie dem hier so genannten Kriterium der assoziativen Ausweitung nicht entsprechen. In Anlehnung an die soziologischen Beschreibungen der ständischen Gesellschaft sollen diese Abzeichen trotzdem Symbole genannt werden. Es wird zu zeigen sein, dass die Standesabzeichen zu Symbolen im Sinn der obigen Definition werden, indem sie in einem spezifischen Kontext- dem der Revolte- mit sekundärer Bedeutung aufgeladen werden.

⁹² Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 2, Köln u.a. 1964, S. 688.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Bourdieu, Soziologie, S. 62.

⁹⁵ Pross, Politische Symbolik, S. 51.

⁹⁶ In Anlehnung an den Begriff „feudale repräsentative Öffentlichkeit“ Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied 1962, S. 17f.

⁹⁷ So etwa in dem wegweisenden Werk von Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval political Theology*, Princeton N.J. 1957.

⁹⁸ Percy Ernst Schramm trägt in seiner umfangreichen Monographie die verschiedensten Formen der Herrschaftsdarstellung seit dem frühen Mittelalter zusammen und zeigt dabei insbesondere den Formen- und Bedeutungswandel auf. Schramm, Herrschaftszeichen.

persuasio plays an important part. The meaning and ramifications of this principle form a primary topic in all kinds of state propaganda and legitimation.⁹⁹ Dabei ist festzustellen, dass nicht nur einzelne Gegenstände Insignien der Macht sind, sondern dass auch symbolische Handlungen, also Rituale,¹⁰⁰ Körperhaltungen, Gebärden und die zeitliche und räumliche Anordnung sinnbildhafte Bedeutung haben. Zur Veranschaulichung sei hier kurz das Motiv des Sitzens vorgestellt. Als Gegenstand ist der Sitz des Herrschers ein zentrales Zeichen der Herrschaft. Gleichzeitig ist das Sitzen Ausdruck der Hoheit und der Befehlsgewalt, denn Sitzen ist ein Privileg, das nur dem Ranghöchsten einer Gemeinschaft gebührt. Im Anschluss an den Sachsenspiegel, in dem wörtlich das Be-Sitzen als Zeichen eines Anspruches auf das Objekt dargestellt wird, bedeutet die zeremonielle Inthronisation des Königs das „Be-sitzen der Amtsgewalt.“¹⁰¹ Die Bedeutsamkeit der sinnbildhaften Konkretisierungen zeigt sich auch in der zentralen Rolle, die die Sitzordnung für die zum Sitzen Berechtigten spielt. Das Sitzen in der Gemeinschaft bedeutet die Integration in diesen Kreis, die Anordnung der Anwesenden drückt zudem die Rangfolge, die Über- oder Unterordnung der Betroffenen aus, und die zum Teil blutigen Auseinandersetzungen um die Sitzordnung machen deren soziale Wichtigkeit offensichtlich.¹⁰²

Dieses Beispiel illustriert den Unterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Symbolverständnis: Diese Rituale werden von den Zeitgenossen nicht nur als sinnbildhafte Veranschaulichungen eines abstrakten Sachverhaltes – hier der hierarchischen Rangordnung von Würdenträgern – sondern als „faktische Realisation eines Rechtes oder Sachverhaltes“¹⁰³ aufgefasst. Gemäss der Forschung zu den Rechtssymbolen weisen die ältesten Zeugnisse darauf hin, dass Zeichen und Bezeichnetes nicht zu unterscheiden sind, „Symbole mit dem Symbolisierten identisch sind“ und das Abstrakte im Symbol selbst Realität wird.¹⁰⁴ Diese Symbolik, die nicht auf dem modernen Symbolbegriff basiert, sondern im Sinnbild die Einheit von Symbol und Symbolisiertem sieht, wird als „Real – Symbolik“ bezeichnet.¹⁰⁵ „Das Symbol *propagierte* Rechte, Ordnung, Herrschaft und Rang, wie sie sich jeder herrschaftlich strukturierten Personengruppe als Problem und

⁹⁹ Allan Ellenius (Hg.), *Iconography, Propaganda and Legitimation (The Origins of the Modern State in Europe 13th to 18th Centuries, Theme G)*, New York 1998, S. 2f.

¹⁰⁰ Zum Begriff des Rituals siehe genauer unten, Kap. 1.3.1.

¹⁰¹ Hans-Werner Goetz, *Der ‚rechte Sitz‘. Die Symbolik von Rang und Herrschaft im Hohen Mittelalter im Spiegel der Sitzordnung*, in: G. Baschitz u.a. (Hgg.), *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*, Graz 1992, S. 11–47, hier: S. 17. Siehe ebenso Schramm, *Herrschaftszeichen*, Bd. 1, S. 316ff.

¹⁰² Goetz, *Der "rechte Sitz"*, S. 18.

¹⁰³ Ebd., S. 13. H. W. Goetz schildert als Beispiel den Thronsturz von Heinrich IV. im Jahre 1106, während dem Heinrich IV, der dem Sohn die Insignien verweigert, von den Bischöfen vom Thron gerissen wird. Die Geistlichen nehmen ihm die Krone vom Kopf und ziehen ihm die kaiserlichen Gewänder aus. Diese an den Symbolen der Hoheit vollzogenen Handlungen bewirken faktisch den Verlust der Herrschaft. Ebd.

¹⁰⁴ Alfred Voigt, *Zum Begriff des Rechtssymbols*, in: M. Lurker (Hg.), *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. Internationales Referateorgan, Ergänzungsband 1)*, Baden-Baden 1982, S. 181-188, hier: S. 185.

¹⁰⁵ Lurker, *Symbol*, S. 720.

Konfliktstoff stellen, (...).¹⁰⁶ Die Reichsinsignien beispielsweise „waren mehr als nur äusserliche Zeichen der Würde; ihr Besitz legitimierte den Herrscher.“¹⁰⁷

Ein weiterer Bereich, der mit der Herrschaftsgewalt zusammenhängt, ist das Gebiet der Rechtssetzung und -durchsetzung. So basiert insbesondere die Rechtspraxis auch darauf, „das Recht zu veranschaulichen, zu symbolisieren oder überhaupt insgesamt zu visualisieren“.¹⁰⁸ Jacob Grimm, der 1828 mit seinem Werk „Deutsche Rechtsalterthümer“ als erster eine systematische Sammlung von germanischen und mittelalterlichen Rechtssymbolen vorgelegt hat, definiert Symbol, „wofür, wäre er üblicher und nicht unbequem, wohl man den deutschen Ausdruck Wahrzeichen gebrauchen könnte“, als „die bildliche Vollbringung eines Geschäfts (...) ein kleiner Theil vertritt das Ganze, eine Gebärde redet, ein Kleidungsstück drückt den persönlichen Willen aus. In den meisten Symbolen lässt sich der Bezug des Zeichens auf die Sache nachweisen, in manchen ist er ganz verdunkelt.“¹⁰⁹ Das Recht, das noch kaum schriftlich fixiert ist, ist so für die analphabetischen Rechtssubjekte gegenständlich präsent. Gleichzeitig sind aber das Ritual, die sinnbildhafte Gebärde, der symbolische Gegenstand integraler Bestandteil des Rechts; diese Formen dienen nicht nur der Veranschaulichung, sondern sie sind Bedingungen für die Gültigkeit des Rechtsgeschäftes, im Sinne des Satzes „Die älteste Norm ist die Form.“¹¹⁰ So zeigt sich auch im Bereich des Rechtes die Identität von Zeichen und Bezeichnetem. Ein Beispiel aus diesem Bereich stellt der Grenzumgang dar; zur Stützung der Erinnerung an die Grenzverläufe, aber auch zur Beilegung von entsprechenden Konflikten werden die Grenzen, beispielsweise zwischen Gemeinden, mit feierlichem Zeremoniell, an dem Vertreter aller Gruppierungen der Gemeinde (Ehrbarkeit und Bürger, Geistliche etc.) in festgelegter Ordnung teilnehmen, abgeritten.¹¹¹ Ein zentrales Charakteristikum dieses Vorganges, das ihn als Symbolhandlung definiert, ist, dass die Grundstücksgrenzen nicht auf der abstrakten Ebene eines graphischen Planes festgelegt werden, sondern der an sich abstrakte Sachverhalt „Grenze“ durch eine Handlung deutlich gemacht wird. Der Grenzumgang ist eine „realsymbolische“ Rechtshandlung, weil die Rechtmässigkeit des Grenzverlaufes erst durch den Umritt Tatsache ist. Dieses Ritual wird, vergleichbar einer Prozession, mit christlichen Symbolen (Kreuzen, Kirchenfahnen) ausgestaltet. Robert Scribner weist darauf hin, dass diese symbolischen Handlungen neben ihrer Funktion für die Rechtspraxis und die Regelung des sozialen Lebens der Gemeinde auch eine

¹⁰⁶ Goetz, Der "rechte Sitz", S. 15 [Hervorhebung BH].

¹⁰⁷ Manfred Lurker, Artikel Rechtssymbole, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1995, S. 605-607, hier: S. 607.

¹⁰⁸ Gernot Kocher, Abstraktion und Symbolik im Rechtsleben, in: G. Baschitz u.a. (Hgg.), Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag, Graz 1992, S. 191-207, hier: S. 192.

¹⁰⁹ Jacob Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, Göttingen 1828, S. 153ff. In der Tradition vom Grimm steht das Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, das im Zusammenhang mit der Darstellung historischer Rechtspraxis auch die systematische Erfassung und Deutung von Rechtssymbolen bezweckt. Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG), hrsg. von Adalbert Erler und Ekkehard Kaufmann, 5 Bde, Berlin 1964-1998.

¹¹⁰ Ebel, Recht und Form, S. 11.

¹¹¹ Scribner, Symbolising Boundaries, S. 822ff.

metaphysische Bedeutung haben, denn Grenzen sind, wie er feststellt, als heilig betrachtet worden, „that these were ascribed sacred character and severe secular and supernatural sanctions were imposed on those who transgressed them“.¹¹² R. Scribner erachtet irrationale Elemente solcher Symbolhandlungen auch als wichtig und bestreitet eine rein rationale Bedeutung der Rituale. Es kann hier von einer Überlagerung von Symbolsystemen aus verschiedenen Bereichen, hier beispielsweise aus dem Bereich der Rechtsprechung, der Politik und eben der magischen Vorstellungen gesprochen werden.¹¹³ Die zentrale Funktion dieser Rituale ist dabei die metaphysische Legitimierung der Rechtshandlung, wie sie ursprünglich im Gedanken der Ordalien, der Gottesurteile, verkörpert wird.¹¹⁴

Abgesehen von Handlungen sind Gegenstände Bestandteile der Rechtsanwendung.¹¹⁵ Sie dienen ebenso nicht nur zur blossen Veranschaulichung von Rechtsgeschäften oder Rechtsverhältnissen, sondern sie sind „zur Herbeiführung einer bestimmten Rechtswirkung notwendig.“¹¹⁶

1.2.2.2 Bedeutungsverschiebungen in der Frühen Neuzeit

Dieses hier skizzierte Verständnis von Herrschafts- und Rechtssymbolen, das als spezifisch mittelalterlich bezeichnet werden kann, erfährt im Laufe der Zeit einen Wandel und in seiner Monographie zu den Herrschaftszeichen spricht Percy E. Schramm von der „Greisenzeit“¹¹⁷ dieser Symbole. Mit dieser Bezeichnung umschreibt Schramm den sich seit dem Spätmittelalter abzeichnenden und in der Frühen Neuzeit zu beobachtenden Prozess der Abstrahierung, den die Sinnbilder erfahren. Das Bezeichnete und das Bezeichnende werden zunehmend als getrennt wahrgenommen. Die Vorstellung, dass den Sinnbildern eine reale Wirkungsmacht innewohne, geht allmählich verloren. Spätestens ab dem sechzehnten Jahrhundert legitimieren die Insignien der Herrschaft an sich nicht mehr den

¹¹² Ebd., S. 821. Das magische Element der Umkreisung dient als Schutz gegen böse Mächte. Diese Funktion haben auch Grenzgänge, die anschließend an Prozessionen durchgeführt werden, beispielsweise während der Kreuzwoche oder am St. Markus Tag (25. April). Diese rituellen Gänge „involved apotropaic consecrations (...) which marked out boundaries as a form of sacred space, thus banishing evil spirits and protecting against natural disaster for the coming year.“ Ebd., S. 825f.

¹¹³ Ebd., S. 839.

¹¹⁴ H.-J. Becker, Artikel Ordal, in: LexMA VI, München u.a. 1993, Sp. 1429.

¹¹⁵ Solche Gegenstände sind beispielsweise Naturobjekte (Halme, Zweige oder Erdschollen als Zeichen der Grundstückübergabe), Körperteile (das Abschneiden der Haare als Zeichen der schimpflichen Strafe), Kleidungsstücke (der Handschuh als Zeichen von Gewalt, im Sinne von Macht und Schutz). Lurker, Rechtssymbolik, S. 605-607.

¹¹⁶ Ebd., S. 605. Alfred Voigt weist zur Illustration dieses Rechtsverständnisses auf die Symboltheorie des katholischen kirchlichen Kultus hin, wie sie das Tridentiner Konzil vom 11. 10. 1551 am Beispiel der Taufe darstellt: Zur gültigen Handlung gehören als *materia* das Wasser, als *forma* die trinitarischen Wortformeln und der rechte Spender, der die Handlung vornimmt. Gleich wie im religiösen Kult sind die Gegenstände und die *verba solemnia* während der Rechtshandlung entscheidende, unverzichtbare Elemente. „Die Unentbehrlichkeit der Rechtssymbole für die Rechtswirkung“ ist vergleichbar mit der Auffassung, dass „die göttliche Gnadenwirkung auch demjenigen zuteil wird, der nicht an sie glaubt, das Sakrament allein *ex opere operato* wirke.“ Voigt, Begriff, S. 184.

¹¹⁷ Schramm, Herrschaftszeichen, Bd. 3, S. 1059.

Herrscher. Sie sind zwar noch immer Ausdruck der Königswürde, aber ihr Besitz allein reicht nicht mehr zur Begründung der Hoheit.¹¹⁸ Diese Situation, die als „Krise des ‚performativen Zeichengebrauchs‘ um 1500“¹¹⁹ bezeichnet wird, zeigt sich offensichtlich in der Diskussion der Reformatoren über das Verständnis von religiösen Symbolen und bildlichen Darstellungen. Im Sinn von Hans Beltings programmatischer Feststellung sind Bilder aus dem religiös kultischen Bereich „nie allein Sache der Religion, sondern immer auch Sache der Gesellschaft, welche sich in und mit der Religion darstellte.“¹²⁰ So ist die Auseinandersetzung der Theologen mit dem Bilderkult und -gebrauch auch eine Reflexion der ausserhalb dieses Kreises beobachtbaren Entwicklung. Die reformatorische Auseinandersetzung mit dem Symbolischen muss als Kulminationspunkt der Veränderung verstanden werden; die Reformation bedeutet daher auch die „Revolution der Zeichentheorie“.¹²¹ So illustriert der Wandel des Sakramentsverständnisses die zunehmend abstrakte Bedeutung von Symbolen und Ritualen, indem auf dem Hintergrund des hermeneutischen Textverständnisses die unmittelbare, reale Erfahrung der Eucharistie im Ritual in Frage gestellt wird. Die radikalste Haltung nimmt Zwingli ein. Er deutet das Abendmahl als blosses Sinnbild, also als Symbol im modernen Sinn, denn er verneint die Realpräsenz Christi und interpretiert so die Eucharistiefeier als Gedächtnisanlass.¹²² Die Argumentation der reformatorischen Bildkritik, die sich am Reliquienkult entzündet, stellt das mittelalterliche Symbolverständnis grundsätzlich in Frage.¹²³ Im Sinne des Nominalismus steht hier die Weigerung, im „Fleisch den Geist, im Sinnlichen das Übersinnliche präsentiert zu sehen.“¹²⁴ In einer radikalen Deutung wird daraus gefolgert, dass „der Nominalismus [wie er in der reformatorischen Argumentation zu erkennen ist BH] für das Symbol keinen Platz hat und das Bild sich in der Darstellung des Einmaligen,

¹¹⁸ P. E. Schramm zeigt an Beispielen aus Spanien, Frankreich und England diesen Wandel auf. Philipp der Zweite von Spanien beispielsweise verkauft die Kaiserornate und bekleidet also ausdrücklich ohne diese Zeichen seine Rolle. In Frankreich besteht ein grosser Erklärungsbedarf zu der Funktion der Herrschaftszeichen, die offenbar nicht mehr per se verstanden werden. Schramm, Herrschaftszeichen, Bd. 3, S. 1059ff.

¹¹⁹ Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe* (New Approaches to European History, Bd. 11), Cambridge 1997, zit. in: Stollberg-Rilinger, Zeremoniell, S. 392.

¹²⁰ Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 2005, S. 13.

¹²¹ Stollberg-Rilinger, Zeremoniell, S. 392. Diese These zum Wandel des Zeichenbegriffs untermauert E. Muir mit der Untersuchung des Ritualverständnisses während der Reformation: Muir, *Ritual*, S. 147–184.

¹²² Diese Thematik ganz kurz dargestellt in: Div., Artikel Protestantismus, in: M. Lurker (Hg.), *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart 1991⁵, S. 587-589. Die lutherische Auffassung geht nicht so weit, denn sie verneint zwar die Verwandlung der Elemente, behauptet aber weiterhin die reale Gegenwart des Leibes Christi. Ebd., S. 588. Zur mittelalterlichen Kritik am Bilderkult: Jean Wirth, Soll man Bilder anbeten? Theorien zum Bilderkult bis zum Konzil von Trient, in: C. Dupeux u.a. (Hgg.), *Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?* Katalog zur Ausstellung Bernisches Historisches Museum und Musée de l'Oeuvre Notre-Dame Strassburg, Zürich 2000, S. 28–37.

¹²³ Zum Bildverständnis der Reformatoren: Werner Hofmann, Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion, in: Ders. (Hg.), *Luther und die Folgen für die Kunst*. Katalog der Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle vom 11. November 1983 bis 8. Januar 1984, München 1983, S. 23–71.

¹²⁴ Hofmann, *Geburt der Moderne*, S. 45.

Individuellen, historisch Zufälligen erschöpft.¹²⁵ Dem Materiellen wird die Fähigkeit abgesprochen Transparenz auszudrücken. Dass das Symbolische im Bild damit nun undenkbar sei, ist allerdings eine unzulässige Folgerung, die von der kunstgeschichtlichen Forschung in der Tradition von Erwin Panofsky hinlänglich widerlegt wird. Die Bildskepsis der Reformation eröffnet aber der Deutung von Sinnbildern eine neue Orientierung, indem „die verselbständigte Materie – Bilder wie *opera naturalia* – nicht bedeutungsleer [wird], sie kann vielmehr fortan nach freiem Ermessen für verschiedene Deutungen und Bedeutungen herangezogen werden. Das verbindet Luthers auf das Wort rekurrierende Bildskepsis mit der Frage der ‚*Libri Carolini*‘: Ist diese Frau eine Venus oder die Gottesgebäerin?“¹²⁶ Das sinnbildliche Element löst sich aus dem kanonischen Deutungszusammenhang und ist fortan offen für neue Inhalte und individuelle Interpretation. Dass das Sinnbildliche nach wie vor – in dieser neuen, flexibleren Form – eine ganz zentrale Rolle spielt, belegen die symbolischen und rituellen Ausdrucksmittel, mit denen reformatorische Inhalte vermittelt werden.¹²⁷ Gleichzeitig werden mit Vehemenz auf der zeichenhaften Ebene die altgläubigen Bildelemente und Symbole mit Gegenritualen und Sinnbildern herabgewürdigt.¹²⁸ Dass die zeichenhafte Kommunikation auch in der praktischen Theologie für die Neugläubigen wichtig ist, zeigt beispielsweise das Konzept Zwinglis zur Ausgestaltung des Gottesdienstes.¹²⁹

Die zentrale kulturelle Rolle, die Symbole und zeichenhafte Handlungen ausserhalb des kirchlichen Kontextes haben, ist für die frühneuzeitliche Gesellschaft unbestritten, da sie als Sozialgefüge auf dieser symbolischen, zeichenhaften Ordnung beruht.¹³⁰ Sei es im Bereich des Rechts, der Politik oder der alltäglichen Lebensgestaltung; zeichenhafte, nonverbale Formen sind allgegenwärtige Formen der Kommunikation.¹³¹ Die Französische Revolution

¹²⁵ Erwin Iserloh, Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jahrhundert, in: W. Heinen (Hg.), Bild – Wort – Symbol in der Theologie, Würzburg 1969, S. 119–138, hier: S. 106ff. Zum Nominalismus: Fritz Mauthner, Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Zürich 1980, S.160.

¹²⁶ Hofmann, Geburt der Moderne, S. 45.

¹²⁷ Robert W. Scribner, Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down, in: Social History 3 (1978), S. 303–329.

¹²⁸ Beispiele zum Bildersturm: Christian von Burg, "Ich schisse in das heilig krüz" – Wie Ikonoklasten mit Fäkalien Bilder und Altäre schänden, in: C. Dupeux u.a. (Hgg.), Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Katalog zur Ausstellung Bernisches Historisches Museum und Musée de l'Oeuvre Notre-Dame Strassburg, Zürich 2000, S. 120; Lucas Burkart, Aus der Fastnacht in den Bildersturm. Knaben und junge Männer schänden das Kruzifix aus dem Basler Münster, in: Ebd., S. 128.

¹²⁹ Zwingli legt beispielsweise 1525 für die Zürcher Kirchen fest, dass fortan Abendmahlsbecher aus Holz und in der Form alltäglicher Trinkgefäße verwendet werden müssten, „damit der Bracht nit wider kömmt“. Marianne Berchtold, Kirchenggeräte aus Edelmetall werden im reformierten Gottesdienst zunächst durch solche aus Holz und Zinn ersetzt, in: Ebd., S. 374.

¹³⁰ Siehe oben. Kap. 1.2.2.1. Auch P. E. Schramm betont diese Kontinuität. Anschliessend an die Feststellung der veränderten Bedeutung der Symbole schildert er, wie Oliver Cromwell nach der Hinrichtung des gesalbten englischen Königs Karl I. als bewusste Herabwürdigung des monarchischen Regimentes sämtliche herrschaftlichen Insignien (Krone, Szepter, Stäbe) verkauft, so dass in der folgenden Restauration der Monarchie Karl II. sich für die Krönung 1661 alle diese Symbole neu beschaffen muss, um als König aufzutreten. Schramm, Herrschaftszeichen, Bd. 3, S. 1059f.

¹³¹ Beispiele zum Recht etwa im Handwörterbuch der Rechtsgeschichte, zum Bereich der Gerichtspraxis: Richard van Dülmen, Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der Frühen Neuzeit, München 1985. Zum Alltagsleben: Ders., Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit,

stellt hierzu eine Art Schlussstein dar, da während der politischen Auseinandersetzung mit den neuen revolutionären Zeichen ganz bewusst auf Sinnbilder und Rituale des Ancien Régime Bezug genommen und in einem Umdeutungs- und Entwertungsprozess eine neue Symbolsprache entwickelt wird.¹³²

Die anhand der Bildthematik dargestellte Veränderung und Erweiterung des Bedeutungs- und Deutungsspektrums von sinnbildlichen Aussagen in der Frühen Neuzeit hat auch Auswirkungen auf die Symbolik, die das soziale Zusammenleben strukturiert.

Anhand der Revolten wird zu zeigen sein, dass das Zeichenhafte, auch wenn es unbestrittenes Kommunikationsmittel ist, bis zu einem gewissen Grad diskutierbar wird und der Konsens, wie eine zeichenhafte Handlung zu verstehen sei und wo sie Gültigkeit habe, nicht mehr automatisch gegeben ist. Dieses gewandelte Symbolverständnis soll im Folgenden am Beispiel der Unruhen genauer untersucht werden.

1.3 Ausdrucksformen und ihre methodische Erschliessung

1.3.1 Ritual und Brauch

Das Ritual ist als eine symbolische Handlung oder Handlungssequenz zu definieren.¹³³ Diese symbolische Handlung ist nicht spontan, sondern sie läuft nach einem fest gefügten, allenfalls institutionalisierten Schema ab.¹³⁴ Diese Strukturierung wird nicht vom Individuum festgelegt, sondern es sind gesellschaftliche Gruppierungen, die den Ablauf, die Elemente des Rituals definieren. Die Bestimmung des Rituals ist Expressivität, so dass die Handlung, die Gebärde selbst Sinnbildcharakter hat und auch die während eines Rituals verwendeten Gegenstände oder bildlichen Darstellungen symbolisch zu verstehen sind. Die Wirksamkeit von Ritualen besteht darin, dass sie sich durch ihre standardisierte Form von Alltagshandlungen abheben und als nonverbale Kommunikationsform allgemein verständlich sind, wobei – vergleichbar mit dem Symbol – das Verstehen die Kenntnis der

2 Bde., München 1992/1999; sowie Paul Münch, *Lebensformen in der Frühen Neuzeit (1500-1800)*, Berlin 1998².

¹³² Als Beispiele dazu seien hier drei Arbeiten erwähnt: Hunt, *Symbole*; Lüsebrink u.a., *Bastille*; Ebert, *Tanz der Gleichheit*.

¹³³ Der Begriff „Ritual“ wird heute von der volkskundlichen Forschung dem älteren Terminus „Brauch“ vorgezogen. In einer engen Auslegung können die beiden Begriffe als Synonyme verstanden werden, da der Brauch ebenfalls als nichtspontane Handlung definiert wird, die „eine bestimmte Regelmäßigkeit und Wiederkehr, eine den Brauch ausübende Gruppe, für die dieses Handeln eine Bedeutung erlangt, sowie einen durch Anfang und Ende gekennzeichneten Handlungsablauf, dessen formale wie zeichenhafte Sprache der Trägergruppe bekannt sein muß“, erfordert. Andres C. Bimmer, *Brauchforschung*, in: R. W. Brednich (Hg.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1994², S. 375–395, hier: S. 375.

¹³⁴ Werlen, *Mazze*, S. 74; Ders., *Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen*, Tübingen 1984, S. 5-86. Einen Überblick zu den Ritualdefinitionen liefert Muir, *Ritual. Die differenzierte Auseinandersetzung mit dem Ritualbegriff geht ebenfalls auf die ethnologische Forschung zurück, so im Zusammenhang mit sozialen Konflikten insbesondere Max Gluckman, Rituals of Rebellion in South-East Africa*, in: Ders. (Hg.), *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, New York 1963, S. 110–136.

kulturellen Tradition voraussetzt. So sind Rituale als formelhafte Handlungen und wegen ihrer sinnlichen Erfahrbarkeit für die Mitglieder der kulturellen Gemeinschaft leicht zu erkennen und zu verstehen. Andererseits ist ein Ritual wie ein Symbol auch vieldeutig und kann von den Zuschauern und den Teilnehmern an der rituellen Handlung unterschiedlich interpretiert werden.¹³⁵ Ritualen können unterschiedliche Funktionen zugeschrieben werden, die sich in diesem Spannungsfeld von klarer Fixierung und grundsätzlicher Offenheit bewegen. Diese Spannung macht den kreativen Aspekt von Ritualen aus, „the tension between a conservative mirroring of what is and the utopian modeling of what might be.“¹³⁶ Im Zusammenhang mit Ritualen, die potentielle soziale Konflikte thematisieren, wird dabei zwischen systemstabilisierenden und systemverändernden Ritualen unterschieden.¹³⁷ Der Ethnologe Edward Norbeck verwendet hierzu die Begriffe „Konfliktritual“ und „Rebellionsritual“. Ersteres stellt Konflikte auf der sinnbildlichen Ebene dar und trägt so dazu bei, dass reale soziale Spannungen abgebaut werden und die gesellschaftliche Veränderung verhindert wird.¹³⁸ Als ein solches Konfliktritual wären zum Beispiel die Fastnachtsbräuche zu bezeichnen, die die gesellschaftliche Hierarchie thematisieren, indem sie sie mit dem Motiv der „verkehrten Welt“ verändern mit dem Ziel eben diese Hierarchie in der gesellschaftlichen Realität zu festigen.¹³⁹ Im Gegensatz dazu trägt das Rebellionsritual zur Systemveränderung bei, indem es mit seiner Symbolik die angestrebte Neuerung ausdrückt, die Richtung des Protestes gegen die bestehende Ordnung vorgibt und so Bestandteil der Revolte ist.

Für die Gruppe von Menschen, die sich am Ritual beteiligen, hat das Ritual die Funktion der sozialen Abgrenzung gegen aussen und es stiftet Gruppenidentität und Solidarität gegen innen.¹⁴⁰

1.3.2 Sage

„Was im 19. und 20. Jahrhundert in die Herbarien der Sagensammlungen gepreßt wurde, war in den Zeiten zuvor lebendiger Volksglauben, der für die Menschen, die ihn hegten, eine zum Teil furchtbare Wirklichkeit bedeutete und deshalb von ihnen lebhaft diskutiert wurde.“¹⁴¹ Diese Feststellung von Karl Siegfried Kramer weist auf die Schwierigkeit hin, die Bedeutsamkeit dieser Erzählungen im Alltag der Menschen aus heutiger Sicht zu erfassen, da der Gattungsbegriff, der ab dem neunzehnten Jahrhundert entwickelt wird, diese

¹³⁵ Diese Ambivalenz wird von der Ethnologie mit dem Begriffspaar „flache“ und „tiefe“ Rituale umschrieben. Dazu Suter, Bauernkrieg, S. 111ff.; Muir, Ritual, S. 5f.

¹³⁶ Muir, Ritual, S. 5.

¹³⁷ Werlen, Mazze, S. 167.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ In der Ethnologie wird dazu auch der Begriff „Ventilsitte“ verwendet. Ebd.

¹⁴⁰ Stollberg-Rilinger, Zeremoniell, S. 391; Muir, Ritual, S. 4.

¹⁴¹ Kramer, Volksleben, S. 185.

Äusserungen im Bereich der fiktionalen Erzählungen ansiedelt.¹⁴² Allerdings ist auch gemäss heutiger Definition in der Sage „die Bindung an Glaube und Wissen vorrangig vor der erzählerischen Komposition“¹⁴³ und die Erzählinhalte haben immer eine Präsenz in der Gegenwart des Erzählenden, beispielsweise in Form von räumlichen oder sozialen Tatbeständen.¹⁴⁴ Wichtiges Merkmal der Sage ist ihre Funktion als normsetzender Text. In den sogenannten Frevelsagen werden Normverletzungen geschildert und es wird aufgezeigt, dass eine übernatürliche Instanz den Bruch der Konvention feststellt und ahndet.¹⁴⁵ Aufgrund dieser Funktion werden Sagen beispielsweise in Chroniken als Elemente der Legitimation eingesetzt; Wundersagen dienen der Rechtfertigung und der moralischen Überhöhung des Sieges einer Gruppe, sie sind so aussagekräftige Formen der politischen Parteinahme.¹⁴⁶ Leo Zehnder trägt verschiedene Beispiele aus der Zeit der Reformation zusammen; er nimmt dabei an, dass die Erzählungen von den Chronisten bewusst erfunden worden sind, um das „wundergläubige Volk“ von der einen konfessionellen Seite zu überzeugen.¹⁴⁷ Der Kern der Erzählungen ist ein Topos oder „ein landläufiges Vorstellungsmuster,“¹⁴⁸ das auf die entsprechende Situation angewendet wird. Diese Einflechtung von fiktiven Elementen in die als Faktenbericht konzipierten Chroniken entspricht dem zeitgenössischen Verständnis solcher erfundener Erzählungen, die deshalb als wahr angenommen werden, weil sie zur Vermittlung von Normen eingesetzt werden.¹⁴⁹ Auch in archivalischen Quellen finden sich solche Erzählungen: Während den Verhören wird von wundersamem Geschehen berichtet, das sich im Zusammenhang mit den Revolte ereignet habe. Dabei handelt es sich um Motive, die primär nicht in direktem Zusammenhang mit der Erhebung stehen, die aber einen sozialkritischen Gedanken versinnbildlichen, so beispielsweise die Hartherzigkeit des Herrn gegenüber den Untertanen. Die wichtigste Funktion dieser Sagen oder mythischen Erzählungen ist es aufzuzeigen, dass „ein Jenseitiges“¹⁵⁰ in die reale politische Auseinandersetzung zwischen dem gemeinen Mann und den Herrschaftsträgern hineinwirkt. Sie stellen so für die Aufständischen eine Legitimierung dar, die über das „weltliche Recht“ hinausgeht, die im weitesten Sinn metaphysisch begründet ist. Gleiches gilt für die Erzählungen über die Wiederkehr einer

¹⁴² Zur Diskussion zu den historischen Sagensammlungen: Lutz Röhrich, *Erzählforschung*, in: R. W. Brednich (Hg.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1994², S. 421–448, hier: S. 424ff, S. 427f.

¹⁴³ Ebd., S. 434.

¹⁴⁴ So etwa in Ursprungssagen, die die Herkunft besonderer Naturerscheinungen erklären. Ebd., S. 435.

¹⁴⁵ Ebd., S. 436.

¹⁴⁶ Leo Zehnder, *Sagen und Legenden als "politische" Kampfmittel im 15. und 16. Jahrhundert*, in: SAVk 85 (1989), S. 323–330.

¹⁴⁷ Ebd., S. 328.

¹⁴⁸ Guy P. Marchal, *Die Antwort der Bauern. Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters (Vorträge und Forschungen, Hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Bd. 31)*, in: H. Patze (Hg.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, Sigmaringen 1987, S. 757–790, hier: S. 760.

¹⁴⁹ Zum Verhältnis von Fiktion und Faktizität in der Chronistik: Norbert H. Ott, *Chronistik, Geschichtsepik, historische Dichtung*, in: V. Mertens / U. Müller (Hgg.), *Epische Stoffe des Mittelalters*, Stuttgart 1984, S. 182–204.

¹⁵⁰ Röhrich, *Erzählforschung*, S. 436.

ursprünglich historischen Person, die als überweltliche, verborgene mythische Erlösergestalt die Gerechtigkeit wiederherstellt und die unterdrückten Gerechten belohnt.¹⁵¹ Diese im deutschen Sprachraum als „Entrückungssagen“ bezeichneten Erzählungen dienen im Rahmen der Revolte ebenfalls dazu, eine von der herrschaftlichen Deutung abweichende Rechtsauffassung darzustellen.

Wie das eingangs genannte Zitat festhält, sind diese Erzählungen für die Zeitgenossen nicht blosser Fiktion, sondern sie drücken eine metaphysische Wahrheit aus, die parallel zu christlichen Vorstellungen das Handeln und Denken beeinflusst.

1.3.3 Bilder

Um Bilder als geschichtliche Quellen zu nutzen, bedarf es eines Instrumentariums, das den spezifischen Eigenschaften der visuellen Darstellung Rechnung trägt. Bildwerke als Ausdruck einer künstlerischen Auseinandersetzung mit der Umwelt werden in ihrer konkreten Erscheinung durch verschiedenste Faktoren geprägt, die nicht explizit im Bild benannt werden. Entgegen dem vordergründigen Eindruck der Wirklichkeitstreue von (nichtabstrakten) Bildern sind Bildwerke für den Betrachter insbesondere aus der historischen Distanz mehrdeutig und sie können nicht als direkte Wiedergaben von (historischer) Realität verstanden werden.

Um bildliche Quellen zu interpretieren, das heisst „ihren eigenständigen Informationswert“¹⁵² zu historischen Sachverhalten aufschliessen zu können, bieten sich verschiedene Methoden an, die unter dem Begriff der „Historischen Bildkunde“ zusammengefasst werden.¹⁵³ Dabei geht es je nach Fragestellung darum, die innerbildlichen Elemente oder die äusseren Faktoren, zum Beispiel die Motivation des Auftraggebers, zu analysieren. Eine wichtige Frage ist auch die nach der Wirkung und der Rezeption von Bildern, sei es im zeitgenössischen sozialen Umfeld oder auch im Kontext der Bildproduktion, etwa seitens anderer Künstler.

Die vorliegende Fragestellung richtet ihr Augenmerk auf Einzelbilder, in denen bestimmte Motive dargestellt werden, und sie untersucht auf dem Hintergrund des historischen Ereigniszusammenhanges im Sinne einer Ideologiekritik die innerbildliche Wertung dieser Motive. Die Bildinterpretation basiert auf der Entschlüsselung der „Bildsprache“. Dazu bietet sich die ikonographisch-ikonologische Methode an, wie sie die kunsthistorische Forschung anwendet. Dieses Vorgehen basiert auf dem von Erwin Panofsky entwickelten

¹⁵¹ Dieses Motiv ist in Europa in verschiedenen Variationen bekannt. Siehe dazu Yves-Marie Bercé, *Le roi caché. Sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, Paris 1990.

¹⁵² In der Praxis der Historischen Bildkunde wird unterschieden zwischen dem realienkundlichen, dem ikonographisch-ikonologischen, dem funktionsanalytischen, dem semiotischen und dem rezeptionsästhetischen Ansatz. Heike Talkenberger, *Historische Erkenntnis durch Bilder. Zur Methode und Praxis der Historischen Bildkunde*, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbeck 1998, S. 83–98, hier: S. 83. In den Untersuchungen werden auch Fragen aus mehreren Ansätzen gleichzeitig an die Bilder gestellt. Ebd.

¹⁵³ Ebd., S. 84ff.

und (zuletzt 1955) modifizierten Modell, das auch heute noch die Struktur der Methode veranschaulicht und vorgibt.¹⁵⁴ Erwin Panofsky geht von der Tatsache aus, dass die abendländische Kunst im christlichen Kulturraum auch aufgrund antiker Vorgaben bis ins neunzehnte Jahrhundert symbolische Kunst ist, die der Deutung bedarf.¹⁵⁵ Die Interpretation eines Werkes gemäss diesem Modell läuft über drei Stufen. Zunächst erfolgt die exakte Bildbeschreibung im Sinne einer Inhaltsangabe. Die anschliessende ikonographische Analyse der Bildinhalte deutet die symbolischen Elemente durch Hinzuziehen von literarischen Quellen im Sinne der Erläuterung des Bildthemas. Die ikonologische Interpretation erfasst die eigentliche Bedeutung des Werkes, die Ausdruck der geistigen Grundhaltung einer Epoche ist und die unter Umständen erst aus der Sicht des zeitlich entfernten Interpreten erkennbar wird. Panofsky sieht auf dieser Stufe das Kunstwerk losgelöst von den zeitgenössischen Bedingungen als Verkörperung von „wesentliche[n] Tendenzen des menschlichen Geistes“.¹⁵⁶ Zur Überprüfung und als „Korrektiv“ der unmittelbaren Anschauung bei der Bildbeschreibung und der ikonographischen Interpretation müssen die Stilgeschichte, das heisst die Traditionen der bildlichen Darstellung von Gegenständen, Personen etc. und die Typengeschichte, das heisst das Wissen, wie „unter wechselnden historischen Bedingungen bestimmte Themen oder Vorstellungen durch Gegenstände und Ereignisse ausgedrückt wurden“,¹⁵⁷ hinzugezogen werden.

Das ikonographisch-ikonologische Vorgehen im Rahmen der Historischen Bildkunde entspricht diesem Modell, es betont aber stärker die sozialen Implikationen im Sinn des sozialgeschichtlichen Ansatzes in der Kunstgeschichte, der „Kunstwerke als Formen und Reflexionen gesellschaftlicher Praxis“ versteht.¹⁵⁸ Rainer Wohlfeil listet unter Berücksichtigung der kritischen Auseinandersetzung mit Panofskys Modell in der Kunstgeschichte einen Katalog von Fragen auf, der entsprechende sozialhistorische Erweiterungen beinhaltet.¹⁵⁹ In der ikonographischen Deutung muss der Begriff der literarischen Quelle möglichst weit sein und die Befragung der Literatur muss die Funktion dieser Texte mitberücksichtigen. Ebenso können kulturelle Bereiche, die weitgehend nicht sprachlich festgehalten sind, wie zum Beispiel die Volksfrömmigkeit, Antworten liefern. Die Frage nach der Absicht des Künstlers muss eingebettet sein in die Beschreibung des

¹⁵⁴ Johann Konrad Eberlein, Inhalt und Gehalt: Die ikonographisch-ikonologische Methode, in: H. Belting u.a. (Hgg.), Kunstgeschichte. Eine Einführung, Berlin 1988², S. 169-190, hier: S. 176.

¹⁵⁵ Ebd., S. 177.

¹⁵⁶ Zit. in: ebd., S. 175. Zu den philosophischen Hintergründen dieser Wertung siehe ebd., S. 175f.

¹⁵⁷ Zit. in: Eberlein, Inhalt, S. 174.

¹⁵⁸ Norbert Schneider, Kunst und Gesellschaft. Der sozialgeschichtliche Ansatz, in: H. Belting u.a. (Hgg.), Kunstgeschichte. Eine Einführung, Berlin 1988², S. 306–323, hier: S. 306.

¹⁵⁹ Rainer Wohlfeil, Methodische Reflexionen zur Historischen Bildkunde, in: B. Tolkmitt / R. Wohlfeil (Hgg.), Historische Bildkunde. Probleme – Wege – Beispiele (ZHF, Beiheft 12), Berlin 1991, S. 17–35. Eine eingehende Darstellung des Modells von E. Panofsky und der entsprechenden Debatte in Hinblick auf die Historische Bildkunde bei Heike Talkenberger, Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488-1528 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 26), Tübingen 1990, S. 33ff.; Ebenso: Dies., Von der Illustration zur Interpretation. Das Bild als Historische Quelle. Methodische Überlegungen zur Historischen Bildkunde, in: ZHF 21 (1994), S. 289–313, hier: S. 293ff.

sozialen Gefüges seiner Zeit. Ebenso muss der sozialgeschichtliche Hintergrund der zeitgenössischen Kunstproduktion berücksichtigt werden, es gilt den Auftraggeber, die Adressaten, die Funktion, die Erreichbarkeit und den praktischen Gebrauch des Bildes zu erschliessen. In Anlehnung an Panofskys Sprachgebrauch ermittelt nach Wohlfeil die Einordnung des Werkes in den historischen Zusammenhang den „historischen Dokumentsinn“, das heisst den Sinn, den das Werk als „Überbleibsel einer vergangenen historischen Wirklichkeit“¹⁶⁰ hat, wobei sich dieser Sinn unabhängig von der Absicht des Künstlers erst aus der zeitlichen Distanz ergibt und auf dem Hintergrund des heutigen historischen Wissens zu erkennen ist. Die historische Auswertung aus zeitlicher Entfernung muss sich dabei an der damaligen „Bild- und Wahrnehmungstheorie“ orientieren.¹⁶¹ Auch auf dieser Ebene dienen schriftliche Quellen als Korrektive. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Bilder einen eigenen Gehalt haben, der nicht als unwesentlich beurteilt werden darf, weil er sich nicht mit anderen Quellen belegen lässt. Der Gewinn der Bildanalyse liegt eben gerade darin, dass Bilder andere Erkenntnisse vermitteln oder auch solche, die nur über dieses Medium zu erfassen sind.¹⁶²

Wie Rainer Wohlfeil betont, ist es für die Nutzung von Bildern als Quellen zentral, die Grundgedanken der Zeit darüber, was ein Bild sei, wozu es diene und wie es zu betrachten sei, in den wichtigsten Grundzügen zu kennen. Hier soll kurz zusammengetragen werden, was unter diesem Bildverständnis zu verstehen ist.

Die Frage nach den geschichtlichen Aspekten des Kunstverständnisses und der Bildtheorie der Frühen Neuzeit kann nach Johann K. Eberlein mit der Frage nach der Bedeutsamkeit der ikonographisch-ikonologischen Methode gleichgesetzt werden, indem er festhält, dass dieser Methode „in der künstlerischen Produktion zwischen Antike und 19. Jahrhundert ein Material vorliegt, für das grundsätzlich der Schlüssel passt, den sie besitzt.“¹⁶³ Diese pointierte Einschätzung weist auf die Deutungsbedürftigkeit von Bildwerken hin, im Sinn der antiken Bildtheorie und des platonischen Bildbegriffs,¹⁶⁴ der bis zur Aufklärung das Verstehen von Bildern beeinflusst.¹⁶⁵ Dieses Bildverständnis basiert auf dem Gedanken, dass im Bild (im Gemälde und der Skulptur) ein der unmittelbaren Betrachtung verborgener Sinn dargestellt wird, der entschlüsselt werden muss.¹⁶⁶ Dieser Symbolcharakter von

¹⁶⁰ Wohlfeil, Reflexionen, S. 31.

¹⁶¹ Ebd. Eine instruktive Darstellung zur Frühen Neuzeit vermittelt Carsten-Peter Warncke, Sprechende Bilder – Sichtbare Worte. Das Bildverständnis in der Frühen Neuzeit (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 33), Wiesbaden 1987.

¹⁶² Wohlfeil nennt als ein Beispiel die Fragen der Mentalitätsgeschichte nach Emotionen, Stimmungen, die über andere Quellen nur schwierig zu erfassen sind. Wohlfeil, Reflexionen, S. 32.

¹⁶³ Eberlein, Inhalt, S. 178.

¹⁶⁴ Siehe dazu Warncke, Sprechende Bilder, S. 21ff.

¹⁶⁵ Im Überblick dazu Jan Bialostocki, Skizze einer Geschichte der beabsichtigten und der interpretierenden Ikonographie, in: E. Kämmerling (Hg.), Bildende Kunst als Zeichensystem. Bd. 1: Ikonographie und Ikonologie. Theorien – Entwicklung – Probleme, Köln 1979, S. 15–63.

¹⁶⁶ Zur Verankerung dieser Vorstellung im christlichen Mittelalter (sowie zur Abgrenzung der Westkirche vom Begriff der Ikone): H. M. Biedermann, Artikel Bild, Bildverehrung, in: LexMA II, München u.a. 1983, Sp. 145–149.

Bildwerken ist gemäss der Anschauung des Mittelalters vergleichbar mit der Deutungsbedürftigkeit der Bibel, deren Sinn sich in der Exegese erschliesst. Ein Bild ist Teil der physischen Welt, die im Sinne einer Universalsymbolik als Ausdruck der göttlichen Offenbarung gelesen und gedeutet werden muss.¹⁶⁷

Nach der bekannten Aussage Papst Gregors des Grossen ist das Bild im Vergleich zum Wort auf niedrigerer Stufe anzusiedeln; es eignet sich in der Praxis der Verkündigung als moralisch-didaktisches Mittel zur Veranschaulichung der Heilsbotschaft für die des Lesens Unkundigen.¹⁶⁸ Auch in der Frühen Neuzeit werden Bilder als deutungsbedürftig verstanden, auch wenn insbesondere in der Diskussion der Reformatoren um die Rolle des Bildes der Gedanke, dass Bilder als Ausdruck des real präsenten Heiligen, der Offenbarung, zu verstehen sind, zur Diskussion gestellt und negiert wird.¹⁶⁹

Die innere Verwandtschaft der beiden Medien Bild und Text zeigt sich in den vergleichbaren Anforderungen an die konkrete Gestaltung: Die Tradition ist hier wie dort legitimierendes Element, so dass das bewusste Kopieren oder Zitieren eines vorangegangenen Werkes ein Kunstwerk auszeichnet und es auch an der Bedeutsamkeit des älteren Bildes teilhaben lässt.¹⁷⁰ Ein fester motivischer Bestandteil im Sinn des Traditionsbezuges ist die Typologie, die Gegenüberstellung von Ereignissen und Personen aus dem Alten und dem Neuen Testament.¹⁷¹ Dieses Muster des Typologischen kann auch auf ausserbiblische Themen angewendet werden.¹⁷²

Der Künstler orientiert sich in der Gestaltung des Bildes an den Vorschriften der klassischen Rhetorik, am Vorbild der Tradition. Ein Regelkanon legt den Stil fest, das heisst, welche Inhalte in welcher Form dargestellt werden sollen.¹⁷³ Die Frage, wie gross je die Anteile der künstlerischen Gestaltungsfreiheit und der Systemgebundenheit in diesem Kunstverständnis sind, ist bis heute Gegenstand der Diskussion.¹⁷⁴

Im späten Mittelalter bleibt das Prinzip der symbolisch fundierten Ikonographie¹⁷⁵ bestehen und insbesondere die religionsdidaktische Funktion bildet den Hintergrund der im

¹⁶⁷ Klaus Niehr, Artikel Künste, Bildende II: Mittelalter, in: TRE 20, Berlin 1990, S. 135–145, hier: S.135. Zum zugrundeliegenden Symbolverständnis Bialostocki, Skizze, S. 20ff.

¹⁶⁸ Biedermann, Bild, Bildverehrung, Sp. 145, Niehr, Künste, S. 135.

¹⁶⁹ Zu diesen Schnittstellen des Bildverständnisses Belting, Bild und Kult, S. 510-545. Siehe oben, Kap. 1.2.2.2.

¹⁷⁰ Niehr, Künste, S. 137.

¹⁷¹ Ikonographische Vorgaben für die Typologie liefern beispielsweise die „Biblia Pauperum“ (um 1450 als Blockbuch gedruckt) oder das Erbauungsbuch „Speculum humanae salvationis“ (vor 1473 gedruckt). Horst Appuhn, Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Kunst in Deutschland, Darmstadt 1985, S. 14ff.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd., S. 138.

¹⁷⁴ Bialostocki, Skizze, S. 25.

¹⁷⁵J. Bialostocki verwendet präzisierend den Begriff der „beabsichtigten Ikonographie“ zur Beschreibung der „Haltung des Künstlers, des Auftraggebers oder des zeitgenössischen Betrachters im Hinblick auf die Funktion und Bedeutung von visuellen Symbolen und Bildern“. Ebd., S. 15.

vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert zusammengestellten typologischen Kompendien.¹⁷⁶

Die Verbindung der wiederentdeckten klassischen Literatur und der entsprechenden Literaturtheorie mit der bildenden Kunst führt zu neuen Motivkreisen in der Renaissancekunst, insbesondere der *istoria*, der Darstellung von Begebenheiten, sei es aus der Bibel oder der antiken Mythologie, die aus humanistischer Sicht wegen ihres sittlichen Wertes auszuwählen sind.¹⁷⁷ Die Verschlüsselung der Bildinhalte durch symbolische, allegorische Darstellung erreicht in dieser Phase einen Grad an Komplexität, dass von „Hermetismus“ gesprochen werden kann.¹⁷⁸ Zugleich führt die Rezeption der klassischen Literaturtheorie und insbesondere des horazischen Prinzipes *ut pictura poesis* zu der Unterordnung der bildenden Kunst unter die Regeln der Dichtkunst.¹⁷⁹

Die frühneuzeitliche Bildauffassung beurteilt entsprechend den nun entstehenden zeitgenössischen Malertraktaten¹⁸⁰ das Bild weiterhin als eine Form von Sprache und so gelten für die Bildgestaltung die Regeln der Sprache, hier der Rhetorik.¹⁸¹ Das Bild ist so eine Umsetzung einer sprachlichen Aussage. Bei der Deutung eines Bildes muss davon ausgegangen werden, dass gewisse Muster nicht nur in der Motivwahl, sondern beispielsweise auch in der Anordnung der Bildelemente, des Bildaufbaues einer rhetorischen Aussageform entsprechen oder dass das Gesamtbild eine solche Figur ausdrückt. Die Untersuchung von Illustrationen, also von Bildern, deren Aussagen sich auf einen beigefügten Text beziehen, muss diese enge Wort-Bild-Beziehung des Kunstwerkes einbeziehen.

In dieser Eigenschaft frühneuzeitlicher Bildgestaltung, die in der Tradition des Bildverständnisses seit dem Mittelalter begründet ist, liegt denn auch der Beweggrund, warum die ikonographisch-ikonologische Forschung den Beizug schriftlicher Quellen fordert, um die Thematik eines Bildes zu erfassen und zu interpretieren.

Das Bild drückt aber aufgrund seiner Eigenschaften als optisches Medium andere Inhalte aus als die Sprache und ist so eine eigenständige Kommunikationsform.

Da ein Bild aufgrund seiner Anschaulichkeit „historisch indifferent“¹⁸² ist, ist es erst zu verstehen, wenn es in seiner zeitgenössischen Funktion beurteilt wird, denn eine

¹⁷⁶ Werke wie „*Biblia pauperum*“ und „*Speculum humanae salvationis*“ dienen diesem Zweck. Ebd., S. 22.

¹⁷⁷ Bernd Wolfgang Lindenmann, Artikel Ikonographie II: Von der Renaissance bis zum Barock, in: TRE 16, Berlin 1987, S. 72–75, hier: S. 72.

¹⁷⁸ Eberlein, Inhalt, S. 177.

¹⁷⁹ Bialostocki, Skizze, S. 27; Gerhard May, Artikel Kunst und Religion VI: Frühe Neuzeit, in: TRE 20, Berlin 1990, S. 274–292, hier: S. 288.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Warncke, Sprechende Bilder, S. 24f. Der Titel des bekanntesten ikonologischen Nachschlagewerkes der Zeit, „*Iconologia*“ (1601) von Cesare Ripa zeigt hier neu die Verwendung eines Fachbegriffes aus der Rhetorik für die Grundlagen der Bildgestaltung. Eberlein, Inhalt, S. 178. Für das Bildverständnis der Frühen Neuzeit ist die Auseinandersetzung der Reformatoren mit dem Thema von Bedeutung. Da hier keine Abbildungen mit reformatorischem Inhalt betrachtet werden, ist dieser Aspekt ausgeklammert.

¹⁸² Warncke, Sprechende Bilder, S. 32.

Formanalyse allein vermittelt noch nicht die Hinweise, wie ein historisches Bild von den Betrachteten aufgefasst wird oder aufgefasst werden soll.

1.3.4 Lieder

Schon ein kurzer Überblick über die Forschungen zum historischen Volkslied zeigt, dass einer grossen Zahl von gedruckten Liedsammlungen relativ wenige Untersuchungen gegenüberstehen.¹⁸³ Dies hängt damit zusammen, dass die Liedforschung als ein wichtiger Zweig der Volkskunde in der deutschen romantischen Bewegung des späten achtzehnten Jahrhunderts wurzelt. Die Vertreter dieser Bewegung haben ihre wichtigste Aufgabe darin gesehen, Lieder, die sie entsprechend dem von Herder geschaffenen Begriff als Ausdruck der ursprünglichen „Naturpoesie“¹⁸⁴ des unverbildeten eigenen Volkes beurteilt haben, ausfindig zu machen und zu veröffentlichen.

Nach der kritischen Auseinandersetzung mit dieser Tradition differenziert die volkskundliche Forschung heute den Begriff des Liedes, so dass viele der sogenannten historischen Volkslieder wegen der Art ihrer Überlieferung und ihrer Form nicht zu den Volksliedern gezählt werden. Insbesondere die Kriterien mündliche Überlieferung und Singbarkeit, die verbunden mit einer langlebigen Popularität zu Variationenbildung führen, treffen auf viele Texte in den Sammlungen nicht zu.¹⁸⁵

Dies gilt auch für die Texte, die Rochus von Liliencron unter dem damals gängigen Begriff „historische Lieder“ zusammengetragen hat, wobei er in der Vorrede präzisiert, dass dieser in beiden Teilen unzutreffende Begriff durch den Ausdruck „politische Volksdichtungen“ zu ersetzen sei.¹⁸⁶ So beinhaltet diese grundlegende Sammlung auch sogenannte Sprüche, Reimgedichte, die aufgrund von Quellenhinweisen, insbesondere Chroniken, von den

¹⁸³ Dietmar Sauer mann, *Historische Volkslieder des 18. und 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Volksliedforschung und zum Problem der volkstümlichen Geschichtsbetrachtung* (Schriften der Volkskundlichen Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe, Bd. 18), Münster 1968, S. 11; Ebenso: Günter Kieslich, *Das "Historische Volkslied" als publizistische Erscheinung, Untersuchungen zur Wesensbestimmung und Typologie der gereimten Publizistik zur Zeit des Regensburger Reichstages und des Krieges der Schmalkaldener gegen Herzog Heinrich den Jüngeren von Braunschweig 1540-1542* (Studien zur Publizistik, Bd. 1), Münster 1958, S. 7.

¹⁸⁴ Waltraud Linder Beroud, *Von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit? Untersuchungen zur Interdependenz von Individualdichtung und Kollektivlied* (Artes populares, Studia ethnographica et folkloristica, Bd. 18), Frankfurt/Main u.a. 1989, S. 16.

¹⁸⁵ Lutz Röhrich, *Die Textgattungen des popularen Liedes*, in: R. W. Brednich u.a. (Hgg.), *Handbuch des Volksliedes*, Bd. 1, München 1973, S. 19–36, hier: S. 31–35. Aufgrund dieser Kriterien wird auch von dem International Folk Music Council der UNESCO vokale Volksmusik definiert. Vgl. Wolfgang Suppan, *Das Volkslied. Seine Sammlung und Erforschung*, Stuttgart 1978², S. Vf.; Ebenso Dietmar Sauer mann, *Das historisch-politische Lied*, in: R. W. Brednich u.a. (Hgg.), *Handbuch des Volksliedes*, Bd. 1, München 1973, S. 293–322, hier S. 300.

¹⁸⁶ Rochus von Liliencron (Hg.), *Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert*, 4 Bde, Leipzig 1865-1869, hier: Bd. 2, S. 1. Auf diese Begrifflichkeit greift auch Ludwig Tobler in der Sammlung von Liedern aus dem Raum der schweizerischen Eidgenossenschaft zurück: Ludwig Tobler (Hg.), *Schweizerische Volkslieder*, 2 Bde (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz ; Bd. 4-5), Frauenfeld 1882-1884, hier: Bd. 1, S. III.

Zeitgenossen oft als Synonym zu „Lied“ verstanden werden.¹⁸⁷ Unter dem Oberbegriff „Liedpublizistik“ legt Rolf W. Brednich das Gewicht auf die kommunikative Funktion dieser als Flugblätter verbreiteten Texte, deren hauptsächlich formale Gemeinsamkeit die Reimform ist – daher wird auch der Begriff „Reimpublizistik“ verwendet. Deren inhaltliche Merkmale sind der Aktualitätsbezug, die Parteinahme des Verfassers und das Ziel, die Rezipienten im Sinn von politischer Propaganda zu beeinflussen.¹⁸⁸ Obwohl zu einzelnen Liedern eine Angabe zur Melodie beigefügt ist, werden sie zumeist nicht musikalisch umgesetzt.

Zu der Liedpublizistik im Umfeld des Bauernkrieges von 1525 stellt Rolf W. Brednich aufgrund der Sammlung von Liliencron fest, dass die zentrale Aussage die Verurteilung der Bauernerhebungen ist, so dass die Texte als „systemstabilisierende Äusserungen“ zu interpretieren sind.¹⁸⁹ Die Tatsache, dass nur vereinzelte Lieder mit einer bauernfreundlichen Haltung überliefert sind, wird mit der rigorosen Verfolgung solcher Texte durch die obrigkeitliche Zensur erklärt.¹⁹⁰

Diese Flugblattlieder sollen hier als eine Form von politischer Reimpublizistik einbezogen werden. Abgesehen von diesen Texten finden sich in archivalischen Quellen (Korrespondenzen, Verhörprotokollen) Hinweise auf eigentliche Lieder, die während der Revolte von den Aufständischen gesungen werden.

Bei der Behandlung beider Liedformen soll der musikalische Aspekt nicht genauer untersucht werden: Festzuhalten ist, dass in dieser Auswahl an Liedern – in Übereinstimmung mit den Befunden der Musikforschung –¹⁹¹ für sehr viele Texte bekannte Melodien wiederverwendet werden, so dass durch den Hinweis „im Ton von ...“ die musikalische Gestaltung den Zeitgenossen bekannt ist. Eine solche Grundmelodie liefert beispielsweise das Lied „Es geht ein frischer Sommer daher“.¹⁹² Von den zwanzig Liedern zum deutschen Bauernkrieg, die in Liliencrons Sammlung aufgenommen sind, sind vier mit dieser Melodie versehen.¹⁹³ Die Verwendung bekannter Melodien dient der propagandistischen Verbreitung dieser politisch ausgerichteten Texte; das vertraute Klangbild unterstützt die Rezeption der entsprechenden Botschaft.

Gleichzeitig kann die Melodie selbst eine Aussage beinhalten: Der „Ton“ bestärkt den Textinhalt oder er kann auch indirekt, in ironischer Weise, verdichtend wirken.¹⁹⁴ So wird

¹⁸⁷ Liliencron, Volkslieder, Bd. 2, S. III.

¹⁸⁸ Rolf Wilhelm Brednich, Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15.-17. Jahrhunderts, 2 Bde, Baden-Baden 1974, hier: Bd. 1, S. 154.

¹⁸⁹ Ebd., S. 164.

¹⁹⁰ Zum Beispiel: Steinitz, Volkslieder.

¹⁹¹ Beispielsweise Hans Joachim Moser, Geschichte der deutschen Musik, Bd. 1, Berlin 1930, S. 237f.

¹⁹² Die Melodie als Notentext in: Franz M. Böhme, Altdeutsches Liederbuch. Volkslieder der Deutschen nach Wort und Weise aus dem 12. bis zum 17. Jahrhundert, Hildesheim 1966, S. 478. Andere Melodien, beispielsweise zu „Ach Gott in deinem höchsten Thron“ siehe ebd., S. 486ff.

¹⁹³ Liliencron, Volkslieder, Bd. 2, S. 440ff.: Nr. 383, 374, 389, 392. Die Nummern 377, 380, 381, 385, 386, 387, 390, 391 weisen keine Melodie-Angaben auf.

¹⁹⁴ Verstärkende Funktion hat beispielsweise die Melodie des Liedes „Die Sonn die ist verblichen“ in einem Klagegedicht über die Gefangenschaft Johann Friedrichs von Sachsen. Moser, Geschichte der deutschen Musik, S. 238.

beispielsweise in dem bauernfeindlichen Lied über die Niederlage der fränkischen Bauern 1525 die Melodie des Liedes „Von üppiglichen Dingen“ verwendet.¹⁹⁵ Dieser Text des Hans Hessenloher, der in der Tradition der Neithart-Lieder groben Spott über den Bauernstand beinhaltet, beschreibt zur Belustigung der Zuhörer eine Bauernprügelei.¹⁹⁶ Mit dem Mittel der Ironie übt ein Lied zu den Ereignissen im Elsass Kritik an den Bauern.¹⁹⁷ Die antireformatorische Haltung des Autors¹⁹⁸ und seine Polemik gegen die Bauernbewegung¹⁹⁹ wird durch die ausdrückliche Anweisung, eine Melodie eines deutschen lutherischen Psalmes, entweder „Uß dieser not“ oder „Ach got von himel sich darin“, zu verwenden, ironisch verschärft. Angesichts der bedeutsamen Rolle, die die lutherischen Psalmen für die Protestanten spielen,²⁰⁰ ist es tatsächlich blanker Hohn, wenn eine solche Melodie, die zudem die Bitte des notleidenden Menschen um Gottes Beistand beinhaltet, dem Text unterlegt wird.

Die hier vorgestellten Lieder haben also im Zusammenhang mit der Revolte zwei unterschiedliche Funktionen; zum einen sind es Lieder, die als Instrument der Kritik oder zur Darstellung der eigenen Position von den Aufständischen verwendet werden. Der Obrigkeit mit einem Spottlied zu begegnen stellt so eine sinnbildliche Form des Widerstandes dar. Zum anderen werden im Kampf gegen die Herrschaft auch Lieder gesungen, deren Inhalte zu Metaphern der Legitimierung werden. Vergleichbar beinhalten die Texte aus dem Bereich der Liedpublizistik die Motive, die aus obrigkeitlicher Sicht Sinnbilder, Metaphern der verbotenen Revolte darstellen.

1.4 Vorgehen

Zur Konkretisierung des Themas sollen hier (1) der Gegenstand räumlich und zeitlich eingegrenzt, (2) die Quellen kurz vorgestellt, (3) die Fragestellung präzisiert und (4) der Aufbau der Arbeit skizziert werden.

(1) Die Untersuchung bezieht sich auf den süd- und mitteldeutschen Raum des deutschen Reiches, das Gebiet der schweizerischen Eidgenossenschaft und auf die Region Ober- und Niederösterreich. Diese Gebiete weisen eine lange und dichte Tradition der Protestbewegungen auf, wobei der deutsche Bauernkrieg hinsichtlich seiner Ausdehnung

¹⁹⁵ Liliencron, Volkslieder, Bd. 2, Nr. 380. Die zu singende Melodie wird mit den ersten beiden Zeilen des Bauernkriegsliedes angezeigt.

¹⁹⁶ Rochus von Liliencron (Hg.), Deutsches Leben im Volkslied um 1530, Berlin u.a. 1885, S. LXII (Erläuterungen). Ein anderes Lied mit den beiden Eingangszeilen „von uppiglichen dingen / so wil ichs heben an“ verspottet mit dieser Melodie Thomas Murner, der bei dem Religionsgespräch in Baden ähnlich gescheitert sei wie die Bauern vor Würzburg. Text und Melodie: Ebd., S. 304ff.

¹⁹⁷ Liliencron, Volkslieder, Bd. 2, Nr. 388.

¹⁹⁸ Beispielsweise in Strophe 4 „Das geb dir [Herzog von Lothringen, BH] got den rechten lon, / well dir sin gnad zusenden, / daß mügst allzit gar wol beston / und din fürsatz vollenden, / die lutheri ganz dilgen ab, / die buren bringen ann bettelstab, / die sich dorin sint geben.“

¹⁹⁹ Ausdruck solcher Polemik ist beispielsweise die Formulierung, das Wüten der Bauern sei ärger als das der Türken. (Strophe 2).

²⁰⁰ Siehe unten, Kap. 8.1.

und der Programmatik der Bauern als ein prägender Kulminationspunkt anzusehen ist. Der gemeinsame deutschsprachige Hintergrund, der sich im überregional gleichen Erzählgut und vergleichbaren Mythen und Metaphern äussert, lässt diesen Grossraum als eine kulturelle Einheit erscheinen, in der die Überlieferung gemeinsame Traditionsstränge und Grundtypen der Erzählinhalte trotz unterschiedlicher politischer Strukturen aufweist.²⁰¹ Im Unterschied zu Frankreich oder England gilt für diesen deutschsprachigen Raum auch, dass die vorherrschenden Kulturformen länger von allen Bevölkerungsschichten getragen werden. In Frankreich scheint sich schon ab 1500 ein Absonderungsprozess einer spezifischen Elitekultur abzuzeichnen,²⁰² in England grenzt sich die Oberschicht in dieser Zeit von den Bräuchen des „gemeinen Volkes“ ab und entwickelt beispielsweise ein eigenes literarisches Verständnis, das sich explizit von der „vulgar poesie“ der Flugblattedichtung distanziert.²⁰³ Die sinnbildhaften Formen des Widerstandes sind so im hier untersuchten Raum in einen vergleichbaren kulturellen Hintergrund eingebettet.

Anhand von sieben genauer umrissenen Ereignissen, Unruhen und Bauernkriegen, sollen die Fragen beantwortet werden. Die hauptsächlichen Untersuchungsgegenstände sind die Walliser Mazzenaufstände 1496 bis 1688; der Saubannerzug von 1477 im Rahmen der Eidgenossenschaft; die Bundschuhverschwörungen 1493, 1502, 1513, 1517 im Südwesten des Reiches; der Arme Konrad in Württemberg 1514; der deutsche Bauernkrieg 1525; die österreichischen Bauernkriege 1595-97, 1626, 1632, 1634, der Schweizer Bauernkrieg 1653. Damit die Befunde der zentralen Untersuchungsgegenstände besser in die zeitgenössische Situation eingebettet werden können und eher allgemeingültige Aussagen möglich sind, stehen ungefähr vierzig weitere kursorisch durchgesehene Ereignisse aus diesem Zeitraum zur Verfügung, die, allerdings nicht alle gleich ergiebig, empirische Grundlagen liefern.²⁰⁴ So soll durch das breite räumliche und zeitliche Untersuchungsfeld die These von der Allgemeingültigkeit und weiten Verbreitung gewisser Handlungsformen und der zugrundeliegenden Vorstellungsmuster für die Unruhen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit gestützt werden.

Der Blick zurück in das Spätmittelalter bis zum Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts ist bedingt durch die Frage nach der Entwicklung des Symbols des Bundschuhs, zu dem sich zu diesem Zeitpunkt erste Belege finden. Vergleichbar erscheinen die Mazze und das Kolbenbanner am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts und es wird zu zeigen sein, wie diese Sinnbilder insbesondere im Raum der Eidgenossenschaft und im Wallis bis ins siebzehnte Jahrhundert kontinuierlich belegbar sind.

²⁰¹ Burke, Helden, S. 221ff., 64., Kaschuba, Ritual und Fest, S. 244.

²⁰² Burke, Helden, S. 289f.

²⁰³ Ebd., S. 291.

²⁰⁴ Die Zusammenstellung der Ereignisse stammt aus Peter Bierbrauer, Bäuerliche Revolten im Alten Reich. Ein Forschungsbericht, in: P. Blickle (Hg.), Aufruhr und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich, München 1980, S. 1–68 und Hans Conrad Peyer, Verfassungsgeschichte der alten Schweiz, Zürich 1978, S. 139-141. Hinweise zum konkreten Ablauf von Unruhen vor dem deutschen Bauernkrieg finden sich auch bei Günther Franz, Der deutsche Bauernkrieg, (Erstausgabe: München 1933).

Stellvertretend für die seit 1500 zahlreicher werdenden Unruhen²⁰⁵ soll das Geschehen während des Armen Konrads in Württemberg genauer untersucht werden und nach allfälligen Einflüssen durch den Bundschuhgedanken, der um 1500 eine radikale Infragestellung der bestehenden Herrschaftsordnung ausdrückt, gefragt werden.

Die Bauernkriege sollen aufgrund ihres breiten Mobilisierungsgrades Anschauungsmaterial bieten zu der sinnbildlichen, nonverbalen Kommunikation während der Revolte.

Der zeitliche Rahmen der Untersuchung umfasst so die Jahre zwischen 1400 und 1700. Durch den Schritt über die Disziplin- und Epochenschwelle um 1500²⁰⁶ soll die Frage nach einem allfälligen Wandel sinnbildlicher Formen ins Blickfeld rücken und es wird überprüft, ob die von der Forschung dargelegte These des Umbruchs des Zeichenverständnisses Ende des fünfzehnten Jahrhunderts auch an den hier vorgestellten Beispielen festzumachen sei.²⁰⁷ Die Forschung zu symbolisch-rituellen Ausdrucksformen geht davon aus, dass die Phänomene zwischen 1400 bis 1700 in Westeuropa vergleichbar sind.²⁰⁸ Ab dem achtzehnten Jahrhundert ist ein Wandel in der Einschätzung von Ritualen zu beobachten, der sich als Desakralisierung staatlicher Institutionen und in einer grundsätzlichen Infragestellung der Wirksamkeit von rituellen Formen im kirchlichen und säkularen Bereich äussert.²⁰⁹ Die Abgrenzung um 1700 ergibt sich auch wegen der im Raum des deutschen Reiches beobachteten veränderten Form der Konfliktaustragung, die als „Verrechtlichung“ bezeichnet worden ist.²¹⁰ Soziale Konflikte werden zunehmend den Gerichten vorgelegt und im achtzehnten Jahrhundert stellt der Prozess, den die Untertanen anstrengen, die verbreitete Form der Konfliktregelung dar.²¹¹ Mit diesem Vorgehen ist eine Verschriftlichung und Verrechtlichung verbunden, die symbolische Handlungsformen zunehmend verdrängen und im achtzehnten Jahrhundert einer neuen Konfliktkultur Platz machen.

(2) Die Quellenbasis besteht aus unterschiedlichen Textgattungen, die einerseits die aktenkundlichen Belege für das Vorkommen der Ausdrucksformen liefern, andererseits deutende und legitimierende Aussagen beinhalten.

So werden Aktenbestände im Umfeld der zentralen Ereignisse befragt²¹² und Chroniken untersucht.²¹³ Als literarisch publizistische Formen zeigen Volkslieder als gesungene oder

²⁰⁵ Blickle, Unruhen, S. 13.

²⁰⁶ Zur Zäsur um 1500: Johannes Burkhardt, Frühe Neuzeit, in: R. v. Dülmen (Hg.), Das Fischer Lexikon Geschichte, Frankfurt/Main 2003, S. 438–465, insbes. S. 438ff

²⁰⁷ siehe oben, Kap. 1.2.2.

²⁰⁸ Muir, Ritual, S. 6.

²⁰⁹ Ebd., S. 270ff. Peter Burke, The repudiation of Ritual in Early Modern Europe, in: Ders., The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication, Cambridge 1987, S. 223-238.

²¹⁰ Schulze, Widerstand, S. 73-85, 141f., Blickle, Unruhen, S. 79-83, 100.

²¹¹ Bierbrauer, Bäuerliche Revolten, S. 59f.

²¹² Die Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500. Hrsg. von der Regierung des Kantons Wallis (WLA I-V); Otto Merx (Hg.), Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteleuropa, Bd.1, Abt. 1, Leipzig 1923 (Nachdruck Aalen 1964) (AKTEN); Günther Franz / Otto Merx (Hgg.), Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteleuropa, Bd.1, Abt. 2, Leipzig 1934 (Neudruck Aalen 1964) (AKTEN); Walther Peter Fuchs / Günther Franz (Hgg.), Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in

schriftliche polemische Ausdrucksformen, welche Motive in der politischen Auseinandersetzung verwendet werden.²¹⁴ Die bildlichen Darstellungen sollen aufzeigen, wie die Zeitgenossen das Thema Unruhe auf dieser sinnbildlichen Ebene ausdrücken und interpretieren. Diese Frage nach der Deutung soll auch in den ganz kurz gestreiften Prognostiken im Vordergrund stehen. Eine wichtige Fundstelle bilden die sprach- und rechtsgeschichtlichen Sammlungen von Jacob Grimm.²¹⁵ Sie stellen ebenfalls eine Form der Quelle dar, da sie bis in das Mittelalter zurückreichende Belege beinhalten

Verschiedene Quellengattungen werfen einige quellenkritische Fragen auf. Die Chroniken und Lieder liefern einerseits in der Paraphrase die Motive, die den Unruhen zugeordnet werden. Andererseits müssen diese Motive im Zusammenhang mit der meinungsbildenden Funktion und den gattungsspezifischen Merkmalen dieser Texte als Topoi und als fiktive Elemente verstanden werden. So gedeutet vermitteln sie allerdings wichtige Informationen zu den zeitgenössischen Vorstellungsmustern. Auch kann aus dem chronologischen Vergleich der Chronistik der Wandel der zeitgenössischen Einschätzung von Symbolen der Revolte abgelesen werden. Eine weitere Problematik bildet die mangelnde quantitative Repräsentativität der Einzelaussagen, wie sie in den Akten und auch in den Grimmschen Sammlungen zusammengetragen worden sind.²¹⁶ Die Frage nach der Verallgemeinerung solcher Aussagen illustriert ein Beispiel zum Armen Konrad und zur Verdeutlichung der Problematik sei hier die Einschätzung von Günther Franz vorgetragen: „Gleich dem Bundschuh erklärten die Würtinger, sie wollten nur noch einen Herren haben, wie sie nur einen Gott hätten. In Brackenheim rief ein Bauer sogar: „Hier steht der Arme Konrad mit Grund und Boden und sonst kein Herr!“ Andere wieder wollten mit den Reichen teilen. Alles Gut müsse gleich werden. *Doch das waren Worte einzelner Hitzköpfe, die nicht verallgemeinert werden dürfen*“.²¹⁷ Dieser für den Einzelfall bedenkenswerte Einwand soll im Folgenden durch den Vergleich verschiedener Unruhen entkräftet werden, indem gezeigt werden soll, dass es sich beispielsweise bei diesen Aussagen nicht um Einzelfälle handelt, sondern dass solche Aussagen während der Unruhen mehrfach auftauchen und als Elemente einer immer wieder zu beobachtenden Utopie zu interpretieren sind.

Mitteldeutschland, Bd.2, Jena 1942 (Neudruck Aalen 1964) (AKTEN); Württembergische Landtagsakten, hrsg. von W. Ohr und E. Kober, 1. Reihe, Bd. 1, Stuttgart 1913., Stuttgart 1913; Eidgenössische Abschiede (EA).

²¹³ Franz Ludwig Baumann (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd.129), Tübingen 1876 (Neudruck Aalen 1968); Franz Ludwig Baumann (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges aus Rothenburg an der Tauber (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 139), Tübingen 1978; Franz Joseph Mone (Hg.), Quellensammlung zur badischen Landesgeschichte, 3 Bde, Karlsruhe 1848-1863; Sowie eidgenössische Chroniken: Johannes, Salat, Reformationschronik 1517 - 1534, Bd. 1 (1517 - 1527) (Quellen zur Schweizer Geschichte, N. F. 1. Abt. , Chroniken Bd. 8 /1) Bern 1986; Stumpf, Johannes, Schweizer- und Reformationschronik, Hrsg von Gagliardi, Ernst, Basel 1953; u. a.

²¹⁴ Tobler (Hg.), Volkslieder; Liliencron (Hg.), Volkslieder; Liliencron (Hg.), Deutsches Leben.

²¹⁵ DWB; Grimm, Rechtsalterthümer.

²¹⁶ Die verwendeten Sammlungen von J. Grimm, insbesondere die Sprachsammlung, beruhen allerdings auf einem festgelegten Korpus von Textquellen, die fallweise zu jedem erläuterten Begriff durchsucht werden. Insofern ist hier eine breite qualitative Quellenbasis vorhanden.

²¹⁷ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 46f. [Hervorhebung BH].

Die Beantwortung der Frage nach den Zielen der Erhebungen und insbesondere nach den zugrundeliegenden Legitimierungen, die nicht durch Texte der Aufständischen selber beantwortet werden kann, ist auch vor das grundsätzliche Quellenproblem gestellt, das die Revoltenforschung kennt, da diese Quellen Teil der herrschaftlichen Überlieferung sind.²¹⁸ Auch hier soll durch den Vergleich möglichst unterschiedlicher Textformen, so unter anderem durch Einbezug von privater Korrespondenz, die beispielsweise in den Akten zum Bauernkrieg zu finden ist, versucht werden, die Einzelaussagen zu validieren.

(3) Die Fragestellung der Arbeit besteht darin zunächst eine Sammlung der symbolischen, nichtverbalen Formen von Widerstand zu erstellen und diese Formen zu interpretieren, das heisst ihre Bedeutung und Funktion während der Unruhe herauszukristallisieren. Dies gilt auch für die Formen, die die Obrigkeiten während des Konfliktes anwenden.

Diese Interpretation beinhaltet auch die Frage nach den Hintergründen und Wurzeln dieser Formen ausserhalb der Unruhe und es soll versucht werden die entsprechenden kulturellen Zusammenhänge aufzuzeigen.

Anhand von zwei zentralen Sinnbildern, dem Kolben und dem Bundschuh, soll der Wandel von Sinnbildern aufgezeigt werden, die als politische Symbole Indizien sind für das Macht- und Kräfteverhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen und aus denen die politische Rolle des gemeinen Mannes in der Eigen- und Fremdeinschätzung ablesbar ist.

Die Beleuchtung der zeitgenössischen Interpretation des Bundschuhs soll die Frage nach dem Stellenwert dieses Sinnbildes und seiner Bedeutung, die letztlich den utopischen Gedanken der radikalen Infragestellung von Herrschaft und der bestehenden Gesellschaftsordnung meint, beantworten. Dieser Utopie soll auch mit Blick auf andere Legitimierungsmuster während der Unruhen nachgegangen werden.

Die Einbettung des Bundschuhsymbols in den kulturellen Zusammenhang der Frühen Neuzeit erfolgt durch die Präsentation von bildlichen und literarischen Zeugnissen, die demonstrieren, welche wichtige Bedeutung dieses Sinnbild ausserhalb der eigentlichen Bundschuhverschwörungen erlangt.

Auch die Mazze soll in ihrer formalen und inhaltlichen Entwicklung vorgestellt werden, wobei die Frage im Zentrum steht, inwieweit die zu beobachtende Veränderung des Stellenwertes der Mazze ein Spiegel der politischen Veränderungen im Wallis ist. In diesem Zusammenhang wird mit dem Beispiel des Trinkelstierkrieges auch untersucht, ob die Mazze und ihre Bedeutung im politischen Verfahren auch ein Sinnbild für das Machtverhältnis zwischen den Zenden und ihren Untertanengebieten darstellt.

Die Untersuchung der Sinnbilder Kolben und Kolbenbanner soll die These erhärten, dass die Bedeutung dieser Symbole identisch ist²¹⁹ und dass der zu beobachtende Wandel der Symbole vergleichbar mit der Walliser Mazze eine grundsätzlich neue Einschätzung von Widerstand und Herrschaft ausdrückt.

²¹⁸ Vgl. dazu Schulze, *Widerstand*, S. 38–42.

²¹⁹ So Walder, *Stanser Verkommnis*, insbes. S. 15.

Einige ausgewählte Bildquellen sollen die ikonographische Darstellung der Revolte illustrieren und anhand der Bilder soll aufgezeigt werden, mit welchen Motiven sich die frühneuzeitliche Gesellschaft über die Unruhe verständigt.

(4) Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Zur Einordnung der Formen des Widerstandes werden in einem ersten Teil die Verläufe der Fallbeispiele kurz skizziert. Im zweiten Teil sollen die thematisch und nach Trägerschaften geordneten Belege dargelegt und interpretiert werden. Im dritten Teil werden die Walliser Mazze, der Kolben, das Kolbenbanner und der Bundschuh als exemplarische politische Symbole in ihrer Entwicklung vorgestellt. In der Schlussbetrachtung soll aufgrund der Befunde eine Systematik der symbolischen Protestformen im oberdeutschen Raum definiert werden; die für diesen Raum spezifischen Formen sollen gewichtet werden und es soll versucht werden, die Revoltesymbole in den Wandlungsprozess des Sinnbildhaften während der Frühen Neuzeit einzuordnen.

2. MATERIALE GRUNDLAGEN: VERLAUFSSKIZZEN DER ZENTRALEN EREIGNISSE

2.1. Die Bundschuhverschwörungen im Südwesten des Reiches um 1500

Die Bundschuhaufstände am Oberrhein am Ende des fünfzehnten und zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts gelten für die Zeitgenossen und die nachfolgenden Generationen als die radikalste Form der Unruhe. In der Wahrnehmung der Zeit verwirklicht sich hier die Vorstellung der herrschaftsfreien Gesellschaft, die, getragen vom gemeinen Mann, allein den Papst als geistiges Oberhaupt und den Kaiser als Obrigkeit anerkennt. Diese Radikalität ist ein wesentliches Merkmal, das die Bundschuhaufstände von anderen Unruhen unterscheidet. Als zwei weitere Besonderheiten des Bundschuhs nennt die Forschung den elitären Charakter der Bewegung und die herrschaftsübergreifende Zusammensetzung des Teilnehmerkreises:¹ Die drei letzten Aufstände werden durch eine Person, Joss Fritz, einen leibeigenen Bauern aus dem Bistum Speyer, ins Leben gerufen und organisiert. Die Herkunftsorte der Anhänger aller vier Bewegungen zeigen, dass der Bundschuh nicht auf ein Herrschaftsgebiet beschränkt ist, sondern ganze Regionen mit unterschiedlichsten politischen und rechtlichen Voraussetzungen erfasst.

Zwei weitere Kategorien, die zur Einordnung des Bundschuhs genannt worden sind, erweisen sich als problematisch. Günther Franz definierte den Bundschuh aufgrund der entsprechenden Schlagworte der Bundschuher und deren Fahnsymbolik als „göttlich-rechtliche“ Bewegung, die sich im Unterschied zu anderen Revolten nicht auf das Alte Recht als Legitimation der Forderungen beruft, sondern nur die göttliche Gerechtigkeit als Massstab für weltliches Recht anerkennt.² Diese Zuordnung hat sich als nicht gerechtfertigt

¹ Peter Blickle, Artikel Bundschuh, in: LexMA II, München u.a. 1983, Sp. 936f.

² Franz, Bauernkrieg (1984¹²), S. 41ff., zum Bundschuh, S. 56ff.

herausgestellt, da das Bundschuhsymbol auch ohne diese Legitimation verwendet wird und in anderen Unruhen, die nicht Bundschuhe sind, das göttliche Recht ebenfalls als Begründung der Forderungen genannt wird.³ Der Vergleich mit der Organisation anderer Revolten zeigt im Weiteren, dass das konspirative Vorgehen nicht ein exklusives Merkmal des Bundschuhs ist.⁴

Im südwestdeutschen Raum, das heisst 1493 im Elsass mit dem Zentrum Schlettstadt, 1502 im Bistum Speyer ausgehend von Untergrombach, 1513 im vorderösterreichischen Breisgau (Lehen im Breisgau) und 1517 in verschiedenen Herrschaftsgebieten auf beiden Seiten des Oberrheins finden sich insgesamt Hunderte von Beteiligten (die Verschwörer rechnen zum Teil mit mehreren tausend Teilnehmern⁵) zu Erhebungen zusammen, die alle aber vor dem eigentlichen Ausbruch aufgedeckt werden.⁶ So werden in der ausschliesslich obrigkeitlichen Überlieferung die Ereignisse erst als Verschwörungen erkennbar; entsprechend bleiben viele Elemente der geplanten Revolten im Dunkeln.⁷

³ Blickle, Artikel Bundschuh; Ders., Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004, S. 11–27, hier: S. 15. Siehe dazu genauer unten, Kap. 13.2.2.2.

⁴ Ebd.

⁵ Im Speyerer Bundschuh von 1502 vermuten die Zeitgenossen 20'000 Anhänger. Franz, Bauernkrieg (1984¹²), S. 67; Zu 1517: Albert Rosenkranz, Der Bundschuh. Die Erhebungen des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahren 1493-1517, Band 2: Quellen, Heidelberg 1927, S. 28; zu 1502: Ebd., S. 101.

⁶ Albert Rosenkranz verfasste 1927 die einzige grössere Monographie zu den Bundschuhverschwörungen; die von ihm zusammengestellte Quellensammlung bildet bis heute die wichtigste Materialgrundlage zum Thema. Albert Rosenkranz, Der Bundschuh. Die Erhebungen des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahren 1493-1517, 2 Bde, Heidelberg 1927. Das gilt auch für die neuesten Bearbeitungen anlässlich der Tagung in Bruchsal vom 11. bis 13. April 2002, deren Ziel es war, die bekannten Quellen aufgrund neuer theoretischer Konzepte und entsprechenden Fragestellungen zu untersuchen. Peter Blickle / Thomas Adam (Hgg.), Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004. Neben Rosenkranz lieferte Willy Andreas eine populäre Gesamtdarstellung, die sich weitgehend auf Rosenkranz stützt: Willy Andreas, Der Bundschuh. Die Bauernverschwörungen am Oberrhein, Karlsruhe 1953; Ders., Der Bundschuh. Eine Studie zur Vorgeschichte des deutschen Bauernkrieges, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 60 (1928), S. 508–541. Zur Vorgeschichte der Bundschuhverschwörungen und als Ergänzung des Materials von Rosenkranz stellte Günther Franz zentrale Informationen zur Entwicklung des Bundschuhmotivs zusammen. Günther Franz, Zur Geschichte des Bundschuhs, in: ZGO 47 (1933), S. 1–23. In seiner Monographie zum deutschen Bauernkrieg 1525 bearbeitete er im Zusammenhang mit dem Konzept des göttlichen Rechts auch die Bundschuhverschwörungen. Franz, Bauernkrieg (1984¹²), S. 53–79. Mit der Idee des göttlichen Rechts setzte sich Gunter Zimmermann kritisch auseinander. Gunther Zimmermann, Die Grundgedanken der Bundschuhverschwörungen des Joss Fritz, in: ZGO 142 neue Folge, Bd.103 (1994), S. 141–164. Ältere Darstellungen: Richard Herold, Der Bundschuh im Bistum Speyer vom Jahre 1502, Diss. Greifswald 1889; Heinrich Schreiber, Der Bundschuh zu Lehen im Breisgau, Freiburg i. Br. 1824.

⁷ Als Quellen finden sich Ratsprotokolle, Berichte, Briefe, Verhörprotokolle und Gerichtsurteile. Die Frage nach der Aussagekraft der obrigkeitlichen Quellen zu den Revolten stellt sich in dieser Situation besonders dringlich, da die herrschaftliche Darstellung nicht durch Selbsterklärungen der Aufständischen im Laufe der Unruhe korrigiert werden kann. Diese Problematik zeigt sich insbesondere im Fall der Speyerer Verschwörung von 1502, zu der der Sponheimer Abtes Johannes Trithemius im zweiten Band der Annalen des Klosters Hirsau eine Schilderung vorlegt. A. Rosenkranz nimmt an, dass dieser Bericht auf Verhörprotokollen beruht. Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 176f. und ebd., S. 189, Anm. 4; Guy P. Marchal hat dazu jüngst herausgearbeitet, dass diese Beschreibung dort, wo sie den Bundschuh als Versuch, die politische Struktur der schweizerischen Eidgenossenschaft zu realisieren, nicht als

Alle vier Verschwörungen führen den Bundschuh, den Bauernschuh, der mit langen Bändern kreuzweise an den Waden festgebunden wird,⁸ als Zeichen der Revolte. So gesteht 1493 ein „Bundschuher“, wie die Verschworenen auch genannt werden,⁹ man wolle „item einen buntschuch ufwerfen, domit allemenglich zugeloffen, und underston, meister im lande zu werden, und was sich dowider satzte oder nit mit inen gehelen, edele oder andere, tod schlahen wöllen.“¹⁰ Der Bundschuh soll hier auf einer Fahne abgebildet werden, „ein paner mit einem puntschuch ufgeworfen“.¹¹ Auch die beiden folgenden Verschwörungen wollen eine Fahne mit einem Bundschuh und weiteren Bildelementen erheben. Zur letzten Bundschuhverschwörung von 1517 werden keine Hinweise auf eine entsprechende Fahne überliefert; auch erwähnen die Gefangenen das Symbol nicht; in den Berichten werden die Befragten aber als Bundschuher bezeichnet.¹²

Ausser diesem gemeinsamen Element, zu dem noch zu fragen sein wird, inwieweit es in allen vier Ereignissen gleich gedeutet wird, besteht die personelle Verbindungen zwischen den jeweiligen Verschwörungen in der Person des Bauern Joss Fritz aus Untergrombach, der 1502, 1513 und 1517 massgeblich die Verschwörungen organisiert und gedanklich prägt.¹³ Abgesehen davon ist in den Quellen keine gezielte, breite Übermittlung der Bundschuhgedanken zwischen dem Elsass, dem Speyerer Gebiet und dem Breisgau nachzuweisen.¹⁴ Was aber die weiteren Merkmale der Verschwörungen angeht, finden sich vergleichbare Ursachen und Ziele (1), Trägerschaften (2) und Verläufe der Ereignisse (3).

(1) Die eigentlichen Ursachen der Bundschuhverschwörungen sind wegen der frühen Auflösung der Bewegungen und den mangelnden Quellengrundlagen nicht einfach festzustellen. Der Vergleich der vorhandenen konkreten Beschwerden zeigt, dass die Gerichtsbarkeit, die bäuerliche Verschuldung und das Kreditwesen, die Versorgung der

Faktendarstellung, sondern als eine moralische Metapher für Verrat, Eidbruch und Abfall vom Reich zu lesen ist. Guy P. Marchal, Bundschuh und schweizerische Eidgenossenschaft. Des Johann Trithemius Bericht über den Untergrombacher Bundschuh und seine wundersamen Folgen, in: SZG 52 (2002), S. 341–350.

Die Quellenlage ist so für die vier Ereignisse unterschiedlich; der Schlettstädter Bundschuh von 1493 ist durch obrigkeitliche Berichte, durch Bekenntnisse von zwei Gefangenen, Hans Ulman und Jacob Ziegler, und Protokolle von Gerichtsverhandlungen gegen mehrere Bundschuher dokumentiert; ebenso kann zum Breisgauer Bundschuh von 1513 auf verschiedene Gefangenaussagen und einen ausführlichen Bericht der Stadt Freiburg zurückgegriffen werden. Eine weitere Quelle ist die Aufzeichnung der Aussagen eines Landsknechtes, Lux Rapp, durch die bischöfliche Kanzlei in Strassburg und ein späterer Bericht (1504) des Speyerer Landschreibers Georg Brentz. Zu 1517 liefern zwei Bekenntnisse von Gefangenen und das umfangreiche in zwei unterschiedlichen Fassungen überlieferte Geständnis eines Michel von Dinkelsbühl Informationen zu der Verschwörung. Alle Quellen siehe Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2.

⁸ Zum Begriff vgl. den Artikel Bundschuh in: DWB II (1860), Sp. 522f.

⁹ Siehe beispielsweise Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 101 (zu 1502), S. 269, 272 (zu 1517).

¹⁰ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 70f.

¹¹ Ebd.

¹² Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, bspw. S. 269, 272, 280.

¹³ Horst Buszello, Joss Fritz und der Bundschuh zu Lehen, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004, S. 80–121, hier: S. 88ff.

¹⁴ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 181.

Geistlichkeit, Abgaben und Dienste und gemeindliche Nutzungsrechte an Wald, Wasser und Allmenden die vorherrschenden Konfliktfelder zwischen der Obrigkeit und den Bundschuhern darstellen. Da nur in wenigen Formulierungen der Aufständischen lokale Anknüpfungspunkte für diese Beschwerden zu finden sind, begegnet man hier einem Spektrum von Klagen, das eher als strukturbedingt für die zeitgenössische Agrarverfassung denn als spezifisches Anliegen der vier Aufstandszentren zu deuten ist.¹⁵ Diese unspezifischen Problemfelder ermöglichen, dass sich die Anhängerschaft über Herrschaftsgrenzen hinweg mit dem Bundschuh identifizieren kann.

1493 formulieren die Bundschuhler in Schlettstadt zunächst drei Beschwerdeartikel, wovon zwei sich gegen Missbräuche im Gerichtswesen wenden: Die zunehmende Einmischung des bischöflichen geistlichen Gerichts und des königlichen Hofgerichts in Rottweil in die lokale Gerichtsbarkeit sind Anlass zu Klage. Die Ausweitung der geistlichen Gerichtsbarkeit auf weltliche Geschäfte führt dazu, dass vor allem Schuldsachen vor dieses Gericht gezogen werden und den Urteilen mit den Mitteln der Kirchenstrafen, insbesondere dem „Bann“, dem Ausschluss aus der christlichen Gemeinschaft, Geltung verschafft wird. Aber auch die Beurteilung durch das Rottweiler Gericht mit seinen hohen Kosten bildet für die Bauern, die im Gegensatz zu den Städten nicht durch städtisches Recht geschützt sind, einen gravierenden Eingriff in ihre Rechtsstellung, nicht zuletzt, weil auch das Hofgericht mit der Strafe der „Acht“, der Landesverweisung, droht. Im dritten Artikel wird die Vertreibung der Juden gefordert, die als Gläubiger mit hohen Zinsforderungen die ländliche Wirtschaft belasten.¹⁶

Die Bundschuhler beabsichtigen zunächst gemäss einer Zeugenaussage, die Klagen über das geistliche Gericht dem bischöflichen Vogt in Epfing vorzulegen.¹⁷ Anlässlich einer ersten grösseren geheimen Versammlung von ungefähr dreissig Verschworenen auf dem Ungersberg wird eine neue, radikalere Forderung laut, nämlich „gewerf, zoll oder ungelt nutzt zu geben.“ Hans Ullmann präzisiert in seinem Geständnis, es sei geplant gewesen, dass fortan jeder nur noch vier Pfennige an Steuern zu zahlen habe. Des Weiteren soll jeder Priester nur noch eine Pfründe zu einer Besoldung um fünfzig oder sechzig Gulden besitzen.¹⁸

Vergleichbar mit den folgenden Verschwörungen wollen die Bundschuhler von 1493, die Eidgenossen um Unterstützung bitten; die Hauptleute sollen sich an Bern und Zürich wenden, und „inen die meinung und ires willens umb zusatz herfaren“. Falls die Schweizer nicht zur Beteiligung bereit seien, wolle man „sust andere“ Kräfte um Hilfe anheben.¹⁹ Ein verhörter Bundschuhler berichtet, dass an der Beratung auf dem Ungersberg einige „die ding

¹⁵ Buszello, Joss Fritz, S. 113.

¹⁶ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 15 u. 23. Da die elsässischen Städte den Juden keinen Einlass gewähren, betrifft dies vor allem die Landbevölkerung. Franz, Bauernkrieg (1977), S. 60.

¹⁷ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 23.

¹⁸ Ebd., S. 15, 23 Die Idee, das priesterliche Einkommens zu beschränken, ist gemäss der Aussage eines anderen Zeugen (Klaus Ziegler) die Meinung eines Einzelnen (Jacob Hanser). Ebd., S. 16. Ein anderer Anführer, Hans Ullmann, sagt allerdings aus, dass man willens gewesen sei, auch diese radikalen Anliegen umzusetzen. Ebd., S. 23.

¹⁹ Ebd., S. 15.

an unsren gnedigen hern etc, die andren an die Eidgnossen zu bringen gerat [slagt]“ hätten.²⁰

Über die zweite Verschwörung von 1502 im Bistum Speyer berichtet der Landsknecht Lux Rapp an die Obrigkeit, die Bundschuhler seien überzeugt, „der ganz buersman sol einen zufall [en], den sie sigen der moss beschwert, das die vierd stund ire[r] arbeit nit ire si.“²¹ Die überlieferten Forderungen und Ziele belegen die Radikalität der Bewegung; Zehnten, Steuern und Zölle sollen gänzlich aufgehoben werden, die Geistlichen werden enteignet, die Adels herrschaft soll abgeschafft sein. Gemäss dem Bericht des Abtes Trithemius fordern die Bauern den freien Zugang zum Wald zur Holzgewinnung und für den Weidegang und sie verlangen das Recht uneingeschränkt zu jagen und zu fischen.²² Georg Brentz berichtet, dass zuerst verschiedene Städte erobert werden sollten (Maulbronn, Bruchsal, Grundbach, Udenheim) und „dann wolten sie pfaffen und edelluten gesetz geben, sich selbs frihen und, wer ine widerwertig were, dieselben zu döt slagen.“ Ein Bauer sei angefragt worden, „ob er auch darin wölt? es wer ein fin spil furhanden, man wurd furbas fri sein, den hern nit geben noch frönen“. Brentz teilt denn auch die Befürchtung einiger Zeitgenossen mit, dass die Bewegung bald nicht mehr zu unterdrücken gewesen wäre, „dan der friheit allemeniglich begert und von pfaffen und adel ungerne beswert seind“.²³ Die Bewegung habe auch in der Eidgenossenschaft ihre Anhänger.²⁴

Die Frage, warum die beiden Berichterstatter Brentz und Rapp von solch radikalen Zielen berichten, kann nicht durch den Blick auf die soziale Lage der Bauern beantwortet werden; Günther Franz nennt einige herrschaftliche Neuerungen (Einführung eines neuen Ungeldes im Jahre 1500 in Bruchsal und einer Waldordnung (1493), die die bäuerlichen Rechte auf die Waldnutzung einschränkt und sogar den Viehbestand zum Schutze des Waldes dezimieren will) und eine Teuerung ab 1500, die zu einer Verschärfung der sozialen Gegensätze haben führen können.²⁵

Zum Bundschuh von 1513 finden sich die Forderungen in den Verhörprotokollen: An erster Stelle steht die radikalste Forderung nach Aberkennung aller Herrschaft ausser der des Kaisers und des Papstes.²⁶ Die weiteren Anliegen entsprechen aber weitgehend denen von 1493. So sollen Beklagte in bürgerlichen Sachen nicht mehr vor das Hofgericht in

²⁰ Ebd., S. 58.

²¹ Ebd., S. 101.

²² Ebd., S. 91.

²³ Ebd., S. 95 und 97.

²⁴ Ebd., S. 100.

²⁵ Franz, Bauernkrieg (1977), S. 62f. Allerdings lassen sich – wie auch Günther Franz feststellt – keine direkten Verbindungen mit diesen Hintergründen aufdecken und die Lage im Bistum Speyer ist zwar „gewiss nicht erfreulicher“ (ebd., S. 62) als im benachbarten Bistum Strassburg, die Radikalität der Forderungen kann trotzdem aufgrund der Quellenaussagen nicht mit der offenbar hohen Verschuldung des bischöflichen Herrn begründet werden. G. Franz geht in seiner Erklärung dieser Radikalisierung davon aus, dass Joss Fritz die „Reformatio Sigismundi“, die Reformschrift, die zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts in mehreren Drucken zugänglich ist, kennt, da die Formulierungen der Bundschuhler diesem Text entsprechen und vor allem die Fahne identisch ist mit derjenigen des geschilderten zukünftigen Friedenskaisers.

²⁶ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 190 (Verhör von Jacob Huser); der Papst wird nur im Protokoll der Aussagen von Kilius Meyger erwähnt. Ebd., S. 194.

Rottweil und das geistliche Gericht geladen werden, sondern nur mehr vor das örtliche Dorfgericht. Die Bundschuhler fordern auch, dass die Zinszahlung für Kredite als Tilgung angerechnet wird, wenn die gezahlten Zinsen die Summe des Kapitals erreicht haben. Priester müssen sich mit angemessenen, das heisst zum Lebensunterhalt dienlichen Pfründen begnügen, das Klostersgut soll unter die Bevölkerung, „das gemein volk“, aufgeteilt werden, den geistlichen Brüdern und Schwestern soll „ir zimliche narung“ gewährleistet sein.²⁷ Freier Fischfang und freie Jagd, die Abschaffung überhöhter Steuern und Zölle, die Beschränkung der Abgaben und Dienste auf ein Minimum sind weitere Forderungen.²⁸

Auch während dieser Verschwörung plant man, Städte (Freiburg, Breisach) oder eine Burg, „gutt behusung“ als Ausgangspunkt der Erhebung zu erobern.²⁹ Die Bundschuhler sehen vor, die Eidgenossen um Hilfe anzurufen, sobald sie gegen dreihundert Verschwörer zählen.³⁰

Die Ziele der letzten Bundschuhverschwörung von 1517 sind gekennzeichnet durch die Reduktion auf die radikalen Forderungen: Gemäss den Aussagen des Gefangenen Klaus Fleckenstein sollen zunächst die beiden Reichsstädte Hagenau und Weissenburg eingenommen und dort Rat und Gericht abgeschafft werden. Alle grundherrlichen Abgaben werden beseitigt, ausser dem Kaiser und der Kirche werde niemandem mehr Gehorsam geleistet und Abgaben entrichtet. Danach will man „allen adel und die ritterschaft allenthalben in diser landsart zu tod schlagen, uszutilken und des lants verjagt haben“. Auch alle diejenigen, die sich den Bundschuhern widersetzen, werden mit dem Tode bedroht.³¹ Ebenso ist 1517 ist geplant, die Eidgenossen „um Rat und Hilfe“ anzufragen.³²

(2) Die etwa hundert Mitglieder³³ des Bundschuhs von 1493 stammen vorwiegend aus den Dörfern nördlich von Schlettstadt, dabei handelt es sich um Reichsdörfer wie Blienschwiler oder dem Bistum Strassburg zugehörige Siedlungen.³⁴ Vorab Bauern und einige Stadtbürger sind beteiligt, so ist der eine Anführer der Schlettstädter Bewegung, Hans Ulmann, ein früherer Ratsherr und Altbürgermeister der Stadt Schlettstadt. Jacob Hanser, der die Artikel des Bundschuhs verfasst, ist Schultheiss des Reichsdorfes Blienschwiler.³⁵ Viele geworbene Mitglieder stehen als Amtmänner in der Verwaltung und im Gericht den Gemeinden vor.

²⁷ Ebd., S. 187.

²⁸ In einzelnen Aussagen wird präzisiert, wie viele Abgaben weiterhin noch geleistet werden, so sagt Kilius Meyger aus, der besonders betont, dass die Hintersassen des lokalen Gerichtsherren, Balthasar von Blumeneck, sich gegen dessen Willkür und Verletzung des alten Herkommens zur Wehr setzten, man wolle inskünftig nicht mehr als einen Tag im Jahr Frondienst leisten. Ebd., S. 193.

²⁹ Ebd., S. 190f. u. 194.

³⁰ Ebd., S. 191, 186. Jacob Huser berichtet dazu, er sei mit Joss Fritz und Meyger auf ihrem Weg zu einem Treffen in Zürich, zu dem sie aufgefordert worden seien, verhaftet worden. Ebd., S. 193.

³¹ Ebd., S. 308. Da dieses Geständnis die einzige Quelle zu den Zielen der Verschwörung darstellt, bleibt unklar, ob mit dem Ausdruck „Kirche“ der Papst oder die Amtskirche als religiöse Institution gemeint ist.

³² Ebd., S. 308.

³³ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 90.

³⁴ Franz, Bauernkrieg (1977), S. 58.

³⁵ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 37f.

Gemäss dem Bekenntnis des Klaus Ziegler ist ausdrücklich „kein Fürst oder Edler der Sache anhängig“.³⁶

1502 ist die Bundschuhbewegung, der bis zu 20'000 Personen angehören sollen, überregional verankert; sie greift über das Gebiet des Bischofs von Speyer auf das rechte Rheinufer über; die Werbung reicht bis zum Schwarzwald, pfälzische und Markgräfler Untertanen sind in dem Bündnis. Bürger der Städte Bruchsal, Untergrombach, Jöhlingen und Speyer beteiligen sich, wobei in Bruchsal die Hälfte der Einwohnerschaft den Eid schwört.³⁷ Gleich wie 1493 fordern die Bundschuhler auch Landsknechte auf, in ihr Bündnis einzutreten.

Ebenso ist für den Bundschuh von 1513 im Breisgau, das, unter österreichischer Landeshoheit stehend, eine starke Zersplitterung der Grund- und Gerichtsherrschaften aufweist, der herrschaftsübergreifende Charakter der Verschwörung kennzeichnend. Bäuerliche Holden verschiedener Adliger finden sich im Bündnis; obwohl einzelne Handwerker in den Listen auftauchen, ist auch dieser Bundschuh eine primär bäuerliche Bewegung. Zwar plant Joss Fritz auch den Einbezug der Freiburger Zünfte, in den Beschwerden erscheinen aber keine spezifisch städtischen Anliegen.³⁸

Auch die Teilnehmer an der letzten Verschwörung von 1517 sind in einem sehr grossen, mehrere Herrschaften übergreifenden Einzugsgebiet zu finden, der verhörte Michel von Dinkelsbühl weiss 270 Namen aufzuzählen.³⁹ Auffallendes Merkmal dieser Verschwörung ist die Teilnahme von Bettlern, Heimatlosen, Marktfahrern und Landsknechten, die aufgrund ihrer Mobilität ganz gezielt für die Werbung eingesetzt werden. Die hauptsächlichen Träger dieses Bundschuhs sind aber bäuerliche, ländliche Kreise und die Bewegung darf nicht als eine „Verschwörung der Landstrasse oder des Fahrenden Volkes“ bezeichnet werden.⁴⁰ Ein Gefangener sagt über die Versammlung in der Nähe von Weissenburg vom 4. Oktober aus, man habe dort beraten, „wie sie den gemeinen armen man in den stetten und uf dem lande an sich bringen“ wollten.⁴¹ Auffällig ist der hohe

³⁶ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 16.

³⁷ Franz, Bauernkrieg (1977), S. 67. G. Franz hält fest, dass diese städtischen Teilnehmer durch das Ungeld wie die Bauern betroffen sind, da sie unmittelbar dem Bischof untertan sind und kein besonderes Stadtrecht in Anspruch nehmen können. Ebd.

³⁸ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 212, 304. Die Stadt Freiburg findet allerdings auch nach sorgfältigen Untersuchungen nur einen möglichen Bundschuhler innerhalb ihrer Mauern. Ebd., 306. Joss Fritz verkehrt aber oft in der Stadt und sucht auch dort nach einem Maler für die Bundschuhfahne. Ebd., S. 305. Auch finden verschiedene Treffen der Bundschuhler in Freiburg statt. Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 205. In den Verzeichnissen erscheinen auch Handwerker, beispielsweise ein Schneider. Ebd., S. 308. Zu 1517 wird ein „Stoffel von Fryburg“ neben Joss Fritz als Anführer genannt. Ebd., S. 269.

³⁹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 456. Die Verschwörung erstreckt sich vom südlichen Schwarzwald über Schlettstadt und Weissenburg bis ins Württembergische (Hohen, Ehingen). Ausserhalb des Umlandes von Strassburg werden auch um Zabern und am badischen Rheinufer (ausser in Bühl selbst) Bundschuhler registriert. Ebd., S. 453ff. Eine präzisierende Untersuchung der Herkunft der Bundschuhler von 1517 liefert Rolf Köhn, Der Bundschuh von 1517 – kein Aufstandsversuch des Gemeinen Mannes auf dem Lande?, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004, S. 122–139, hier: S. 126ff.

⁴⁰ So im Gegensatz zu A. Rosenkranz: Köhn, Bundschuh von 1517, S. 132.

⁴¹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 308.

Anteil an Knechten, also an nicht haushälterischen Schichten, und an Landsknechten, die allerdings auch in den anderen Bewegungen, so 1493 und 1502, eine Rolle spielen.⁴²

(3) Der Verlauf aller vier Verschwörungen ist vergleichbar. Nach ersten Absprachen der Anführer wird die Werbung der Teilnehmer vorangetrieben. Die Ansprache neuer Mitglieder wird jeweils durch eine eidliche Verpflichtung zur Verschwiegenheit eingeleitet.⁴³ 1493 findet am 23. März die Versammlung aller bis dahin geworbenen Teilnehmer auf dem Ungersberg statt. An der Versammlung auf dem abgelegenen Berg werden die Beschwerdepunkte verlesen, die Hauptleute gewählt und die weiteren Anwerbungen organisiert. Dem gewählten Hauptmann Hans Ulmann gegenüber verpflichten sich die ungefähr dreissig Anwesenden erneut zu schweigen.⁴⁴ Die ganze Versammlung beschwört ihre Verbindung und jeder wird aufgefordert, auch die weiteren Teilnehmer in Eidespflicht zu nehmen.⁴⁵ Wenig später – Albert Rosenkranz vermutet den 27. März – scheint bereits die Obrigkeit über die Verschwörung informiert zu sein.⁴⁶ So ist es nicht mehr möglich, die Beschwerden wie ursprünglich vorgesehen dem Schultheissen und Rat in Dambach und dem bischöflichen Vogt in Epfig vorzulegen und die Ergebnisse der Verhandlungen am Palmsonntag, 31. März, in der Versammlung zu diskutieren. Der Aufruf des Dambacher Rates, die Bewegung gewaltsam zu unterdrücken, vereitelt diese Pläne.⁴⁷ Am letzten Treffen in einem Tal bei Blienschwiler versuchen die Anwesenden mit Ritualen, durch einen erneuten Eid und indem sie unter den Spiessen durchschlüpfen, die Bewegung neu zu bekräftigen.⁴⁸ Über das weitere Geschehen ist nichts überliefert; die Anführer entziehen sich den nun folgenden Verhaftungen durch Flucht, Hanser entkommt, Ulmann wird in der Schweiz verhaftet und hingerichtet. Geldstrafen und der Verlust der Schwurfinger sind die hauptsächlichlichen Strafen. 1498 werden die Amtleute und Richter auf kaiserlichen Befehl rehabilitiert.⁴⁹

Auch 1502 werden die Werbungen, vor allem von Untergrombach, Jöhlingen und Bruchsal ausgehend, im Geheimen durchgeführt.⁵⁰ Als gegenseitiges Erkennungszeichen wird das Lösungswort „Was ist Euch für ein Wesen? Antwort: Wir mögen von den pffaffen nit genesen“ formuliert.⁵¹ Lux Rapp sagt gemäss den Strassburger Aufzeichnungen aus, die Antwort laute, „wir können vor pffaffen und den ettellutten nit genesen“. Er fügt auch die Lösung „woluff“ an, die zur Unterscheidung von Freund und Feind dienen solle.⁵² Zu

⁴² Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 69. Auch 1502 will man Landsknechte anwerben. Ebd., S.209.

⁴³ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 14.

⁴⁴ Ebd., S. 24.

⁴⁵ Ebd., S. 15.

⁴⁶ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 81.

⁴⁷ Ebd., S. 85ff.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 104.

⁵⁰ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 207.

⁵¹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 90.

⁵² Ebd., S. 101: „item wan gesprochen wirt: ‚woluff‘ – welcher dan nit uf wil sin, dem sal man sin hals absniden oder –stechen.“ (Erklärung von A. Rosenkranz zu der Abweichung: Ebd., Anm. g).

dieser Verschwörung ist nur eine Versammlung bekannt; an einem Sonntag in der Osterzeit – Albert Rosenkranz vermutet den 3. April – versammeln sich ungefähr vierzig Bundschuhler in Jöhlingen, es wird geplant, vor dem St. Georg Tag (23. April) die Revolte ausbrechen zu lassen und zunächst das Schloss Obergrömbach und die Stadt Bruchsal einzunehmen, um von dort das Bistum zu erobern. Weil aber die Bundschuh-Fahne in Basel noch nicht fertiggestellt ist, verschiebt sich der Termin bis vor Pfingsten (15. Mai).⁵³ Die Aufdeckung der Verschwörung verhindert jedes weitere Vorgehen. Ungefähr hundert Verbündete werden verhaftet, Joss Fritz kann entkommen, zehn Bundschuhler werden hingerichtet.⁵⁴

1513 werben Joss Fritz und seine Verbündeten seit dem Frühjahr um Teilnehmer; die Webetätigkeit findet sehr oft auch auf Kirchweihen, zum Beispiel in Lehen, statt.⁵⁵ Ein auffälliges Element des Bundschuhs von 1513 sind die intensiven Bemühungen um eine Fahne. So wird Jacob Huser von Joss Fritz und seine Verbündeten angesprochen, dass sie „ein fenli kouft hetten, in meinung einen punt zesamen ze machen, mit beger, im anhenig ze sin.“⁵⁶ Mit Geldspenden soll die Fahne finanziert werden,⁵⁷ und Joss Fritz gelingt es nur mit einer List, einen Maler dazu zu bringen, die Fahne herzustellen, da offenbar der Bundschuh als Zeichen der Revolte nun bekannt ist.⁵⁸ Mit dieser Fahne wollen die Bundschuhler nach Biengen auf die Kirchweih ziehen.⁵⁹ Abseits von Lehen, auf der Hartmatte, versammeln sich nachts achtzehn Verschwörer, um das weitere Vorgehen zu planen, sie wählen Joss Fritz zum Hauptmann, andere zu Fähnrichen und Weibeln und der Bund wird beschworen. Das Losungswort lautet nun: „Gott gruss dich, gesell! Was hastu für ein wesen? „Der arm man in der welt mag nit mer genesen.“⁶⁰ Nach dieser einzigen grossen Zusammenkunft folgen wegen der Entdeckung des Vorhabens keine gemeinsamen Aktionen mehr, Albert Rosenkranz vermutet weitere geheime Werbungen.⁶¹ Der entscheidende Auftritt mit der Bundschuhfahne an der Kirchweih in Biengen, acht Tage nach der Versammlung, am 9. Oktober, findet nicht mehr statt, da bereits am 3. Oktober Berichte über erste Festnahmen bekannt sind und am 4. Oktober die Verschwörung dem Markgrafen Philipp von Baden durch einen Mitwisser verraten wird.⁶² Es gelingt Joss Fritz erneut zu entkommen und er scheint offenbar in Einsiedeln die Bundschuhfahne der Mutter Gottes zu weihen.

⁵³ Ebd., S. 101 u. 213.

⁵⁴ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 68.

⁵⁵ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 146 und Bd. 1, S. 294.

⁵⁶ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 190.

⁵⁷ Ebd., S. 197, S. 205.

⁵⁸ „ (...) und als der maler begert, si solten im anzeigen, waz er (...) in solch fenlin malen must, habent si gesagt: ein puntschuch, darauf er dan geantwort, das er nit aller welt gut nemen wolt, inen sollich fenlin zu machen.“ Ebd., Bd. 2, S. 184. Fritz erreicht sein Ziel in Heibronn, wo er vorgibt, für eine Wallfahrt nach Aachen eine Fahne mit einem Bundschuh machen lassen zu wollen, da sein Vater Schuhmacher in Stein am Rhein sei. Ebd. Der Maler, den Fritz in Freiburg anfragt, meldet das Vorkommen sofort dem Rat, der die Städte und benachbarten Adeligen unterrichtet; in den Annalen von Sebastian Brant findet sich denn auch der Eintrag „Bundschuhler-Warnung“. Franz, Bauernkrieg (1933), S. 122, Anm. 4.

⁵⁹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 187.

⁶⁰ Ebd., S. 161, ebenso S. 167, 177, 196, 205, 225.

⁶¹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 319f.

⁶² Ebd., S. 326f.

Wiederum werden Bundschuhler hingerichtet, dieses Mal werden auch in Basel und Schaffhausen einige geflohene Anführer abgeurteilt.

Die Verschwörung von 1517 beginnt im Frühjahr; eine erste Zusammenkunft findet am 22. April statt.⁶³ Alle weiteren Versammlungen bleiben Projekte.⁶⁴ Über allfällige Formen gegenseitiger Verpflichtung wird nichts überliefert. Auch der Plan, durch verschiedene Brandstiftungen die allgemeine Unruhe zu steigern, wird nicht umgesetzt. Alle Bundschuhler, die sich bei Zabern treffen sollten, tragen auf ihrem rechten Ärmel das Erkennungszeichen, drei „schnitt über zwerch“, und haben auf dem Brusttuch ein „H“ aufgenäht. Das Losungswort lautet „sanct Jorg“ (St. Georg)⁶⁵, und zur gegenseitigen Erkennung „ist die losung,(...) den dumen in der rechten hant beschlossen und zugethon halten,und (...) dabi zu sagen: das ist gut.“⁶⁶

Durch das freiwillige Geständnis eines Bauern, der im Auftrag der Bundschuhler hätte Feuer legen sollen, wird die Verschwörung aufgedeckt, und am 7. September berichtet der Markgraf von Baden über drei Verhaftungen.⁶⁷ Alle wichtigen Herrschaften der Region, die Vorderösterreichische Regierung, die Schwarzwälder Vogteien, die Städte Strassburg, Freiburg und Breisach werden informiert, an verschiedenen Orten erfolgen weitere Verhaftungen; über die allfälligen Verurteilungen wird nichts bekannt; die Hauptschuldigen werden nicht ergriffen, Joss Fritz kann erneut fliehen.⁶⁸

2.2 Der Arme Konrad in Württemberg 1514

„es laut wol, dasz ein armer mann Kunrad heiszt“

Dieses zeitgenössische Sprichwort, das Jacob Grimm als „übermütiges wort des adels“ bezeichnet, weist darauf hin, dass der Name Konrad als „Standesname“ für den niederen Stand, für den Bauern, und, wie Grimm festhält, generell für den Untertanen verwendet wird.⁶⁹ „Arm“ heisst hier nicht „mittellos“. Das Adjektiv bezieht sich auf den politischen Status und bezeichnet die Nichtprivilegierten, diejenigen, die nicht der politischen Führungsschicht angehören. So können sich auch begüterte Untertanen (Bauern und Stadtbürger, Gewerbetreibende etc.) mit diesem Namen identifizieren. Als „Armer Konrad“ wird die Unruhe bezeichnet, die im Sommer 1514 das Herzogtum Württemberg bewegt. Dieser Begriff geht auf die Aufständischen selbst zurück; am 10. Juni 1514 berichtet der Amtmann von Neuenstadt über die „buren, die man nent des armen Conraten geselschaft“, und er schildert, wie in seinem Amt die Bauern „den armen Conrat auch geset haben“,

⁶³ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 308.

⁶⁴ Ebd., S. 283f.

⁶⁵ Ebd., S. 284.

⁶⁶ Ebd., S. 309.

⁶⁷ Ebd., S. 290 u. 303. Brände sollen auch von Bettlern und Landstreichern gelegt werden. Ebd., S. 303 u. 291.

⁶⁸ Ebd., S. 304.

⁶⁹ DWB V (1873), Sp. 2750.

indem sie beispielsweise in einem Dorf bei Leonberg Schultheissen und Burgermeister gefragt haben, „ob sie uf des armen Conraten seiten wollen sein, (...)“.⁷⁰

Das erste Zitat verweist darauf, dass die ganze Bewegung, das heisst, alle Männer, die am Aufstand teilnehmen, den Armen Konrad bilden. Sie treten „mit aidspflichten in armen Conrad“⁷¹, sie schwören „in den Armen Kunz“.⁷² Als die Bewegung sich konstituiert hat und auch eine eigentliche Kanzlei für den Schriftverkehr eingerichtet wird, wird von Briefen des Armen Konrad gesprochen.⁷³

Im Mai 1514 versammeln sich Personen unterschiedlicher sozialer Herkunft zum Armen Konrad; es sind vor allem die Bewohner der Amtsstädte und -dörfer Württembergs, die „Gemeinden“, die sich mit einem Eid der Bewegung verpflichten, unter ihnen sind aber auch Vertreter der „Ehrbarkeit“, die Mitglieder des Rates und Gerichtes der Amtsstädte, und vereinzelt Geistliche zu finden.⁷⁴ So drückt der Begriff „Armer Konrad“ diese ständeübergreifende, sozial durchmischte Zusammensetzung der Bewegung aus, es handelt sich um eine Bewegung des gemeinen Mannes.⁷⁵

Die Unruhen werden durch eine neue Verbrauchssteuer ausgelöst.⁷⁶ Durch diese zusätzliche Einnahmequelle versucht der Herzog, die desolante Finanzsituation des Herzogtums, die vor allem durch eine verschwenderische Hofhaltung verursacht worden ist, etwas zu verbessern.⁷⁷ Der sofortige Verzicht Herzogs Ulrich auf die neue Steuer kann aber die Bewegung nicht mehr bremsen, denn der Unmut in der Bevölkerung hat weitergehende Ursachen: Die Klagen verweisen darauf, dass der Landesherr in wirtschaftlichen Bereichen

⁷⁰ Württembergische Landtagsakten, S. 134, Anm. 1.

⁷¹ Ebd., S. 273.

⁷² Heinrich Oehler, Der Aufstand des Armen Konrad im Jahr 1514, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte 38 N.F. (1932), S. 401–468, hier S. 415 u. 273.

⁷³ Die in der Literatur geäusserte Vermutung, die Namensgebung könnte auf eine reale Person, einen Konrad aus Beutelsbach zurückzuführen sein, lässt sich nicht durch entsprechende Belege erhärten. Oehler, Aufstand, S. 411.

⁷⁴ Andreas Schmauder, Württemberg im Aufstand. Der Arme Konrad 1514. Ein Beitrag zum bäuerlichen und städtischen Widerstand im Alten Reich und zum Territorialisierungsprozess im Herzogtum Württemberg an der Wende zur Frühen Neuzeit (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 21), Leinfelden-Echterdingen 1998, S. 100ff.

⁷⁵ Erste Darstellungen zum Armen Konrad lieferten Ludwig Friedrich Heyd, Ulrich, Herzog zu Württemberg. Ein Beitrag zur Geschichte Württembergs und des deutschen Reiches im Zeitalter der Reformation, Bd. 1, Tübingen 1841 und Heinrich Oehler, der sich auf das Amt Schorndorf konzentrierte. Oehler, Aufstand. 1957 wurde der Arme Konrad im Zusammenhang mit dem Tübinger Vertrag von Walter Grube bearbeitet. Walter Grube, Der Stuttgarter Landtag 1457 -1957, Bd.1, Stuttgart 1957, S. 78-86: Der Tübinger Vertrag und seine Vorgeschichte 1503–1514. 1986 wurden am Schorndorfer Symposium in Einzelbeiträgen und -untersuchungen regionale Schwerpunkte gesetzt und Vergleiche mit den Bundschuhverschwörungen gezogen. Uwe Jens Wandel (Hg.), Der Arme Konrad. Die Vorträge und Referate des Schorndorfer Symposiums 1986, Schorndorf 1991. Die Forderung nach einer Gesamtdarstellung löste Andreas Schmauder ein, der das Ereignis unter Einbezug der Fragestellungen der jüngsten Forschung zur Revolte umfassend bearbeitet hat. Schmauder, Württemberg.

⁷⁶ Schmauder, Württemberg, S. 51.

⁷⁷ Walter Grube, Der Arme Konrad 1514, in: Heimatbuch für Schorndorf und Umgebung 5 (1964), S. 33-49, hier: S. 35ff. Der Versuch des Fürsten, mit Steuern Mehreinnahmen zu erzielen, stösst seit 1508 zunehmend auf den Widerstand der Landschaft; insbesondere wehrt sich die wohlhabende Ehrbarkeit mit Erfolg gegen eine Vermögenssteuer über zwölf Jahre. Nach dem Scheitern dieses Projekts führt Ulrich die obige Verbrauchssteuer ein. Ebd.

der Gemeinden und in der kommunalen Administration zunehmend seinen Einfluss geltend macht.⁷⁸ So beinhalten die Beschwerden Klagen über Einschränkung der Wald- und Weidenutzung, über Schädigung der bäuerlichen Wirtschaften durch die intensive herrschaftliche Wildpflege bei gleichzeitiger Verschärfung der Gerichtsbarkeit im Forstbereich. Über die herrschaftlichen Vögte erfolgt eine Intensivierung der herzoglichen Herrschaft in den Gemeinden, indem gemeindliche Ämter ohne Absprache mit den Gemeinden besetzt und Bereiche der Selbstverwaltung (Rechtspflege, Rechnungswesen etc.) von den herrschaftlichen Beamten übernommen werden. Die Klagen lauten auf Amtsmissbrauch und Verletzung der alten Rechte der Gemeinden.⁷⁹

Im Laufe der Unruhen erheben die Bauern die Forderung nach politischer Mitbestimmung, die mit dem institutionellen Aufbau des Herzogtums in Zusammenhang steht: Das Herrschaftsgebiet Württemberg ist zur Zeit des Armen Konrads in 43 Ämter gegliedert, die sich aus der Amtsstadt und den umliegenden Dörfern zusammensetzen.⁸⁰ An der Spitze der Amtsstädte steht die Ehrbarkeit, die sich durch Privilegierungen, wie Steuerfreiheit oder -erleichterung und Befreiung von Dienstbarkeit, auszeichnet. Die politische Entwicklung vor dem Armen Konrad zeigt eine verschärfte Konfliktsituation zwischen den Ehrbarkeiten und den Gemeindeverbänden der Amtsstädte, da sich die Führungsschicht zunehmend gegen die Einflussnahme der Gemeinde in Rat und Gericht wehrt und ihre Machtposition gegenüber der Gemeinde absichert.⁸¹ Die Ehrbarkeit dominiert aus der Sicht der Gemeinden auch auf dem württembergischen Landtag, da die ländlichen Gemeinden keinen Anspruch auf Einsitz in diesem Gremium haben.⁸² Im Verlauf des Armen Konrads zeigt sich auch ein Gegensatz zwischen den Ehrbarkeiten der beiden grossen Städte Tübingen und Stuttgart und den führenden Schichten der kleineren Amtsstädte. Die stärkere Verbundenheit mit dem umliegenden Land und die Furcht vor dem politischen Übergewicht der zwei Städte⁸³ sind der Grund, warum sich die Vertreter der kleinen Amtsstädte im Laufe der Unruhe für eine direkte Vertretung der Dörfer auf dem Landtag einsetzen.⁸⁴ Diese Forderung nach einem „Bauernlandtag“, nach der Landstandschaft der Ämter, ist der „revolutionäre Versuch“⁸⁵ direkte politische Mitsprache im Herzogtum durch die Revolte zu erzwingen.

⁷⁸ Grube, *Der Arme Konrad*, S. 38.

⁷⁹ Die Beschwerden im Überblick bei Schmauder, *Württemberg*, S. 147–174.

⁸⁰ Ebd., S. 23.

⁸¹ Ebd., S. 46f. Kritik am Rat, am Gericht oder Widerstand gegen deren Bestimmungen werden beispielsweise unter strenge Strafe gestellt. Diese sozialen Spannungen sind auch in den dörflichen Gemeinden Anlass zu Klagen. Ebd., S. 176.

⁸² Ebd., S. 31.

⁸³ Ebd., S. 49. Horst Buszello, *Bundschuh und Armer Konrad. Die württembergische Erhebung von 1514 im Rahmen der bäuerlichen Widerstandsaktionen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, in: U. J. Wandel (Hg.), *Der Arme Konrad. Die Vorträge und Referate des Schorndorfer Symposions 1986*, Schorndorf 1991, S. 26–47, hier: S. 36f.

⁸⁴ Schmauder, *Württemberg*, S. 194–198. Grube, *Der Arme Konrad*, S. 39f.

⁸⁵ Walter Grube, *Dorfgemeinde und Amtsversammlung in AltWürttemberg*, in: *ZWLG* 13 (1954), S. 194–219, hier: S. 197.

Der Verlauf der Erhebung gliedert sich in sechs Phasen.

(1) Der offene Konflikt entzündet sich an der oben erwähnten Einführung der Konsumsteuer, einer Fleischsteuer, die am Ende der Fastenzeit von der Bevölkerung als besondere Beeinträchtigung der Konsumgewohnheiten empfunden wird.⁸⁶ In Beutelsbach im Amt Schorndorf drückt ein Einwohner des Ortes, Gaispeter, am 2. Mai seinen Widerstand gegen die Neuerung aus, indem er die verringerten Gewichte, mit denen die Abgabe von den Konsumenten eingezogen wird, ins Wasser wirft. Trotz der Ermahnung des Beutelsbacher Gerichtes wiederholt er diese Tat als provozierenden Akt und löst so in den Nachbargemeinden gleiche Protestaktionen aus, die in einem Protestzug gegen die Amtsstadt Schorndorf gipfeln.⁸⁷ Im ganzen Land werden weitergehende Forderungen laut; das alte Recht soll wiederhergestellt, die Beeinträchtigung der Forstnutzung rückgängig gemacht und der Wildbestand reduziert werden. In diesen ersten Tagen der Erhebung (Ende Mai, Anfang Juni) werden aber auch Ziele formuliert, die über die Wiederherstellung alten Rechts hinausgehen und den revolutionären Umsturz anzielen, so dass die Zeitgenossen von einem neuen Bundschuh sprechen.⁸⁸ Man wolle zukünftig der Obrigkeit nicht mehr gehorsam sein, der gemeine Mann werde selber Herr sein, der Wald stehe allen zur Nutzung zu und die Jagd und der Fischfang seien jedem erlaubt.⁸⁹ Ein Teilnehmer fordert von der Ehrbarkeit mit ihm sein Gut zu teilen, andere verlangen, dass alle Reichen dem gemeinen Mann einen Teil ihres Besitzes geben.⁹⁰ In zwei Ämtern werden Bundschuhe als Abzeichen verwendet: in Dornhan und auf der Uracher Alp erheben die Anfänger der Unruhe einen Bundschuh auf einem Spiess.⁹¹

Angesichts der Zunahme der Unruhen, die sich über das Amt Schorndorf und dessen Gemeinden ausbreiten und die Amtsstädte Blaubeuren, Markgröningen und Weinsberg erfassen, zieht Herzog Ulrich die Steuer zurück und verspricht Straffreiheit.⁹²

(2) Trotz der Ergebnisserklärungen verschiedener Städte und Dörfer bleibt im Amt Schorndorf der Widerstand wach und hier geben die in geheimen Versammlungen Verbündeten ihrer Bewegung den Namen „Armer Konrad“.⁹³ Als nächstes Ziel sollen weitere Teilnehmer geworben werden, damit am 28. Mai an der Kirchweih in Untertürkheim (Amt Cannstatt) der Arme Konrad als landesweite Bewegung zusammentreffen könne.⁹⁴ Am 26. Mai verbietet der Herzog den Besuch der Kirchweih und kündigt für den 26. Juni einen Landtag in Stuttgart an, auf dem im Gegensatz zu der seit

⁸⁶ Heyd, Ulrich, S. 241f.

⁸⁷ Schmauder, Württemberg, S. 51f.

⁸⁸ So zum Beispiel der herrschaftliche Beamte, der Keller von Brackenheim, der feststellt, der Bundschuh sei in Brackenheim aktiv. Ebd., S. 110.

⁸⁹ Schmauder, Württemberg, S. 86, 88, 89. In einzelnen Aussagen wird auch der Herzog angegriffen und seine Entmachtung gefordert. In den von den herzoglichen Beamten aufgenommenen Protokollen der offiziellen Gemeindeversammlungen mit dem Armen Konrad wird allerdings die Treue zum Herrn bekräftigt. Ebd., S. 87.

⁹⁰ Ebd., S. 90.

⁹¹ Ebd., S. 109.

⁹² Ebd., S. 57.

⁹³ Ebd., S. 59f.

⁹⁴ Ebd.

1489/99 üblichen Praxis auch die kleinen Amtsstädte erscheinen sollen, damit auch die Beschwerden der ländlichen Gemeinden vorgebracht werden können.⁹⁵

(3) Diese Ankündigung führt zu einer Neuorientierung des Armen Konrads, die durch die Frage nach der Vertretung der Gemeinden auf diesem Landtag geprägt ist. In dieser Situation tritt der Konflikt zwischen der dörflichen und amtstädtischen Ehrbarkeit und den Gemeinden offen zutage, denn die Gemeinden treten nun zu widerrechtlichen Versammlungen unter Umgehung der Ehrbarkeit zusammen, beanspruchen eigenmächtig die Instrumente der Mobilisierung (Sturmglöcken), rüsten sich mit Waffen aus den herrschaftlichen Arsenalen und nehmen die Schlüssel zu den Stadttoren an sich. Diese militärischen Massnahmen werden aufgrund der Befürchtung getroffen, der Herzog wolle gewaltsam gegen den Armen Konrad vorgehen.⁹⁶ Allerdings bemächtigen sich verschiedene Gemeinden (etwa Schorndorf) der Städte, auch als der Angriff des Herzogs ausbleibt; die Abwehr eines Angriffs ist so auch als Vorwand zu beurteilen um die Macht in den Städten zu erobern.⁹⁷

In den Versammlungen fordert der Arme Konrad eine direkt, dauerhafte Mitbestimmung der Gemeinde im Dorf, in der Amtsstadt und auf der Ebene des Landes. In verschiedenen Orten wird die Absetzung der Schultheissen und Räte verlangt (etwa Neuenstadt) und in Schorndorf werden die Einwohner aufgerufen, sich öffentlich vor den Augen der Ehrbarkeit zum Armen Konrad zu bekennen.⁹⁸ Immer wieder wird die Kritik geäußert, dass die Ehrbarkeit nicht die Interessen der Gemeinde, des gemeinen Mannes vertrete, wobei allerdings die Vorstände der Dörfer und kleineren Amtsstädte nicht von dieser Kritik betroffen sind. Eine nicht weniger wichtige Zielscheibe des Protestes sind die herrschaftlichen Amtsträger und die herzogliche Regierung selbst, denen vorgeworfen wird, dass sie mit ihren Massnahmen das alte Recht verletzen.⁹⁹

(4) Die Ehrbarkeiten der Städte Tübingen und Stuttgart versuchen auf den Gang der Ereignisse in ihrem Sinn Einfluss zu nehmen. Da insbesondere Stuttgart eine direkte Landtagsbeteiligung des Armen Konrads, der Gemeinden, ablehnt,¹⁰⁰ schlagen die Vertreter der Stadt den Ämtern vor, die Beschwerden schriftlich dem in der alten Besetzung zusammenkommenden Landtag einzureichen. Auf dieses Angebot geht der Arme Konrad ein und betont gleichzeitig, dass seine bewaffnete Präsenz am Tagungsort der Kontrolle und Durchsetzung seiner Anliegen dienen werde.¹⁰¹

Das Sammeln der Beschwerden führt in den Städten und Dörfern zu einem erneuten Ringen zwischen Ehrbarkeit und Gemeinde um die Interessenvertretung und Artikulationsrechte. Die Ergebnisse zeigen, dass es gelingt die Anliegen der Gemeinde durchzusetzen, dass neben Rat und Gericht nun die Gemeinde als politische Instanz des

⁹⁵ Ebd., S. 64f.

⁹⁶ Ebd., S. 71f.

⁹⁷ Ebd., S. 76.

⁹⁸ Ebd., S. 78.

⁹⁹ Ebd., S. 80.

¹⁰⁰ Ebd., S. 119.

¹⁰¹ Ebd., S. 129.

gemeinen Mannes ihre Anliegen gegenüber dem Landtag formuliert.¹⁰² Logischerweise fordern nun die Verbündeten des Armen Konrads, dass neben den üblicherweise aufgeborenen Abgeordneten aus den Städten, nämlich dem Vogt und je einem Vertreter des Gerichtes und der „Gemeinde“, auch aus den Dörfern zwei Vertreter den Landtag besuchen sollen. Diesem Anliegen wird auf dem Stuttgarter Städtetag vom 16. Juni halbwegs entsprochen, indem die Abgeordneten bewilligt werden, ihnen aber erst acht Tage nach Beginn des Landtages der Zutritt zu den Verhandlungen erlaubt sein soll. Diese Bedingungen werden vom Armen Konrad und den Gemeinden akzeptiert.¹⁰³ Während den Verhandlungen in Stuttgart ergeben sich erneute Unruhen.

(5) Auf zwei weiteren Städterversammlungen (Marbach und Stuttgart) gelingt es den führenden Kreisen der Kommunen den Herzog zu überzeugen, die eigentlichen Landtagsverhandlungen in Tübingen durchzuführen und mit den Landgemeinden erst anschliessend in Stuttgart zu tagen. So ergibt sich auf dem Tübinger Landtag ein Ausgleich zwischen dem Herzog und den Ständen, denen der Landesherr im Gegenzug zur finanziellen Unterstützung eine weitreichende politische Mitsprache zubilligt. Diese Übereinkunft wird im sogenannten Tübinger Vertrag vom 8. Juli 1514 festgehalten.¹⁰⁴ In Artikel IV wird eine ausführliche „Empörerordnung“ festgelegt, die Widerstand gegenüber der Herrschaft als Landfriedensbruch qualifiziert und mit der Todesstrafe belegt. Indem auch heimliche Zusammenkünfte als strafbar eingestuft werden, hat die Bestimmung präventiven Charakter. Die Begründung, der Arme Konrad sei als ein Bundschuh zu beurteilen, liefert die Grundlage für diese „Kriminalisierung des Widerstandes“.¹⁰⁵

Die bis Anfang Juli in Stuttgart zusammengetretenen Vertreter der Ämter müssen derweil mit einer herzoglichen Delegation als Verhandlungspartner Vorlieb nehmen und sie lehnen denn auch diese Verhandlungen ab. In einer schriftlichen Erklärung dieser später als „Bauernlandtag“ bezeichneten Versammlung beharren sie auf der Anwesenheit des Landesherrn als Gesprächspartner.¹⁰⁶

(6) Diese neue Situation führt zu erneutem heftigen Widerstand, der sich in der Verweigerung der Annahme des Tübinger Vertrags durch die Huldigung manifestiert; die Verhandlungen mit dem Herzog finden angesichts der erneuten Eskalation nicht mehr statt. In den Ämtern, die die Huldigung verweigern (Backnang, Leonberg, Schorndorf, Urach, Weinsberg und Winnenden), wird ein militärisch organisierter Widerstand mobilisiert, die

¹⁰² Ebd., S. 139.

¹⁰³ Ebd., S. 186f.

¹⁰⁴ Ebd., S. 290. Die Bestimmungen des Vertrages: Ebd., S. 212ff. Der Vertrag legt die Regelung der von den Ständen kontrollierten Schuldentilgung fest. Im Gegenzug erhält der Landtag wesentliche Mitspracherechte bei der Steuererhebung und im Militärwesen. Dem gemeinen Mann wird ein ordentliches Gerichtsverfahren zugesichert. „Langfristig am bedeutsamsten ist die Bestimmung, dank derer dem Schiedsspruch schliesslich Vertragscharakter zuwuchs, dass keinem künftigen Herzog gehuldigt zu werden brauche, der nicht die genannten Freiheiten der Landschaft bestätigt hat.“ Dieter Mertens, *Württemberg*, in: *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte*, Bd. 2: Die Territorien im Alten Reich, Stuttgart 1995, S. 1–163, hier: S. 71f.

¹⁰⁵ Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987, S. 209f.

¹⁰⁶ Schmauder, *Württemberg*, S. 215.

Aufgebotenen beziehen an strategisch zentralen Punkten (auf dem Engelberg bei Leonberg und auf dem Kappelberg bei Schorndorf) Stellung.¹⁰⁷

Nach dem Ausgleich mit dem Armen Konrad auf dem Engelberg, der durch die Zusicherung des Herzogs, die Beschwerden zu prüfen und Straffreiheit bei einem sofortigen Rückzug zu garantieren, zustandekommt,¹⁰⁸ gelingt es den tausend Mann auf dem Kappelberg nicht den Widerstand aufrechtzuerhalten; angesichts der militärischen Überlegenheit der herzoglichen Truppen und der erneut akzentuierten Forderung nach Huldigung auf den Tübinger Vertrag löst sich der Arme Konrad nach dem 31. Juli vollständig auf und der Herzog und die Ehrbarkeit leiten aufgrund der Empörerordnung des Tübinger Vertrages eine harte Strafverfolgung ein.¹⁰⁹

Die Niederlage des Armen Konrad führt so dazu, dass die politischen Ziele, Mitbestimmung im Bereich der Gemeinde und Mitsprache auf dem Landtag, also die Landstandschafft, nicht erreicht und die Forderungen nach Wiederherstellung des alten Rechtes im Bereich der bäuerlichen Wirtschaft nicht erfüllt werden. Längerfristig bewirkt aber die Erhebung eine Garantie gewisser Rechte des gemeinen Mannes; so fixieren die entsprechenden Bestimmungen im Tübinger Vertrag das rechtliche Vorgehen und legen das jedem zustehende ordentliche Gerichtsverfahren fest. Schliesslich werden nach Anhörung der Beschwerden Regelungen zur Vermeidung von Wildschäden eingeführt und herzogliche Beamte werden wegen Amtsmissbrauch abgesetzt; die bestehenden Rechte der ländlichen Gemeinden werden schriftlich festgehalten.¹¹⁰

2.3 Der deutsche Bauernkrieg 1525

Die wissenschaftliche Erforschung des deutschen Bauernkrieges bedeutet auch eine Auseinandersetzung mit dem Begriff, den die zeitgenössischen Berichterstatter geprägt haben.¹¹¹ Denn die strittige Frage, ob die Ereignisse, die während der Jahre 1524, 1525 und 1526 vom Elsass bis nach Niederösterreich und von Tirol bis nach Thüringen beobachtet werden, als Einheit zu betrachten sind, hat zu mannigfachen weiteren Fragestellungen geführt, die den gemeinsamen Nenner aufzuspüren suchen.¹¹² So sind alle Untersuchungen

¹⁰⁷ Ebd., S. 238.

¹⁰⁸ Ebd., S. 239f.

¹⁰⁹ Ebd., S. 239f.

¹¹⁰ Ebd., S. 292f.

¹¹¹ Berichterstatter sind vor allem obrigkeitliche Instanzen und die Chronisten. Horst Buszello, Deutungsmuster des Bauernkriegs in historischer Perspektive, in: Ders. u.a. (Hgg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn u.a. 1991², S. 11–23, hier: S. 12. Zur äusserst umfangreichen Forschung: Peter Bierbrauer, Kommentierte Auswahlbibliographie, in: Ebd., S. 353–395.

¹¹² In seiner Einführung zu den Methodenfragen des Bauernkrieges konstatierte Peter Bierbrauer, dass die Forschungsstrategien dahin gehen, insbesondere über die Fragen nach den Ursachen, den Trägerschichten und Zielsetzungen das „Profil“ des Bauernkrieges zu eruieren. Dazu auch Peter Bierbrauer, Methodenfragen der gegenwärtigen Bauernkriegsforschung, in: H. Buszello u.a. (Hgg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn u.a. 1991², S. 34–37. In seiner enzyklopädischen Überblicksdarstellung stellte Peter Blickle 1988 aber fest, dass weiterhin insbesondere die Verknüpfung der regional unterschiedlich wirksamen Ursachen und die damit eng verbundene Frage, ob die Ziele der Bauern im

zum Bauernkrieg immer von zwei sich ergänzenden und bedingenden Strängen geprägt; einerseits liegt das Schwergewicht auf einer weiteren Verdichtung der Regionalstudien, deren Ergebnisse andererseits der Deutung des komplexen Gesamtphänomens „Bauernkrieg“ dienen und die ihrerseits wieder Prüfstein für Gesamtinterpretationen und begriffliche Festlegungen sind.

Die überblicksmässige chronologische Betrachtung der Ereignisse zeigt ein vielfältiges Bild von Erhebungen und Unruhen auf dem Land, aber auch in Städten, die, verteilt auf sechs Regionen,¹¹³ in fünf verschiedenen zeitlichen Phasen¹¹⁴ als Elemente des Bauernkrieges registriert werden.

Entsprechend den regionalen Verschiedenheiten wird eine Vielzahl und Komplexität der Ursachen des Bauernkrieges deutlich; die Forschung spricht von einem „Faktorenbündel oder von mehreren Konfliktfeldern, die von Region zu Region, ja von Ort zu Ort verschieden sein konnten.“¹¹⁵ Einen zentralen Zugang zu diesen Konfliktfeldern zeigten Günther Franz und Peter Blickle auf, indem sie die zahlreichen bäuerlichen Beschwerdeschriften untersuchten. In diesen Texten spiegeln sich die zwei entscheidenden Elemente, die zu den Erhebungen geführt haben; einerseits verweisen die Gravamina auf die „objektiven Gegebenheiten“, auf die wirtschaftliche, politische, soziale und rechtliche Lage der Bauern, andererseits zeigen sie aber auch die „subjektive Einschätzung“ ihrer Situation, die nicht immer mit den momentanen, realen Lebensbedingungen übereinstimmen muss.¹¹⁶

Der Ausbruch des Bauernkrieges als Gesamtphänomen ist mit den „objektiven Gegebenheiten“ langfristiger wirtschaftlicher und politischer Veränderungen zu begründen, die hier allerdings nur skizzenhaft dargestellt werden können:¹¹⁷

Die demographische Entwicklung, das heisst das starke Bevölkerungswachstum, das den wirtschaftlichen Aufschwung im Spätmittelalter seit ungefähr 1470 begleitet,¹¹⁸ führt zu einer Verknappung der Ressourcen in den Dörfern und entsprechenden

Bauernkrieg auf „ein im Kern gemeinsames Programm“ verdichtet werden können, zu den strittigen Fragen der „Bauernkriegsforschung“ gehören. Blickle, Unruhen, S. 77.

Für diesen hier nur grob skizzierten Überblick sollen folgende Gesamtdarstellungen als Grundlage dienen: Franz, Bauernkrieg; Blickle, Revolution von 1525; Horst Buszello / Peter Blickle u.a. (Hgg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn u.a. 1991; Blickle, Unruhen.

¹¹³ Die Forschung gruppiert die regionalen Untersuchungen in die Gebiete Oberrheinlande, Oberschwaben und Württemberg, Franken, Thüringen, Mittelrhein und Alpenländer. Buszello u.a. (Hgg.), Bauernkrieg, S. 61–214.

¹¹⁴ Die Überblicksdarstellungen unterscheiden folgende Etappen: 1. Aufstände seit 1524, 2. Aufstände seit Januar 1525, 3. Aufstände seit 15. März 1525, 4. Aufstände seit 16. April 1525, 5. Aufstände nach dem 30. April 1525. Siehe Karte in: Ebd., Anhang, 396f.

¹¹⁵ Rudolf Endres, Ursachen, in: Ebd., S. 217–253, hier: S. 217. Auch die Frage nach den Ursachen des Bauernkrieges ist von der Polarität Gesamtphänomen und Regionalentwicklung geprägt; so ist weiterhin ungeklärt, wie die verschiedenen Ursachenkomplexe, die nicht für alle Regionen gleichbedeutend sind, zu verbinden sind. Siehe dazu Blickle, Unruhen, S. 77.

¹¹⁶ Bierbrauer, Methodenfragen.

¹¹⁷ Eine vertiefte Darstellung liefert Endres, Ursachen.

¹¹⁸ Dieses Wachstum wird vor allem im Süden und Südwesten des Reiches, in der Schweiz und in Oberschwaben festgestellt. Endres, Ursachen, S. 220, Blickle, Revolution von 1525, S. 122–125.

innergemeindlichen Spannungen, beispielsweise über die Frage der Allmendteilung, die wegen der grösseren Zahl von landlosen Kleinbauern nötig wird. Spezialisierung, Intensivierung der landwirtschaftlichen Produktion und die gewerbliche Protoindustrialisierung, die in einigen Gebieten neue Einkommensquelle ist, führen zu grösserer Markt- und auch Witterungsabhängigkeit, und das bedeutet auch stärkere Anfälligkeit für kurzfristig eintretende Krisenphänomene (Preisschwankungen, Missernten etc.).¹¹⁹

In dieser angespannten wirtschaftlichen und sozialen Lage führt ein im ganzen südwestdeutschen Raum zu beobachtender Prozess der Herrschaftsintensivierung zu Konflikten zwischen den Untertanen und den Herrschaftsinhabern; insbesondere ist es hier die seit der spätmittelalterlichen Agrardepression intensivierte Leibeigenschaft, die die Landflucht unterbinden soll, um Einkommensverluste seitens der Leibherren zu verhindern, die vorrangig in den Beschwerden genannt wird.¹²⁰

Die verstärkten leibherrschaftlichen Bindungen (Aufhebung der Freizügigkeit, Verbot der Verbürgerung, der freien Wahl des Schirm- und Schutzherrn, Verbot der ungenossamen Ehe, verschärfte Abgaben und strenge Sanktionen bei Übertretung der Verbote)¹²¹ stellen so ein Mittel dar, mit dem die Feudalherren einen wirtschaftlichen Einbruch überwinden wollen. Parallel dazu schmälern die ausschliessliche Nutzung und verstärkte Beanspruchung der Allmenden (Wald und Weiden) und der Gewässer für die herrschaftlichen Eigenwirtschaft oder die Jagd und Fischerei den wirtschaftlichen Spielraum der Bauern.¹²²

Im schwäbischen, oberrheinischen und fränkischen Gebiet klagen die Bauern auch über eine zu starke wirtschaftliche Belastung durch grundherrliche Abgaben.¹²³

Der zweite, politische Ursachenbereich ist der Prozess, den die Forschung stichwortartig als „Territorialisierung der Herrschaft“ bezeichnet.¹²⁴ Das Ziel der Herrschaftsinhaber, ihr Machtgebiet in ein geschlossenes Territorium umzugestalten, das heisst, die Grenzen zu arrondieren und gegen aussen zu festigen, beinhaltet ebenfalls eine Intensivierung der Administration im Inneren und eine Vereinheitlichung des Rechtsstatus der Herrschaftsangehörigen; ein einheitlicher Untertanenverband wird angestrebt. Dieser Strategie dient auch die oben erwähnte Aktivierung der leibherrlichen Rechte.¹²⁵ Der

¹¹⁹ Dies gilt beispielsweise für den Weinbau. Endres, Ursachen, S. 223f.

¹²⁰ Eine vertiefte Darstellung insbesondere zu Oberschwaben von Blickle, Revolution von 1525, S. 40–50.

¹²¹ Ausführlicher Endres, Ursachen, S. 234–239.

¹²² So stellt beispielsweise in Franken und Thüringen die starke Vergrösserung der herrschaftlichen Schäferereien, die durch Einhegungen und „Geltendmachung von alten Triftgerechtigkeiten“ auf den Allmenden die Nutzrechte der Bauern beeinträchtigen, eine der wichtigsten Beschwerden dar. Das verstärkte Interesse der Adligen und der Klöster an der Eigenwirtschaft, hier beispielsweise an der Wollproduktion, ist im Zusammenhang mit der demographisch bedingten Hochkonjunktur in der Textilbranche zu verstehen; vor allem der niedere Adel und die Klöster in den Regionen mit kleinen, stark zersplitterten Herrschaftsgebieten versuchen hier zunehmend, sich an diesen protoindustriellen Gewerbszweigen zu beteiligen. Endres, Ursachen, S. 232f.

¹²³ Blickle, Unruhen, S. 32, Ders., Blickle, Revolution von 1525, S. 37, S. 53–57.

¹²⁴ Blickle, Unruhen, S. 31.

¹²⁵ Vor allem im herrschaftlich zersplitterten Südwesten des Reiches (Oberschwaben) greifen die Herren auf diesen Rechtsbereich zurück. Blickle, Revolution von 1525, S. 75f.; Endres, Ursachen S. 238f.

Ausbau der herrschaftlichen Verwaltung bedeutet für die betroffenen ländlichen und städtischen Gemeinden einen starken Eingriff in kommunale Rechte, denn das heisst beispielsweise Verdrängung der autonomen dörflichen Organe durch herrschaftliche Schultheissen oder Einführung von römisch – rechtlichen Rechtsnormen durch iuristisch gebildete herrschaftliche Amtsleute. Der vergrösserte landesherrliche Beamtenapparat, die zunehmenden, erhöhten direkten und indirekten Steuerforderungen erscheinen in diesem Zusammenhang als weitere wichtige Punkte in den regionalen Beschwerdeschriften.¹²⁶

Zum oben erwähnten subjektiven Bereich gehört als zentrale Voraussetzung und Ursache des bäuerlichen Widerstandes das politische Bewusstsein des im Gemeindeverband integrierten gemeinen Mannes. Dessen Wille, an der Ausgestaltung der jeweiligen Verfassung des Territoriums mitzuarbeiten, ist auf dem Hintergrund der „allmähliche[n] Integration in landständische und landschaftliche Körperschaften“¹²⁷ zu deuten. In grossen und kleinen Territorien ist es den Bauern bis zum Bauernkrieg verschiedentlich gelungen, auf die Agrarverfassung, aber auch auf Landesordnungen Einfluss zu nehmen, die Anerkennung der „Landschaft“ als politische Korporation der Untertanen bei den Herrschaften durchzusetzen und in einigen Fällen, beispielsweise in der Grafschaft Tirol, Landstandschaft, Einsitz in den Landtagen, zu erlangen.¹²⁸

Nach ersten Unruhen im Sommer 1524 in den Oberrheinlanden, die sich in der Landgrafschaft Stühlingen, später im Hegau und Klettgau bis zum Jahresende weiterziehen, bedeutet die Versammlung der oberschwäbischer Bauern in den drei grossen Bauernbünden anfangs 1525 den eigentlichen Beginn des Bauernkrieges. Die drei Schwurgemeinschaften, der Baltringer Haufe, die sogenannte „Christliche Vereinigung der Allgäuer“ und der Zusammenschluss der Bodenseebauern, entstehen zunächst als Schutzbündnisse, die am Anfang noch kein fest umrissenes Programm formulieren. Aus der generellen Unzufriedenheit, die sich in der Forderung nach Aufhebung der Leibeigenschaft und nach freier Jagd und freiem Fischfang äussert, entwickeln die Bauern bis im März eine Beschwerdeschrift, die als das politische Manifest des Bauernkrieges zu beurteilen ist; die sogenannten Zwölf Artikel werden im Laufe der Ereignisse zum Kristallisationspunkt der Erhebungen; durch die Verknüpfung von konkreten Beschwerden mit dem allgemeinen Prinzip der Rechtfertigung durch das Evangelium kann der Text auch ausserhalb Oberschwabens verwendet werden; die Artikel beruhen auf dem Bekenntnis zum „Evangelium als lebens-, gesellschafts- und herrschaftsgestaltendem Prinzip.“¹²⁹ Aus dem Evangelium wird das „Göttliche Recht“ abgeleitet; es dient als Massstab für die

¹²⁶ Siehe dazu im Einzelnen: Endres, Ursachen, S. 239–245, Blickle, Revolution von 1525, S. 126f. Dieser Territorialisierungsprozess ist in den einzelnen Gebieten unterschiedlich ausgebildet; Angehörige der Herrschaften in Schwaben, Franken und am Oberrhein sind davon weniger betroffen als beispielsweise diejenigen in Tirol, Franken oder Thüringen. Siehe dazu im Einzelnen die genannte Literatur.

¹²⁷ Blickle, Unruhen, S. 77.

¹²⁸ Dazu im Einzelnen Blickle, Revolution von 1525, S. 131–139, Ders., Unruhen, S. 77 mit weiteren Literaturangaben.

¹²⁹ Horst Buszello, Legitimation, Verlaufsformen und Ziele, in: Ders. u.a. (Hgg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn u.a. 1991², S. 281–322, S. 283.

Forderungen und Zielvorstellungen der Bauern; als Legitimationsbasis löst es so das „Alte Recht“ ab, das sich in der Auseinandersetzung mit den Herrschaftsträgern für die Bauern zunehmend – beispielsweise angesichts der neuen wirtschaftlichen Probleme – als wirkungslos erwiesen hat.¹³⁰ Mit der Überwindung des Alten Rechtes als Legitimation wird es möglich, neue Forderungen zu stellen, aber auch überkommene Verhältnisse zu kritisieren; entsprechend formulieren die Zwölf Artikel in solchen Fällen: „(...) ist bisher jm brauch gewesen [doch] dem wort Gotz nit gemess.“¹³¹ Ebenso können die Grenzen der einzelnen Herrschaften überwunden werden, da die altrechtliche Legitimierung auf die Beziehung zwischen einem Herrn und seinen Untertanen zugeschnitten ist. Insbesondere im herrschaftlich zersplitterten Süden und Südwesten des Reiches liefert das Göttliche Recht die zentrale Legitimationsbasis für die überregionalen Zusammenschlüsse von Tausenden von Bauern aus verschiedenen Herrschaften.¹³² Losgelöst vom ständischen Bezugsrahmen fühlen sich auch die städtischen Schichten und Bergknappen, grundsätzlich der gemeine Mann, durch das Göttliche Recht in ihrem Anschluss an die Bauernbewegung legitimiert.¹³³

Im ersten der Zwölf Artikel fordern die Aufständischen das Recht der Gemeinde auf Pfarrerwahl und -absetzung, damit garantiert ist, dass das reine Evangelium, befreit von den Deutungen der alten Kirche, vermittelt wird; die Verbreitung des Evangeliums, der Richtschnur von religiösem und weltlichem Handeln, wird so in die Praxis umgesetzt.¹³⁴

Die weiteren Forderungen der Zwölf Artikel zielen auf eine Neugestaltung der rechtlichen und wirtschaftlichen Beziehung zwischen Herren und Dorfgemeinden: Der zweite Artikel verlangt das Verfügungsrecht der Gemeinden über den Zehnten; der kleine Zehnt soll abgeschafft werden; ebenso müssen den Kommunen entfremdete Allmenden und die Fischereigerechtigkeit zurückerstattet werden, die Jagd soll frei sein. Der dritte Artikel fordert die Abschaffung der Leibeigenschaft, ebenso soll der Todfall aufgehoben werden. Weiter müssen Dienste und Abgaben den Lehensbriefen entsprechen und dürfen nicht willkürlich erhöht werden, ebenso verlangt der Text eine den Gerichtsordnungen entsprechende Praxis der Gerichtspflege, insbesondere in der Bussenfestsetzung. Der Schluss des Textes nimmt den zentralen Gedanken der Einleitung wieder auf; alle Forderungen sollen an der Schrift gemessen werden; was ihr entspricht, muss durchgesetzt

¹³⁰ Dazu im Einzelnen Blickle, *Revolution von 1525*, S. 143ff.

¹³¹ Buszello, *Legitimation*, S. 286.

¹³² In Oberschwaben, im Schwarzwald, im Klettgau, Elsass, im Südwesten Frankens und in Teilen Thüringens argumentieren die Aufständischen mit dem Evangelium. Ebd., S. 288ff. In anderen Regionen des Bauernkrieges hat der Begriff nicht diese zentrale Bedeutung: Im Elsass wird er weniger verwendet, in den Alpenländern und in Franken „spielte er so gut wie keine Rolle“. Ebd., S. 285, auch 288.

¹³³ Blickle, *Unruhen*, S. 33.

¹³⁴ Diese beiden Forderungen, Predigt des „reinen“ Evangeliums, Pfarrerwahl durch die Gemeinde sind zentrale Anliegen der Reformation; hier überschneiden sich die beiden Bewegungen. Der Bauernkrieg darf aber nicht als „blosser Ableger der Reformation“ beurteilt werden; er ist primär als eine „sozial-politische Bewegung“ zu interpretieren. Buszello, *Legitimation*, S.295. Das Schriftprinzip (*sola scriptura*) der Reformationstheologie ist der gedankliche Hintergrund und die reformatorische Predigt und die Flugschriften sind die Medien, die den Biblizismus des Bauernkrieges erst ermöglicht haben. Siehe dazu: Blickle, *Revolution von 1525*, S. 237 –244.

werden; in der Präambel wird mit Bezug auf die ägyptische Knechtschaft der Israeliten betont, dass es letztlich Gottes Wille sei, die Bauern aus ihrer Knechtschaft zu befreien.¹³⁵

Im Verlaufe des Bauernkrieges werden die Zwölf Artikel – in über zwanzig Drucken – in allen Aufstandsgebieten bekannt; ihre praktische Bedeutung während der Erhebungen erfährt aber Modifikationen; nicht überall werden sie zum alleinigen Programm erhoben, je nach lokalen Konfliktursachen, Herrschaftsverhältnissen und regionalem Herrschaftsgefüge (geschlossene Grossterritorien oder Splittergebiete) dienen sie auch als Ergänzung lokaler Beschwerdeschriften oder sie werden nicht verwendet.¹³⁶

Im Laufe der Monate März und April dehnt sich die Bewegung ausgehend von Oberschwaben auf die Nachbargebiete aus; in Franken schliessen sich am 26. März die Bauern zum Odenwälder Haufen zusammen, der Neckartaler und der Taubertaler Haufe entstehen einige Tage später. Im Hegau und im Schwarzwald bricht ein zweiter Aufstand los; das Elsass, die Pfalz und die Stadt Frankfurt im Mittelrheingebiet werden von der Bewegung ergriffen. Die weiteste geographische Ausdehnung erfährt der Bauernkrieg in den Monaten Mai und Juni; in Thüringen vereinigt sich am 8. Mai der Frankenhausener Haufe, am nächsten Tag beginnt der Aufstand in Tirol; die Erhebung der Pinzgauer und Pongauer Bauern weitet sich auf die Stadt Salzburg aus, die sich den Aufständischen anschliesst. Der bäuerliche Zusammenschluss nennt sich „gemeine Landschaft Salzburg“; die Auseinandersetzungen ziehen sich in diesem Raum bis in den Juli weiter. Im nächsten Jahr folgt ein zweiter Aufstand im Erzstift Salzburg als Nachspiel.¹³⁷

Im Laufe des Monats Mai 1525 erreicht so der Bauernkrieg seinen Höhepunkt in Süd- und Mitteldeutschland; unter anderem gelingt es, Würzburg (am 9. Mai) und das ganze Erzstift Mainz (am 7. Mai) in das Bauernbündnis aufzunehmen. Die alte Herrschaft ist weitgehend zusammengebrochen, und die Adeligen werden vielerorts gezwungen, den Bauernvereinigungen beizutreten; Burgenbruch und der Sturm auf Klöster sind herausragende Elemente der kriegerischen Handlungen im Bauernkrieg. Das entstandene Machtvakuum füllen die Bauernhaufen in unterschiedlichem Ausmass; die Haufen sind einerseits militärische Heere, andererseits stellen sie durch ihre innere Organisation und Inanspruchnahme herrschaftlicher Rechte Entwürfe neuer politischer Verfassungen dar. In den Bundesordnungen lassen sich die entsprechenden Vorstellungen der Bauern erkennen; an ihren Selbstbezeichnungen („christliche Vereinigung“, „christliche ehrsame Gemeinde“ etc.) lässt sich ablesen, dass sich die Haufen „als Bekenntnisgemeinschaften aller wahren Christen“¹³⁸ verstehen. Die Verbindung der drei oberschwäbischen Haufen (Allgäuer-, Baltringer- und Seehaufe) zur „Christlichen Vereinigung Oberschwabens“ wird durch eine Bundesordnung konkretisiert, die für die neue Eidgenossenschaft der bäuerlichen und bürgerlichen Gemeinden und Landschaften eine „Verfassung“ darstellt. An der Spitze der Einung stehen drei Führer und zwölf Räte, die aus dem Haufen gewählt werden. Ziel der Vereinigung soll die Friedewahrung und der Schutz der „bäuerlichen und bürgerlichen

¹³⁵ Ausführlicher: Blickle, *Revolution von 1525*, S. 24ff.

¹³⁶ Siehe dazu im Einzelnen: Ebd., S. 90–104 und Buszello, *Legitimation*, S. 290f.

¹³⁷ Zum Vergleich der zeitlichen Abläufe siehe die Zeittafel in: Ebd., S. 395–406.

¹³⁸ H. Buszello, *Legitimation*, S. 287.

Rechte gegenüber den Obrigkeiten¹³⁹ sein; die herrschaftlichen Rechte werden grundsätzlich weiterhin anerkannt, die Leistungen der Untertanen müssen aber dem Göttlichen Recht entsprechen. Vergleichbare politische Konzepte entwerfen auch die elsässischen und fränkischen Bauernhaufen; die Salzburger Bauern und die Stadt Salzburg gehen in ihrem Programm so weit, dass von einer „Übernahme der Herrschaft durch die gemeine Landschaft der Aufständischen“ gesprochen werden kann.¹⁴⁰

Die militärische Gegenwehr der Obrigkeiten verhindert aber letztendlich die Verbindung der Haufen aus dem Oberrhein, aus Schwaben und Franken; die geplanten gemeinsamen Beratungen am „Heilbronner Bauernparlament“ über eine zukünftige politische Ordnung, die sich aus der bestehenden Situation entwickeln könnte, finden nicht mehr statt.¹⁴¹ Die Bewegung wird in den Kerngebieten des Bauernkrieges durch die Heere des Schwäbischen Bundes und der deutschen Reichsfürsten ab Mitte Mai bis Juni in einigen Schlachten militärisch geschlagen.¹⁴² Trotz erneuter Unruhen in der Nordostschweiz und in Graubünden Anfang Juni und dem Fortgang der Bewegung in Tirol ist damit der Bauernkrieg beendet. Die unmittelbaren Folgen sind Kollektivstrafmassnahmen, Verfahren gegen Einzelpersonen, Hauptschuldige und „Rädelsführer“, Hinrichtungen wegen Landfriedensbruch und Forderungen nach Entschädigungen seitens der Herrschaftsträger. Der Schwäbische Bund ist hierbei der „Hauptadressat bäuerlicher Reparationsleistungen“; in den jeweiligen Territorien müssen die Bauern zudem Straf gelder an die Landes- und Grundobrigkeiten entrichten.¹⁴³

¹³⁹ Ebd., S. 310.

¹⁴⁰ Siehe dazu im Einzelnen: Ebd., S. 303–314, und insbesondere zum Modell der Salzburger Landschaft: Blickle, *Revolution von 1525*, S. 152–164 (Zitat, S. 163) Zu den spezifischen Bedingungen in den Alpenländern: Blickle, *Alpenländer*, in: H. Buszello / P. Blickle u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, S. 191–214. Der Bezug zum Kommunalismus: Buszello, *Legitimation*, S. 300, 128ff.

¹⁴¹ Zu den Beratungskonzepten siehe im Einzelnen Blickle, *Revolution von 1525*, S. 206ff.

¹⁴² In Oberschwaben besiegt der Schwäbische Bund die Bauern bei Böblingen (12. Mai), der Thüringer Aufstand wird durch die Schlacht bei Frankenhausen niedergeschlagen (15. Mai), und im Elsass schlägt der Herzog von Lothringen das Bauernheer bei Zabern (17. Mai).

¹⁴³ Helmut Gabel / Winfried Schulze, *Folgen und Wirkungen des Bauernkrieges*, in: H. Buszello u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 322–349, hier: S. 330. Wie stark diese Strafbestimmungen die ökonomische Lage der Bauern berühren, ist aufgrund der Quellenlage nicht allgemeingültig zu beurteilen; eine starke Verschlechterung, wie in der Forschung schon angenommen worden ist, scheint nicht die generelle Folge zu sein. Siehe dazu im Einzelnen ebd., S.332 ff. Die Frage nach den weiterreichenden Folgen des Bauernkrieges hat zu einer Revidierung der vor allem von Günther Franz betonten These der „politischen Entmündigung des Bauern“ geführt. In Oberschwaben werden in vertraglichen Lösungen die Beschwerden der Bauern behandelt, und auch in Landesordnungen grösserer Territorien (Tirol, Salzburg, Hochstift Würzburg, Mainz) werden die bäuerlichen Anliegen verwirklicht. Siehe dazu im Einzelnen Blickle, *Revolution von 1525*, S. 258ff, 265ff. und Gabel u.a., *Folgen*, S. 322 - 328, S. 335–340. Auch auf Reichsebene beschäftigen sich die Abgeordneten am Speyerer Reichstag von 1526 mit den Forderungen der Bauern. Siehe dazu im Einzelnen Blickle, *Revolution von 1525*, S. 246–253.

2.4 Die österreichischen Unruhen

2.4.1 Der oberösterreichische Bauernaufstand von 1594-97

Dieser Aufstand hat seine Ursachen in der verstärkten Belastung der Bauern durch die Grundherrschaft und in der Unterdrückung der evangelischen Konfession, wobei die Konfessionsfrage zweitrangig ist und die Rolle des auslösenden Elementes einnimmt.¹⁴⁴

Als hauptsächliche Trägerin der Erhebung ist die Bauernschaft Oberösterreichs zu nennen; die Städte unterstützen offenbar die Bewegung nur indirekt und nehmen nicht aktiv an der Erhebung teil. Unter den Aufständischen finden sich auch katholische Bayern, und diese Tatsache und der Umstand, dass sich der protestantische Adel entgegen den Befürchtungen des Landeshauptmannes Löbl entschieden gegen die Bewegung stellt, illustriert, dass hier kein konfessionell bedingter Konflikt vorliegt.¹⁴⁵

(1) Als Auftakt der Erhebung wird am 10. Mai 1594 der katholische Pfarrer von St. Peter am Windberg von einer Gruppe bewaffneter Bauern vertrieben, die ihn als katholischen Priester nicht akzeptieren und den Ritus nach reformiertem Muster fordern. Dieses Ereignis ist bis Ende November beispielhaft für weitere Vertreibungen katholischer Geistlicher, die den Klöstern St. Florian, Schlägl und Wilhering unterstehen.¹⁴⁶ Am ersten Oktober greift die Bewegung auf das Hausruckviertel über, das Mühlviertel und das Machland werden ebenfalls erfasst, und am 13. November erreicht der oberösterreichische Bauernaufstand einen vorläufigen Höhepunkt, indem es den Bauern gelingt, bei Neumarkt am Hausruck die obrigkeitlichen Truppen unter Wickhard von Polheim in einer militärischen Begegnung zu schlagen.¹⁴⁷

Ende Juli 1595 zeigt sich aufgrund der Beschwerden, dass der Aufstand wirtschaftlich motiviert ist und letztendlich das Ziel verfolgt die zunehmenden Erhöhungen der bäuerlichen Lasten abzuschaffen.¹⁴⁸ Die bäuerlichen Klagen, die ab Oktober 1595 von den Aufständischen gemeinsam formuliert werden und Verhandlungsgegenstand sind, betreffen

¹⁴⁴ Georg Grüll, *Der Bauer im Lande ob der Enns am Ausgang des 16. Jahrhunderts. Abgaben und Leistungen im Lichte der Beschwerden und Verträge von 1597-1598* (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, Bd.11), Linz 1969, S. 12. Volker Lutz, *Der Aufstand von 1596 und der Bauernkrieg von 1626 in und um Steyr* (Veröffentlichungen des Kulturamtes der Stadt Steyr, Bd. 33), Steyr 1976, S. 8. Die Arbeit von Georg Grüll stellt die wichtigste Untersuchung des Aufstandes dar.

¹⁴⁵ Grüll, *Bauer im Lande*, S. 15 u. 18.

¹⁴⁶ Lutz, *Aufstand*, S. 8. Georg Grüll, *Bauernkriege und Revolten in Oberösterreich. Eine Übersicht*, in: *Oberösterreich 18* (1968), S. 43–55, hier: S. 47.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Alois Zauner, *Die Verhältnisse in Tirol und Oberösterreich. Ein Vergleich*, in: F. Dörrer (Hg.), *Die Bauernkriege und Michael Gaismair. Protokoll des internationalen Symposions vom 15. bis 19. November 1976 in Innsbruck – Vill* (Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs, Bd. 2), Innsbruck 1982, S. 185–196, hier: S. 186. Im Fall der Herrschaft Steyr sind dies vor allem die Erhöhung des Todfalles, der Roboten, der Tarife für Massnahmen des herrschaftlichen Amtsmannes, aber auch die Erhöhung der Rüststeuer. Weitere Klagen betreffen den Ausschluss von der Wahl der Amtsmänner. Lutz, *Aufstand*, S. 9.

erhöhte Kriegssteuern, Dienste und Abgaben; konfessionelle Forderungen erscheinen dabei nur am Rande.¹⁴⁹

(2) Im gegenseitigen Waffenstillstandsabkommen vom 20. November 1595 erhalten die Bauern einen Geleitbrief zur Vorsprache beim Kaiser in Prag; sie ermitteln viertelweise ihre Beschwerden und senden ihre Beschwerdeführer mit dieser „Landesbeschwerde“ anfangs 1596 nach Prag. In der Zeit bis zur kaiserlichen Entscheidung legen gemäss den Angaben der Obrigkeiten Oberösterreichs nicht alle Bauern die Waffen nieder und an verschiedenen Orten verweigern sie Abgaben und Dienste, mit dem Argument, man wolle zuerst den Entscheid abwarten.¹⁵⁰ Die kaiserliche Resolution vom 6. Juni 1596, die nur die Zusage gibt, eine Kommission zur Untersuchung der Beschwerden ins Land zu schicken,¹⁵¹ löst erneute Unruhen aus, die am 13. November 1596 in einem allgemeinen Aufstand im Traunviertel gipfeln.¹⁵²

(3) Hintergrund dieser neuerlichen Eskalation sind auch die in den Beschwerden genannten Belastungen durch Kriegssteuern und Musterungen wegen der Türkenkriege. Die Musterung und Festlegung der Rüststeuer in Linz am 7. Oktober und die dort am 13. November ohne vorangehende Verhöre durchgeführte Hinrichtung von zwei Bauern, die den Burggrafen Ludwig von Starhemberg in einem Handgemenge angegriffen haben, erneuern den Widerstand in den drei oberösterreichischen Vierteln (Traun-, Mühl- und Machlandviertel). In Niederösterreich bricht ebenfalls die offene Revolte aus.¹⁵³

Das Traunviertel bildet das neue Zentrum, in Pettenbach und anschliessend in Strienzing versammeln sich die mit Bewaffnung aufgemahnten Bauern (in Pettenbach sind es ungefähr fünftausend), und sie schliessen einen neuen Bund, mit dem Ziel, gemeinsam vor Linz zu ziehen, um dort durch eine Belagerung im Namen des ganzen Landes die Behandlung ihrer Beschwerden zu verlangen.¹⁵⁴

Im Traunviertel versuchen die Aufständischen ohne Erfolg weitere Bündnispartner zu gewinnen; vor der Stadt Steyr lagern die Bauern während fünf Tagen vergeblich; die stark befestigte Stadt verweigert ihre Unterstützung. In Märkten, Klöstern und Schlössern beschaffen sich die grossen Bauernheere Waffen, gemäss zeitgenössischen Berichten ereignen sich dabei keine Gewalttätigkeiten, die Bauern seien äusserst diszipliniert.¹⁵⁵ Vor Steyr treffen die ober- und unterösterreichischen Bauern an einer von dem Bauernführer Georg Tasch, einem Wirt aus Pettenbach, organisierten Versammlung zusammen, gemäss späteren Verhörprotokollen habe Tasch die Unterösterreicher hier aufgefordert, wieder nach Hause zu gehen und den Ausgang der Ereignisse in Oberösterreich abzuwarten. Auch seien die Klagen der beiden Regionen zu verschieden, als dass man gemeinsam vorgehen

¹⁴⁹ Grill, Bauer im Lande, S. 15f. In der kaiserlichen Resolution vom 6. Juni 1596 sind 32 Klagepunkte aus diesen Bereichen verzeichnet. Ebd., S. 21f.

¹⁵⁰ Ebd., S. 20f.

¹⁵¹ Ebd., S. 21.

¹⁵² Lutz, Aufstand, S. 9; Grill, Bauernkriege, S. 47.

¹⁵³ Lutz, Aufstand, S. 10ff.

¹⁵⁴ Ebd., S. 13; Albin Czerny, Der zweite Bauernaufstand in Oberösterreich 1595 bis 1597, Linz 1890, S. 238.

¹⁵⁵ Grill, Bauer im Lande, S. 14.

könne.¹⁵⁶ Dass die Bewegung in Oberösterreich weiterhin Unterstützung findet, zeigt die Tatsache, dass auch das Hausruckviertel und das Mühlviertel aufgemahnt werden können.¹⁵⁷ Vom 2. bis zum 9. Dezember werden schliesslich in Wels, das von den Bauern eingeschlossen wird, zwischen zwei kaiserlichen Kommissären und den Bauern ein Waffenstillstand und die Auflösung der Bauernhaufen ausgehandelt. Während diesen Gesprächen wird deutlich, dass die Bauern die Zeitspanne bis zur Entscheidung über die Beschwerden als „Friedstand“, als Waffenstillstand interpretiert und die Verhaftungen und die fortgesetzten Forderungen nach Frei- und Robotgeld als Bruch dieses Stillstandes gedeutet haben, dem sie mit neuer Bewaffnung begegnet sind. Man wolle keine Abgaben reichen, bis das Gericht entschieden habe. Schliesslich akzeptieren die Bauern den Vorschlag der Kommissäre, die sicheres Geleit für alle versprechen und die Bauern auffordern, Ausschüsse mit den Klagen über ungebührliche Auflagen am 12. Dezember nach Linz zu schicken.¹⁵⁸

In Linz übergeben die kaiserlichen Kommissäre den Ständen in Anwesenheit der Bauernvertreter die Klagen der Untertanen aus dem Hausruck-, Machland- und Traunviertel (aus dem Mühlviertel wird keine Klageschrift übergeben), und in den folgenden Tagen bis zur Veröffentlichung eines Waffenstillstandsabkommens am 18. Januar wird vergeblich versucht, eine Einigung in direkten Verhandlungen zwischen Obrigkeiten und Untertanen zu erzielen. Der Stillstand, der vereinbart werden kann, beinhaltet eine vorläufige Sistierung der umstrittenen Forderungen bezüglich Robot und Freigeld, bis zum Erlass einer kaiserlichen Resolution, die nach den nun folgenden Verhandlungen in Prag den Konflikt entscheiden soll.¹⁵⁹

(4) Bis am 6. Mai ziehen sich die Verhandlungen beider Parteien in Prag hin; die Argumentation der oberösterreichischen Grundherren lautet dahin, dass nicht ihre Forderungen, sondern primär die landesherrliche Rüststeuer zum Aufstand geführt habe, und aus Angst vor Begünstigung der Untertanen durch den Landesherrn drohen sie mit Widerstand. Sie fordern auch eine militärische Niederwerfung der oberösterreichischen Aufständischen, um so wie in Niederösterreich in diesen Monaten die Ruhe wieder herzustellen.¹⁶⁰

Die kaiserliche Interimsresolution vom 6. Mai 1597 verlangt von den Bauern, die Waffen niederzulegen und alle Veränderungen in den Pfarreien rückgängig zu machen; die geforderten Abgaben und die Rüststeuer sind weiterhin in der bisherigen Form zu erbringen, die Freigeldverpflichtung wird in gewissen Bereichen eingeschränkt. Auch die Robotpflicht soll auf vierzehn Tage im Jahr reduziert werden.¹⁶¹ Diese Resolution befriedigt

¹⁵⁶ Czerny, Bauernaufstand, S. 264f.

¹⁵⁷ Ebd., S. 267f.

¹⁵⁸ Ebd., S. 269f. u. 274ff.

¹⁵⁹ Ebd., S. 296f. Zehnt und Rüststeuer sollen weiterhin geleistet werden.

¹⁶⁰ Ebd., S. 301, 309, 312.

¹⁶¹ Die Interims-Resolution von Kaiser Rudolf II. ist abgedruckt in: Grüll, Bauer im Lande, S. 240ff. Diese Entscheide, die auf die Anliegen der Bauern wenigstens teilweise eingehen, können als Erfolg der Aufständischen gewertet werden, hier setzt sich der oberste Landesfürst auch im Interesse seiner eigenen Machtpolitik im Territorium gegen die Anliegen der Grundherren für die Untertanen ein. Siehe dazu:

beide Parteien nicht und die Bearbeitung der Beschwerden soll erneut im Land selbst unter der Vermittlung einer kaiserlichen Kommission vonstatten gehen.¹⁶² Einen Monat später (am 7. Juni) wird in Linz von den Ständen die Verfolgung der Rädelsführer und ein militärischer Strafzug durch das ganze Land beschlossen, um der nur zögernden Abgabe der Waffen und der weiterhin herrschenden Unruhe unter den Bauern ein Ende zu bereiten. Die mit grösster Härte durchgeführten Strafverfolgungen mit enormen Brandschatzungsforderungen und teilweise willkürlichen Hinrichtungen unter der Leitung des Landeshauptmann Löbels und Gottfried von Starhembergs werden aber auch von den Ständen nicht akzeptiert und die Verantwortlichen müssen sich rechtfertigen.¹⁶³

Im November 1597 sind in den drei Vierteln die Unruhen endgültig beigelegt.

(5) In einem letzten Abschnitt finden vom 29. Oktober 1597 bis zum 31. Dezember 1598 die Verhandlungen über die Beschwerden zwischen den Untertanen und den Obrigkeiten mit den kaiserlichen Kommissären in Linz statt und es gelingt den Bauern in diesem äusserst kostspieligen Prozess verschiedene Beschwerden durchzusetzen und ihre Forderungen vertraglich abzusichern.¹⁶⁴

2.4.2 Der niederösterreichischer Bauernaufstand 1596/97

Die Ursachen der bäuerlichen Revolte in Niederösterreich sind vergleichbar mit denen in Oberösterreich am Ende des 16. Jahrhunderts.

Auch hier sind die Beweggründe in der zunehmend als unerträglich empfundenen Steuerbelastung und den stark vermehrten grundherrlichen Abgaben zu suchen.¹⁶⁵ Der Unmut über die Steuern, die als landesherrliche Abgaben für die Söldnerheere im Dienste der Grossmachtpolitik Habsburgs und für die Finanzierung der Türkenkriege eingezogen werden, richtet sich auch gegen die Grundherren, die diese Abgaben von den Untertanen im Namen des Landesherrn einfordern. Im Rahmen der Grundherrschaften klagen die Bauern über erweiterte Robotpflicht, Zwangsgesindedienste für die Kinder, aber auch über Belastungen durch erweiterte herrschaftliche Bannrechte (Mühlen und Tavernen, „Anfeilzwang“ oder „Fürkauf“) und Erhöhungen von Abgaben, wie Todfall, Besthaupt, oder auch von Verwaltungsgebühren (Brief- und Siegeltaxen). Zu diesen Auswirkungen der Intensivierung der herrschaftlichen Eigenwirtschaft gehören auch der Einzug der

Ernst Bruckmüller, Die Lage der Bauern um 1626, in: Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626, Ausstellung des Landes Oberösterreich im Linzer Schloss und im Schloss zu Scharnstein, 14. Mai bis 31. Oktober 1976, Linz 1976, S. 101–114, hier: S. 106f. u. 110.

¹⁶² Grill, Bauer im Lande, S. 14.

¹⁶³ Grill, Bauernkriege, S. 47.

¹⁶⁴ Grill, Bauer im Lande, S. 58. Hier die ausführliche Darlegung des Gangs der Verhandlungen. Ebd., Kap. V und VI.

¹⁶⁵ Helmut Feigl, Die Ursachen der niederösterreichischen Bauernkriege des 16. Jahrhunderts, in: F. Dörrer (Hg.), Die Bauernkriege und Michael Gaismair. Protokoll des internationalen Symposiums vom 15. bis 19. November 1976 in Innsbruck – Vill (Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs, Bd. 2), Innsbruck 1982, S. 197–209.

Allmenden und die entsprechende Beschränkung der Untertanenrechte bezüglich Holznutzung und Weidegang.¹⁶⁶

Dieser Verschlechterung des Lebensstandards wollen die Bauern mit der Wiederherstellung der alten Rechte, des alten Herkommens entgegenwirken; so richtet sich der niederösterreichische Aufstand primär gegen die Grundherren.¹⁶⁷

Die niederösterreichische Erhebung dauert vom Herbst 1596 bis zum Frühling 1597 und verläuft in vier Phasen.

(1) Das Geschehen in Niederösterreich wird stark durch die Ereignisse im benachbarten Oberösterreich beeinflusst; die Niederösterreicher stehen dabei in Kontakt mit den dortigen Aufständischen; es kommt zwar hier 1595 noch zu keinem offenen Ausbruch der Revolte. Trotzdem kann das Geschehen unter der Enns als Fortsetzung und Wiederholung des oberösterreichischen Aufstandes beurteilt werden, denn schon 1595 beschwören Bauern aus elf Pfarreien zwischen Enns und Ips einen Bund und beschaffen sich eine Abschrift der oberösterreichischen Beschwerdeschrift, um sie als Muster für die niederösterreichischen Klagen zu verwenden.¹⁶⁸ Im folgenden Jahr, als sich die Oberösterreicher erneut erheben, bleibt es in Niederösterreich ruhig, offenbar finden aber ununterbrochen geheime Zusammenkünfte statt, deren Zweck es ist, die Bauern zu einem Bund zusammenzuschliessen.

Die Erhebung in Niederösterreich ist ausschliesslich als eine bäuerliche Bewegung zu charakterisieren; ausser einigen Einzelpersonen aus städtischem Umfeld unterstützen die Städte die Revolte nicht und auch andere Gruppen, wie etwa die Arbeiter aus den Minen von Eisenerz oder einzelne Standespersonen, Geistliche oder niedere Adelige, schliessen sich nicht an.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Eine nicht datierte Beschwerdeschrift mit dem Titel „Urserchen der Erhebung der Bauern“ aus Zwettl im Waldviertel listet in zweiundzwanzig Punkten die oben genannten Ursachen der Erhebung auf; daneben liegen auch Klagen aus einzelnen Herrschaften vor, die lokale Anliegen formulieren. Gottfried Friess, *Der Aufstand der Bauern in Niederösterreich am Schlusse des 16. Jahrhunderts*, Wien 1897, Quellenanhang Nr. I (S. 244ff.) und Nr. IV (S. 249ff.) und Karl Haselbach, *Der niederösterreichische Bauernkrieg am Ende des 16. Jahrhunderts nach bisher unbenützten Urkunden*, Wien 1867, Quellenanhang, Nr. LVI, (S. 92ff) siehe auch: Helmut Feigl, *Der niederösterreichische Bauernaufstand 1596/97* (Militärhistorische Schriftenreihe, Heft 22), Wien 1972, S. 6–10.

¹⁶⁷ Die beiden wichtigsten Untersuchungen zum niederösterreichischen Bauernaufstand stammen aus dem 19. Jahrhundert; die oben erwähnte Arbeit von G. E. Friess beruht vor allem auf Quellen aus Klosterarchiven und Archiven der Städte St. Pölten und Krems. Auch auf das Kremser Stadtarchiv stützte sich Karl Haselbach, der 1867 eine Schilderung der Vorgänge vorlegte. Beide Autoren fügten der Darstellung einen umfangreichen Quellenanhang bei, auf den sich auch neuere Arbeiten stützten, beispielsweise diejenigen von Helmut Feigl oder auch: Jean Berenger, *La révolte paysanne de Basse-Autriche de 1597*, in: *Revue d'histoire économique et sociale* 53 (1975), S. 465–492. Eine umfassende modernere Studie existiert nicht.

¹⁶⁸ Friess, *Aufstand*, S. 100ff.

Diese Klageschrift wird von einer Delegation nach Wien gebracht, und der Hof verspricht, die Beschwerden von einer Kommission bearbeiten zu lassen. Der Aufforderung, das Bündnis aufzulösen und die Waffen niederzulegen, kommen aber die Bauern nicht nach, der Bund wird rasch grösser. Feigl, *Bauernaufstand*, S. 16, Friess, *Aufstand*, S. 101f.

¹⁶⁹ Berenger, *Révolte paysanne*, S. 482ff. In dem von Haselbach und Friess vorgelegten Verzeichnis der Anführer, die am 24. April 1597 nach Wien in Gefangenschaft gebracht werden, erscheinen auch die beiden führenden Persönlichkeiten, Georg Prunner und Hans Markgraber. Prunner, ein Schneider und Gerichtsdiener wird Generalobrist der Bewegung; Markgraber, der Oberhauptmann, ist Binder.

Die Musterung am 7. Oktober 1596 im Steyrer Schloss und die Hinrichtung der beiden Bauern lösen die erste Phase der Revolte aus, die sich zwischen den Städten Enns und Ybbs und im Waldviertel erhebt. Gemäss der Chronik von Preuenhuber lassen sich die bald darauf aufgebotenen Bauernhaufen vernehmen, sie wollten Schloss und Stadt Steyr überfallen und namentlich an dem Burggrafen den Tod der beiden Bauern rächen.¹⁷⁰

Zusammen mit einem oberösterreichischen Haufen ziehen die Niederösterreicher Anfang Dezember unter der Führung des oben genannten Georg Tasch vor die Stadt Steyr, die Belagerung wird aber wegen des Widerstandes der Bürgerschaft wieder abgebrochen. Die Bauern ziehen aber nicht heim, sondern sie bleiben im Bund und ihre Ziele lauten weiterhin, die Neuerungen abzuschaffen und die alten Rechte und Freiheiten „wie vor fünfzig Jahren“ zu erhalten.¹⁷¹ Auch im Erlauftal löst eine herrschaftliche Massnahme den offenen Aufstand aus; hier ist es die Bestrafung „umb schlechter ursach hart an leib und gelt“, die ein Beamter des Freiherrn Volkard von Auersperg am 24. November an einem Bauern vollstreckt. Der Haufe zieht in der Folge nach Wieselburg, Purgstall und St. Leonhard am Forst. Die Schlösser Karlsbach, Seissenegg und Reinsberg werden angegriffen.¹⁷² Schliesslich geht die Bewegung auf das Waldviertel über. Die Untertanen der Freiherren von Hoyos und der von Roggendorf versammeln sich auch am 24. November, und in der Nähe von Persenbeug tragen sie alle Beschwerden zusammen, um sie als schriftliche Eingabe an den kaiserlichen Hof nach Prag zu bringen; so verfahren auch andere Bauernhaufen; auch sie richten sich direkt an den Kaiser und übergehen so die niederösterreichische Regierung, die eigentlich die erste Instanz wäre. Die Bauernhaufen schliessen sich zu beschworenen Einungen zusammen; in einem Brief vom 21. Dezember beschreibt Achaz von Landau die Art und Weise, wie die Bauern ihre Bündnisse schliessen und erläutert, wie dieser Eid die Bauern zum sofortigen Zuzug bei einem entsprechenden Aufgebot verpflichte und wie „die underthonnen, so nun neulich gehuldigt“, mitziehen und an anderen Orten neue Bundesgenossen aufnehmen.¹⁷³

Das kaiserliche Mandat Rudolfs II. vom 10. Dezember fordert die Bauern unter Androhung schwerer Strafen unverzüglich zu Gehorsam und Auflösung der Bauernbünde auf und erklärt den Eid „als an ime selbst ungültig und uncrefftig“, den „khainer zu halten oder zu volziehen schuldig ist.“¹⁷⁴ Das Mandat verspricht im Weiteren, die Beschwerden durch eine von Erzherzog Matthias, dem Bruder des Kaisers und Statthalter für das Erzherzogtum Österreich, zusammengestellten Kommission bearbeiten zu lassen.¹⁷⁵

Haselbach, Bauernkrieg, (Anhang zur Darstellung), S. 69, Friess, Aufstand, Quellenanhang, Nr. 107, S. 365.

¹⁷⁰ Valentin Preuenhueber, *Annales Styrenses*, Nürnberg 1740, S. 315. Die Chronik ist gemäss den Angaben des Verlegers Johann Adam Schmidt um 1630 verfasst worden.

¹⁷¹ Friess, Aufstand, S. 107 Diese Angaben stammen aus einem Verhörprotokoll vom 15. April 1597.

¹⁷² Ebd., S. 108f.

¹⁷³ Zit. in: Ebd., S. 121.

¹⁷⁴ Zit. in: Ebd., S. 118.

¹⁷⁵ In dieser Kommission sitzen Abt Kaspar Hoffmann von Melk, Reichard Streun von Schwarzenau, Hans Wilhelm von Losenstein und Paul Jakob von Starhemberg, die alle „Besitzer grosser Grundherrschaften“ sind. Schon am 7. Dezember fordert die Kommission die Erlauftaler Bauern zur Einreichung ihrer Beschwerden auf. Feigl, Bauernaufstand, S. 18.

Trotz dieser Ankündigung sammelt sich bei Zwettl im Waldviertel ein Haufe von dreitausend Bauern, die dem „General-Obrist“ dieser Bewegung, dem Schneider von Emmersdorf, Georg Prunner eidlich geloben, bis zur Abstellung ihrer Beschwerden weder Abgaben noch Dienst zu leisten. Von Zwettl ziehen die Aufständischen am 18. Dezember nach Rappottenstein, um sich an einem evangelischen Prädikanten zu rächen, der den Aufstand in seinen Predigten scharf verurteilt hat, ein vergleichbarer Vorfall ereignet sich in Ferschnitz im März 1596.¹⁷⁶ Nach der Plünderung des herrschaftlichen Meierhofes von Rapottenstein und der vergeblichen Belagerung der Stadt Weira ziehen die Bauern Richtung Gmünd. Obwohl einzelne Bauern heimkehren, bleibt der grösste Teil bewaffnet, es können keine Verhandlungen geführt werden, Schloss Pöggstall wird mithilfe der Stadt besetzt; ein neuerliches Patent vom 3. Januar 1597 ruft zu Gehorsam auf.¹⁷⁷

(2) Der Beginn des Jahres 1597 kann als zweite Phase der gescheiterten Verhandlungen charakterisiert werden. Die Bauern trauen den Kommissären nicht, da sie als Grundherren Partei seien und fordern vergeblich, die Gespräche in unmittelbarer Nähe des Bauernlagers in Emmersdorf abzuhalten; die Kommissäre ihrerseits wünschen das Kloster Melk als Versammlungsort.¹⁷⁸ Zu einem Treffen in Persenbeug am 17. Januar erscheinen die Bauern nicht; die Kommissare, verschiedene Grundherren, unter anderem der Schlossherr von Hoyos, warten vergeblich auf die Abgesandten. In Spitz verweigern denn die Bauern auch zunächst den Empfang der Briefe der Kommission, und als die obrigkeitliche Delegation sich auflöst bis zur vorgeschlagenen Verhandlung in Krems, beschwören die Bauern in Spitz mit einem feierlichen Eid einen neuen Bauernbund und es werden erneut Beschwerden zur Übergabe an den Kaiser gesammelt. Zugleich wird hier beschlossen, die Bauern des ganzen Waldviertels für den neuen Bund zu gewinnen.¹⁷⁹ In militärischer Ordnung ziehen die Bauern von Ort zu Ort, rufen jeweils die Holden zusammen und zeichnen ihre Beschwerden auf.¹⁸⁰ Trotz Gewaltandrohung des Bauernbundes, über die sich Untertanen beklagen, verweigern einige Bauern im Waldviertel die Teilnahme, da sie mit ihren Herren zufrieden seien.¹⁸¹

Parallel zu den Bemühungen um Verhandlungen und den Erfolgen des Reichsheroldes, der insbesondere im Viertel ob dem Wienerwald viele Orte zur Zusammenarbeit mit den

¹⁷⁶ Haselbach, Bauernkrieg, (Quellenanhang, Nr. 72 LXII), S. 116, ebenso Nr. 74 LXXIV), S. 119f. Die städtischen Kommissäre ergänzen hier, dass der Pfarrer auch gesagt habe, die Bauern seien, „wenn sy absterben, des Erdtrichs (...) nit würdig“.

¹⁷⁷ Friess, Aufstand, S. 125 Ein Jahr später verschieben die obrigkeitlichen Verhandlungspartner in Pöchlarn die Gespräche mit den Bauern, weil „am Faschantage die Paurn mehrers als sunsten beweint sein mechten, dahero dann wenig fruchtbars mit inen zu handten bis zum kommenden tag.“ Ebd., S. 173.

¹⁷⁸ Der Bauernführer Prunner verlangt in einem Brief vom Abt des Klosters, dass die Kommission nach Emmersdorf komme. Als die Antwort des Geistlichen lange ausbleibt, beschwert sich der Schneider Prunner darüber, er sei zwar nur „ain geringe persohn, und reverendo nur ein hosenflickher“, hätte aber doch eine Antwort erwartet. Zitiert in: Ebd., S. 129 Auch verspricht der Anführer den Kommissären, ausser dem Herrn von Gall, gegen den die Bauern äusserst erbittert seien, in Emmersdorf eine vorzügliche Behandlung, er werde die Kommissäre „in essen und trincken tractieren als wan sye in ainer Reichstatt“ wären. Ebd.

¹⁷⁹ Ebd., S. 132f.

¹⁸⁰ Ebd., S. 134.

¹⁸¹ Ebd., S. 134 u. ebd., Anm. 3.

Kommissären bringen kann,¹⁸² stellt Erzherzog Matthias seit Beginn der Revolte ein Söldnerheer unter der Führung von Wenzel Morakhsy zusammen, um mit militärischen Mitteln den Aufstand beizulegen. Am 14. Januar spricht sich auch der Landtag von Niederösterreich für militärische Massnahmen aus, die allerdings nicht durch ein Landesaufgebot, sondern durch Söldnertruppen getragen werden sollen.¹⁸³ Bis Anfang Februar umfasst das Söldnerheer dreitausend Mann aus allen möglichen deutschsprachigen Ländern des Reiches.¹⁸⁴ Zu diesem Zeitpunkt gelingt es auch nicht mehr, den eigentlichen Zweck der Truppenaushebungen zu verschleiern und als Massnahme gegen die Türkenheere zu erklären; die Angst vor Vergeltung führt zu Spaltungen in den Bauernhaufen und oft gelingt es nur durch Terror, die Verunsicherten an der Heimkehr zu hindern.

(3) In einem dritten Schritt führen die gescheiterten Verhandlungen ab dem Februar 1597 zum gewaltsamen Vorgehen der Bauern. Städte und Schlösser werden belagert und besetzt, so Schloss Persenbeug und St. Peter in der Au.¹⁸⁵

Der Haufe zieht in der Folge von Amstetten nach Neumarkt an der Ybbs, nach der Einnahme der Schlösser Karlsbach, Seisenegg und Leutzmannsdorf – die Besitzer werden zum Treue-Gelübde gezwungen – und nach viertägiger Belagerung schliesst sich die Stadt Ybbs am 8. Februar dem Aufstand an, ohne dass allerdings eine bäuerliche Besatzung in der Stadt akzeptiert wird.¹⁸⁶

Am 9. Februar wird die Stadt Pöchlarn eingenommen, und die Bauern schicken sich an, Markt und Stift Melk zu belagern. Im Lager vor Melk gelingen Verhandlungen mit der vom Erzherzog zusammengestellten Kommission von Städtevertretern, die sich mit der Bewilligung des Erzherzogs als Verhandlungspartner angeboten haben.¹⁸⁷ Am 12. Februar lösen sich so die Haufen auf, mit der Garantie, dass den Grundherren die Bestrafung der Rebellen verboten sei. Derweil laufen in St. Pölten Beratungen zwischen dem Erzherzog, den kaiserlichen Kommissären und den Ständevertretern über die Beilegung des Aufstandes.

Durch die bei St. Pölten neu eintreffenden Landsknechte beunruhigt, kündigen die Bauern kurz darauf das Abkommen. Trotz des Zuzugs gehen die Aufständischen in Pöchlarn (16. Februar) und in Amstetten (17., 18. Februar) Verhandlungen ein; in Amstetten beschliesst eine grosse Versammlung der Bauern aus dem Viertel ob dem Wienerwald, das Angebot der

¹⁸² Ebd., S. 135f.

¹⁸³ Zitiert in: Ebd., S. 137.

¹⁸⁴ Feigl, Bauernaufstand, S. 21.

¹⁸⁵ Zitiert in: Friess, Aufstand, S. 141, S. 316.

¹⁸⁶ Ebd., S. 150.

¹⁸⁷ Der Vertrag von Melk sieht vor, dass die Bauern bis zur Ausstellung kaiserlicher Geleitbriefe im Lager bleiben und dann nach Hause zurückkehren, um aus den einzelnen Pfarreien die Beschwerden zusammenzutragen und sie in Prag von einer neutralen Kommission bearbeiten zu lassen, die entscheiden soll, „was recht, göttlich und billich sein wird“. Ebd., S. 157.

städtischen Kommissare anzunehmen, so dass schliesslich auch in Pöchlarn die Auflösung des Lagers entschieden wird.¹⁸⁸

Bis zum 27. Februar gelingt es den Städtevertretern trotz des anhaltenden Misstrauens die Bauern zur Heimkehr zu bewegen und den Entscheid einer kaiserlichen Kommission abzuwarten.¹⁸⁹ Der Anmarsch der Söldner unter Morakhsy ins Waldviertel (auf Befehl vom 23. oder 24. Februar) verhindert allerdings die vollständige Auflösung des Lagers bei Grafenschlag, und die Aufständischen fassen den Entschluss zu militärischer Konfrontation, auch unter dem Eindruck der Verwüstungen, die die Söldner im Land hinterlassen. In Gars sammeln die Anführer Schrembsner und Angerer die mehreren tausend Bauern im Ring, fordern sie auf, Zehnt und Roboten, die sie generell als grösste Ungerechtigkeit darstellen, fortan nicht mehr zu entrichten. Allen Anwesenden wird ein Treueeid abgenommen.¹⁹⁰

(4) In der letzten Phase der Revolte werden die Bauern von den Söldnertruppen endgültig geschlagen; der Plan, die in Langenlois stationierten Truppen zu überfallen und anschliessend Krems und Stein zu erobern, scheitert, und die Bauern erleiden eine blutige Niederlage; auch ein zweiter Versuch der entflohenen Anführer, mit einem neu gesammelten Haufen und erzwungenen Anschlüssen auf Krems zu ziehen, scheitert. Am 10. März unterwerfen sich vierzig Dörfer des Waldviertels. Am 24. März begibt sich die Bürger-Kommission zu dem Wilhelmsburger Bauernhaufen; trotz der harten Bedingungen – sofortige Waffenablieferung und Stellung von Geiseln als Gegenleistung für den Verbleib des Kriegsvolkes im Waldviertel und keine Angriffe auf das Viertel ober dem Wienerwald – lenken die Bauern zunächst ein, aber dann reisen die Kommissäre am 1. April ab, da die Söldnertruppen von Morakhsy ihre Strafexpedition erfolgreich durchführen und so das Verhandeln für die obrigkeitliche Seite überflüssig machen. Obwohl der Erzherzog den Bauern das baldige Zusammentreffen der kaiserlichen Beschwerdekommision in Zwettl, wo Morakhsy am 27. März eintrifft, verspricht, erlassen die Bauern am 22. März ein letztes Aufgebot und versammeln sich in Ottenschlag. Dieser Haufe kann aber nur noch mit Gewalt und Drohungen zusammengebracht werden, und auch ehemalige Bundesgenossen ziehen sich zurück. Diese neue Bewegung veranlasst den Erzherzog, Morakhsy am 27. März nach der gelungenen Niederwerfung des Aufstandes im Waldviertel auf das rechte Donauufer zurückzubeordern, um das Viertel ob dem Wienerwald ebenfalls zur Ruhe zu bringen; anfangs April ist auch hier die Bewegung zu Ende und die Bauern müssen sich Morakhsys Truppen unterwerfen, und während seiner Strafexpedition durch das Land

¹⁸⁸ Die Bauern müssen Gehorsam gegenüber den Grundherren geloben, die Gefangenen freilassen, und alle Eide werden als ungültig erklärt. Feigl, Bauernaufstand, S. 26. Die Bestimmungen sind also im Vergleich zu denjenigen des 12. Februars verschärft worden.

¹⁸⁹ Enttäuscht sind die Bauern vor allem, weil das Versprechen des Reichsheroldes, eine kaiserliche Kommission nach Emmersdorf zu schicken, nicht gehalten worden ist und die Bauern dort vergeblich gewartet hätten. Misstrauisch sind sie auch wegen der Festnahmen und des weiteren Zuzugs von Söldnern in Krems. Die Abgeordneten sagen ihnen eine Verhandlung ihrer Beschwerden durch ein bürgerliches Gremium zu, auf dessen Zusammensetzung die Bauern Einfluss nehmen können. Das kaiserliche Generale vom 24. Februar, das den Grundherren die Bestrafung der Aufständischen verbietet, gibt den entscheidenden Ausschlag zur Auflösung des Lagers. Feigl, Bauernaufstand, S. 27f.

¹⁹⁰ Friess, Aufstand, S. 184.

werden die Bauern in den Dörfern vor das Gericht, bestehend aus Landtagsvertretern und Regierungsabgeordneten, gestellt und an Ort und Stelle abgeurteilt, die Anführer Markgräber, Prunner und Röder werden in Wien wegen Hochverrat zum Tod durch Vierteilen verurteilt.¹⁹¹

Wie die weiteren Ereignisse zeigen, stellt der niederösterreichische Aufstand für die Bauern einen Misserfolg dar: Der Landtag vom Mai 1597 berät zwar die „Abstellung berechtigter Beschwerden der Untertanen“, es werden aber hier keine substantiellen Zugeständnisse gemacht.¹⁹²

2.4.3 Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626

Die Auseinandersetzung von 1626 wird als „der grösste und blutigste Bauernkrieg“ in Österreich beurteilt. Insbesondere das breite soziale Spektrum der Teilnehmer und die militärischen Leistungen der Bauern werden als bedeutend hervorgehoben.¹⁹³

Als Ursachen der Erhebung werden in der Literatur mehrere Faktoren genannt; die Aufständischen selbst bezeichnen die verstärkten Rekatholisierungsmassnahmen des habsburgischen Landesherrn im weitgehend protestantischen Oberösterreich als erstes Motiv für die Revolte. Als untragbare Belastung wird die bayerische Pfandherrschaft über Oberösterreich empfunden, die seit 1620 Herzog Maximilian als Gegenleistung für die Unterstützung der kaiserlichen Liga in Anspruch nimmt.¹⁹⁴ So wird der Landeshauptmann, der bis anhin aus dem Landesadel rekrutiert worden ist und so eine Vertrauensstellung gegenüber den Ständen besitzt, durch den landesfremden Statthalter des bayerischen Herzogs ersetzt. Diese Massnahme wird als schwerwiegender Eingriff in die politische Struktur des Landes empfunden.¹⁹⁵ Die zusätzlichen Abgaben für die Finanzierung der

¹⁹¹ Feigl, Bauernaufstand, S. 32 Während eines Monates zieht Morakhsy mit seinen Truppen durch Niederösterreich, bis er Mitte Mai im Tullnerfeld den Straffeldzug beendet. Ebd.; Berenger, Révolte paysanne, S. 479ff.

¹⁹² Feigl, Bauernaufstand, S. 36.

¹⁹³ Grüll, Bauernkriege, S. 49 und Bruckmüller, Lage der Bauern, S. 101. – Es fehlt eine neuere Monographie zum Thema. Auch fehlt zum Bauernkrieg von 1626 gleich wie zu den anderen Ereignissen in Österreich eine systematische Quellenedition. Die Arbeit von Felix Stieve (1904) ist dank der reichen Quellenangaben im Anmerkungsapparat nach wie vor ein wichtiges Werk; die ausschliesslich an der Chronologie der Ereignisse orientierte Darstellung und die überall einflussenden Werturteile des Autors, der für die bayerische Politik Partei ergreift, machen das Werk nur begrenzt nutzbar: Felix Stieve, Der oberösterreichische Bauernaufstand des Jahres 1626, 2 Bde, Linz 1904.

¹⁹⁴ Die Verpfändung Oberösterreichs an den Wittelsbacher ist auch als Gegenleistung gedacht für dessen militärischen Einsatz gegen die Stände in Böhmen und Österreich, die sich gegen die Nachfolge von Kaiser Matthias durch seinen Bruder Ferdinand zur Wehr setzen und erst durch das Liga-Heer unter der Führung des bayerischen Herzogs zur Huldigung gezwungen werden können. Siehe dazu: Hans Sturmberger, Der oberösterreichische Bauernkrieg von 1626 im Rahmen der Landesgeschichte, in: Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626, Ausstellung des Landes Oberösterreich im Linzer Schloss und im Schloss zu Scharstein, 14. Mai bis 31. Oktober 1976, Linz 1976, S. 1–14, hier: S. 6f.

¹⁹⁵ Wegen ihrer Teilnahme am Aufstand gegen den Kaiser werden den Ständen ihre Privilegien aberkannt und auch nach der sogenannten „Pardonnierungsresolution“ vom 27. Februar 1625 noch nicht erneuert.

Besatzungstruppen und die Einquartierungen stossen bei der oberösterreichischen Bevölkerung auf Widerstand. Der bayerische Statthalter Adam von Herbertsdorff treibt die Rekatholisierungspolitik aktiv voran und er gerät so nach kurzer Zeit mit den protestantisch gesinnten Ständen des Landes in Konflikt. 1624 und 1625 legen zwei kaiserliche Patente, von denen das letzte durch Herberstorff im Namen des Kaisers erlassen wird, die Ziele der künftigen Religionspolitik fest: Am 4. Oktober 1624 werden alle evangelischen Prediger und Schulmeister zur Auswanderung innert acht Tagen aufgefordert, protestantische Kirchen sollen geschlossen werden, die Teilnahme an protestantischen Gottesdiensten und der protestantische Kirchengesang werden verboten, Rats- und Gemeindeämter werden mit Katholiken besetzt; die Durchführung dieser Massnahmen übernimmt der Statthalter und eine Kommission. Das zweite Mandat vom 10. Oktober 1625 geht noch weiter, indem es einerseits die obigen Bestimmungen wiederholt, andererseits bis Ostern 1626 den Übertritt aller Oberösterreicher zur katholischen Konfession vorschreibt, verbunden mit dem Recht auf Auswanderung und entsprechender Abgeltung einer zehnprozentigen Nachsteuer und der Bezahlung des Freigeldes an den Grundherrn.¹⁹⁶

Eine dritte Ursache der Unruhen sind zunehmende grundherrschaftliche Belastungen, vor allem Robotleistungen, Handänderungsgebühren, aber auch zunehmende Dienstpflichten, etwa der Gesindezwangsdienst der Kinder.¹⁹⁷

Die Ständeabgeordneten haben weiterhin keinen Einfluss auf die Regierung, da die Verwaltung und die Gerichtsbarkeit in den Händen von Beamten des bayerischen Pfandherren liegen. Stieve, Bauernaufstand, S. 8.

¹⁹⁶ Sturmberger, Bauernkrieg, S. 9f. Die starke Stellung der protestantischen Konfession wird seit der Reformation von den katholischen Landesherren nicht grundlegend in Frage gestellt; als Gegenleistung für die grosse finanzielle Unterstützung, die Kaiser Maximilian II. im Krieg gegen Sultan Soliman erhält, wird den weltlichen Ständen in der sogenannten Religionskonzession von 1568 die freie Ausübung des lutherischen Bekenntnisses in ihren Herrschaftsgebieten und ihren Patronatskirchen garantiert. Von dieser Bestimmung sind die Prälaten und landesfürstlichen Städte ausgeschlossen. Diese Konzession führt aber letztendlich dazu, dass um 1590 60 von 71 adeligen Familien und mehr als drei Viertel der städtischen Bevölkerung protestantisch sind. Ebd., S. 3f. Zu der starken Verankerung des Protestantismus in den adeligen Familien Oberösterreichs siehe auch Karl Eichmeyer, Reformation und Bauernkriege in Oberösterreich, in: Ders. u.a. (Hgg.), "Weilss gilt die Seel und auch das Guet". Oberösterreichische Bauernaufstände und Bauernkriege im 16. und 17. Jahrhundert, Linz 1976, S. 10-67, hier: S. 10ff. Der oberösterreichische Bauernkrieg von 1595-97 zeigt, dass auch auf dem Land gegen alle Rekatholisierungsmassnahmen erbittert Widerstand geleistet wird. 1609 muss Erzherzog Matthias in der „Kapitulationsresolution“ vom 19. März gewähren, dass die Untertanen auch in den protestantischen Kirchen und Gottesdiensten des Adels zugelassen werden und dass Städte ohne ausdrückliche Anerkennung der Religionsfreiheit protestantische Schulen und Kirchen haben. Stieve, Bauernaufstand, S. 31.

¹⁹⁷ Diese Belastungen bilden schon in den vorangegangenen grösseren Erhebungen, so auch im Aufstand von 1595-1597, Anlass zu Klagen. Zu den wirtschaftlichen Ursachen stellt Norbert Grabherr aufgrund seiner Untersuchung der Getreidepreise fest, dass die ökonomische Lage der Bauern vor Ausbruch des Bauernkrieges nicht angespannt ist. Die Einnahmen der bäuerlichen Haushalte ermöglichen eine bescheidene Kapitalbildung und die weitgehend selbstversorgenden Betriebe werden von der Inflation nicht betroffen. So schliesst er, dass die Steuern und Abgaben für die bäuerliche Bevölkerung „keineswegs existenzbedrohend“ sind. Norbert Grabherr, Die wirtschaftliche Lage der ländlerischen Bauern im Spiegel des Index 1619-1629, in: Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626, Ausstellung des Landes Oberösterreich im Linzer Schloss und im Schloss zu Scharnstein, 14. Mai bis 31. Oktober 1976, Linz 1976, S. 115-129, hier S. 126f. E. Bruckmüller sieht insgesamt eine stärkere wirtschaftliche Belastung der Bauern vor 1626, da zwar durch die Agrarkonjunktur die Einnahmen gesteigert werden können, andererseits die grundherrlichen und landesfürstlichen Abgaben stark gesteigert worden sind.

Entsprechend der Gemengelage der Ursachen ist die Trägerschaft der Bauernkriegsbewegung heterogen. Zwar bezeichnen sich die Aufständischen verschiedene Male als „ganze versammelte ehrsame Bauernschaft“, und die meisten Aufständischen sind Bauern. Die Verzeichnisse der Hauptleuten weisen aber auch adelige Namen auf; Personen aus nichtbäuerlichen, gewerblichen Kreisen (Wirte, Müller Färber etc.) und auch Stadt- und Marktbürger, darunter die beiden angesehenen Steyrer Bürger Madlseder und Holzmüller sind neben einzelnen Herrschaftsbeamten registrierte Teilnehmer.¹⁹⁸

Die Erhebung von 1626 zeichnet sich aus als eine Bewegung, die die grundherrlichen Grenzen überschreitet und schliesslich in einem allgemeinen Aufgebot für das ganze Land gipfelt. Obwohl die Bauernschaft Oberösterreichs keine politische Mitsprache im Land, an Landtagen besitzt, besteht während der Auseinandersetzung von 1626 ein gemeinsames politisches Bewusstsein der Bauern; so unterzeichnen die Bauernausschüsse ihre Bittschrift an die kaiserlichen Kommissäre vom Juni 1626 mit „die gemain und paurschaft im erzherzogtumb Österreich“.¹⁹⁹

Vor dem Ablauf der Frist zur Konvertierung (12. April 1626) zeigt sich, dass die Bauern am Protestantismus festhalten wollen;²⁰⁰ schon das erste Patent von 1524 führt zu gewaltsamen Aktionen und entschlossenem Widerstand gegen die Ausweisung der Prädikanten; so führt unter anderem auch in Frankenburg die Einsetzung eines katholischen Geistlichen auf Anweisung der Reformationskommission zu einem Tumult: fünfhundert Bauern bewaffnen sich, prügeln und verjagen den Pfarrer, das Anwesen des Pflegers von Schloss Frankenburg,

Bruckmüller, Lage der Bauern, S. 105. Die bäuerliche Verschuldung bildet gemäss der Untersuchung von H. Rebel eine wichtige wirtschaftliche Ursache des Bauernkrieges. Hermann Rebel, *Peasant Classes. The Bureaucratization of Property and Family Relations under Early Habsburg Absolutism (1511-1636)*, Princeton NJ 1983, S. 225. In den Beschwerden erscheinen auch spezifisch städtische wirtschaftliche Anliegen; so beziehen sich die Forderungen auf die Errichtung von Gewerbebetrieben auf dem Land und den Weinhandel. Alfred Hoffmann, *Zur Typologie der Bauernaufstände in Oberösterreich*, in: *Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626, Ausstellung des Landes Oberösterreich im Linzer Schloss und im Schloss zu Scharnstein, 14. Mai bis 31. Oktober 1976, Linz 1976*, S. 15–22, hier: S. 17.

¹⁹⁸ Georg Heilingsetzer, *Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626 (Militärhistorische Schriftenreihe, Heft 32)*, Wien 1976, S.13ff. Die drei wichtigsten Führer aus dem Bürgertum und dem Adel, Madlseder, Holzmüller und von Wiellinger, sind bereits an der ständischen Revolte von 1619 aktiv beteiligt. Zauner, *Verhältnisse*, S. 186. Namentlich bekannte Adelige sind auch Hans Erhard Stängel und Hans Christoph Hayden.

¹⁹⁹ Stieve, *Bauernaufstand*, Bd. 2, S. 255 (Beilagen). Die zweite grosse Bittschrift an den Kaiser vom Juli enthält in der Unterschrift eine Differenzierung: Hier sind nur die „im erzherzogtumb Österreich ob der Enns versamblete und rainer augsburgischen confession zuegethone gemain“ festgehalten. Ebd., S. 268. E. Bruckmüller weist zur Deutung dieses allgemeinen Landesbewusstseins auf die militärische Praxis seit den Türkenkriegen hin; die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts häufiger werdenden Aufgebote, die einen gewissen Prozentsatz der Bevölkerung mit einem Ansagessystem zu den Waffen rufen und die Zurückbleibenden zur Unterstützung verpflichten, fördern die Kommunikation unter der ländlichen Bevölkerung in grösseren Gebieten und ein Gemeinschaftsbewusstsein der Betroffenen. Bruckmüller, *Lage der Bauern*, S. 108f.

²⁰⁰ Gemäss der sogenannten „Widerlegung der Bauernbeschwerden“ des Viztums Georg Pfielgs von Goldenstein – einem bayerischen Rat – sollen auch die vertriebenen Prädikanten zum Widerstand aufgerufen haben; so hätten einige vor ihrem Abzug den Protestanten das letzte Mal das Abendmahl gereicht unter der Bedingung, „als das sie bei wekführung des teufels entlich einen Eid schweren und versprechen müssen, weder von ihrer Religion zu weichen noch auss dem Land zu ziehen; (..).“ Zit. in: Stieve, *Bauernaufstand*, S. 47, Anm. 3.

Abraham Grünpacher, wird drei Tage lang belagert, und erst als er in seiner Not Garantie für Straffreiheit gibt und Glaubensfreiheit verspricht, ziehen die Belagerer ab. Diese Vorgänge straft der Statthalter Herberstorff mit einem als „Frankenburger Würfelspiel“ bezeichneten Vorgehen ab; aus den auf herrschaftlichen Befehl nach Frankenburg bestellten Bauern werden 17 Männer aus den Gemeindeausschüssen durch das Los ohne Verhör zum Tod verurteilt. Diese Strafaktion wird von der Bevölkerung als ohne „urteil und recht“ vollzogene Untat empfunden, und in der Klageschrift der Bauernausschüsse an den Kaiser im folgenden Jahr wird dieser Vorgang angeführt, um die bayerische Regierung als Unrechtsregiment anzuprangern, der schändliche Tod der Verurteilten dürfe „bis an den jüngsten tag stillschweigent nit fürübergelassen werden, weiln urtel und recht darwider (...)“²⁰¹ Trotz der Empörung über die Verurteilung bricht erst unmittelbar vor dem Ablauf des Ultimatums, am 17. Mai 1626 im Mühlviertel, in Lembach, die Revolte aus, eine Rauferei mit bayerischen Soldaten anlässlich einer Kirchweih führt zum allgemeinen Aufgebot in Mühl- und Hausruckviertel.²⁰² Geistliche und ihre Güter werden angegriffen.²⁰³ In den folgenden Tagen verschaffen sich die Bauern in verschiedenen Schlössern vor allem des Hausruckviertels weitere Bewaffnung und vertreiben in Aschach die österreichische Besatzung. Hier fordern sie die Gemeinde auf, sich schriftlich zum Anschluss an die Bewegung zu verpflichten. Bei Peuerbach kommt es zu einer ersten militärischen Auseinandersetzung mit den Truppen des Statthalters; Herberstorff wird dabei geschlagen und flieht nach Linz.²⁰⁴ Von einem grossen Lager in der Weiberau, einer Gemeindeweise bei Aistersheim, mahnen die Bauern die umliegenden Dörfer auf, und es gelingt innert weniger Tage die grossen Städte Wels (30. Mai), Steyr, Gmunden, Vöcklabruck (30. Mai) zum Anschluss zu bewegen. Mit den Steyrer Bürgern Wolf Madlseder, einem ehemaligen Stadtrichter, und Lazarus Holzmüller, einem Advokaten, sind Vertreter der protestantisch gesinnten Stadtbürgerschaften Teil der Bewegung.²⁰⁵ Klöster, so das Kloster Schlägl und Haslach Lambach, Popping und Pulgarn, werden stärker als andere geschädigt; es muss vermutet werden, dass dies wegen der besonders strengen Durchführung gegenreformatorischer Massnahmen etwa durch Jesuiten in Pulgarn

²⁰¹ Zit. in: Stieve, Bauernaufstand, Bd. 2, S. 252. Zu den Ereignissen in Frankenburg: Heilingsetzer, Bauernkrieg, S. 7. In der zweiten Schrift an den Kaiser vom Juli 1626 berichten die Bauern ebenfalls an zwei Stellen über diesen Vorfall, bei dem Unschuldige (die Rädelsführer des Aufruhrs sind geflohen) ihr Blut haben vergiessen müssen. Ebd., S. 256 und S. 257.

²⁰² Die sehr schnelle und breite Mobilisierung lässt darauf schliessen, dass die Revolte geplant worden ist; es ist anzunehmen, dass die späteren Führer Stefan Fadinger und Christoph Zeller die hauptsächlichen Organisatoren sind. Heilingsetzer, Bauernkrieg, S. 11. Auch ist hier die allgemeine Mobilisierungspraxis des Landesaufgebotes, die bereits gut eingespielt ist, sicher ein zentraler Faktor für das rasche Gelingen der Erhebung. Siehe dazu auch Bruckmüller, Lage der Bauern, S. 109.

²⁰³ Stieve, Bauernaufstand, S. 76f.

²⁰⁴ Die Schlacht endet mit der totalen Niederlage der Truppen von Herberstorff; er beschreibt die Entschlossenheit der Bauern als „Furie“, wie er sie noch nie erlebt habe: Rudolf Walter Litschel, Die kriegerischen Auseinandersetzungen in Oberösterreich von 1595-1636, in: K. Eichmeyer u.a. (Hgg.), "Weilss gilt die Seel und auch das Guet". Oberösterreichische Bauernaufstände und Bauernkriege im 16. und 17. Jahrhundert, Linz 1976, S. 101–167, hier: S. 124.

²⁰⁵ Heilingsetzer, Bauernkrieg, S. 12f.

begründet ist.²⁰⁶ Einzelne Schlösser, so Ort, ein Besitz Herbetsdorffs, werden fast vollständig geplündert,²⁰⁷ anderen Adeligen garantieren die Bauern mit Schutzbriefen die Unversehrtheit ihres Besitzes im Austausch von Proviant und Munition.²⁰⁸

Insgesamt ereignen sich keine weiteren Angriffe auf Grundherren.²⁰⁹ Die Verhöraussagen des Bauernhauptmannes Kristof Planck zeigen, dass alle angewiesen werden weiterhin Abgaben zu leisten: „weiln sie paurn der zeit herrn und kein obrigkait erkennen, als sein sie nit schuldig, ihrer obrigkait, id est herrn probsten und seinen officirn den geringsten gehorsamb zu laisten; hab aber solche verbott auf anhalten herrn hofrichters alsbalt wider aufgehobt und ihnen den gehorsamb bevolen.“²¹⁰ Als Gegenleistung für die Freigabe der Konfession bieten die Bauern der Kaiserin in Wien an, durch freiwillige Steuern die Pfandsumme für Oberösterreich aufzubringen, damit sie das Land von Bayern zurückkaufen kann. Herberstorff kommentiert dazu, dass der Kaiser wohl kaum in etwas einwilligen werde, was gegen die Interessen Bayerns verstosse, „aber die paurn halten sich nunmehr maister vom lant, dardurch viel ungleichs passieren möchte.“²¹¹

Soldaten als Vertreter der bayerischen Besatzung werden angegriffen und gefangengenommen.²¹² Desgleichen sind herrschaftliche Beamte Zielscheiben der Aggression.²¹³

²⁰⁶ Stieve, Bauernaufstand, S. 84, Anm.1, (Bd. 2, S. 77). Allerdings werden nicht alle Klöster so behandelt; die Mönche des Stiftes Kremsmünster (das am 27. Mai eingenommen wird) werden nicht weiter behelligt; sie können weiter ihren Gottesdienst halten; hier geht es den Bauern vor allem um die Beschaffung von Proviant. Ebd., S. 87.

²⁰⁷ Ebd., S. 88.

²⁰⁸ Als Beispiel kann hier der von F. Stieve zitierte Bericht dienen, der schildert, wie die Bauern das Hab und Gut, das aus dem Schloss Marsbach geflüchtet wird, in eigens herbeigeschafften Wagen wieder zurücktransportieren lassen. Der Autor schliesst aus diesem Ereignis: „In summadie paurn sint hern...Wer ihnen nicht widersezt und gibt, was sie begern oder von essenter speis und muniton vorhanden, dem thun sie nichts, offirirn ihme schutz, sie wollen die heuser defendirn....Diser zeit nemen sie nichts als brot, wein, pier, waffen, bulver, blei, zin (...).“ Ebd., S. 93, Anm. 4, (Bd. 2, S. 86). Eine Aufstellung des Verlustes an Vieh, Getreide, Wein, Munition der Besitzerin von Reichenstein, der Katholikin Maria Johanna von Haim, zeigt allerdings auch, dass der Schaden beträchtlich sein kann, ohne dass der eigentliche Hausrat angegriffen wird. Ebd., S. 93, Anm. 3 (Bd. 2, S. 85f.) Andere Aussagen zum Vorgehen der Bauern siehe ebd., S. 93, Anm. 11 (Bd. 2, S. 88) Zwei Beispiele solcher Schutzbriefe zitiert Stieve in: Ebd., S. 93, Anm. 6 (Bd. 2, S. 86f.).

²⁰⁹ Beispielsweise verbieten die Bauernführer das wilde Ausfischen von Teichen. Stieve, Bauernaufstand, S. 93.

²¹⁰ Ebd., S. 94, Anm. 1, (Bd. 2, S. 88) Auch gemäss Aussagen von Herberstorff selbst oder Pfielgl ist das Hauptanliegen der Bauern die Vertreibung der Katholischen und der bayerischen Besatzung. Ebd., S. 104, Anm. 1, (Bd. 2, S. 100). Die Wiener Zeitung vom 27. Mai beschreibt die bäuerlichen Forderungen und erwähnt als dritten Punkt (neben Glaubensfreiheit und Wiederberufung der Prädikanten) „dass sie I. ksl. Mt. als ihren rechten herrn haben wollen, erbitten sich daneben, all diejenigen praetensionen, so Churbayern auf das Land hat, auss ihrem eignen seckel abzulösen, auch zu ruh und frieden begeben und dafern ihr begehren ihnen sollte verwilligt werden, so begehren sie zwen aus den fürsten des reichs zu bürgen.“ Ebd., S. 104, Anm. 1, (Bd. 2, S. 100f.).

²¹¹ Ebd., S. 133, Anm. 1, (Bd. 2, S. 118.).

²¹² Bericht der „ordentlichen Zeitungen“ aus Wien vom 27. Mai 1627, zit. in: Ebd., S. 91, Anm. 14a (Bd. 2, S. 84).

²¹³ Ebd., S. 91ff. Entsprechend ihrer Zielsetzung vergeifen sich die Bauern auch nicht am kaiserlichen Kammergut, sie verzichten beispielsweise auf die Aufbietung von Salzarbeitern in Ischl, Laufen und Hallstatt, als ihnen die Salzbeamten die dadurch entstehenden Verluste für den Kaiser vorhalten. Ebd., S.

Die Korrespondenz aus den Bauernlagern betonen die protestantische Haltung der Bauern mit entsprechenden Formulierungen, wie zum Beispiel „christliches evangelisches feldleger Weiberau“²¹⁴ Zur Festigung des protestantischen Glaubens werden auch Prädikanten ins Lager gebracht, und in Wels verlangen die Bauern Predigten in der Spitalkirche.²¹⁵ Die Bauernheere sind entsprechend der zeitgenössischen militärischen Praxis organisiert; aufgrund von Friedensordnungen und Reglementen im Lager besitzen gewählte Ausschüsse auch rechtliche Befugnisse. Dass die Bauern das Landesaufgebot beanspruchen, zeigt die Absicht Fadingers, eine allgemeine Kriegssteuer auszuschreiben. Die Hauptleute der Lager fordern aus allen Regionen Verzeichnisse der Waffenfähigen, das heisst aller Untertanen über sechzehn Jahren, um die Mobilisierung kontrollieren zu können.²¹⁶ Die Bewaffnung der Bauern wird als mangelhaft beschrieben; ländliche Werkzeuge, Messer, kleine Handbeile, Heugabeln, Dreschflegel und vor allem Prügel, die an einem verdickten Ende mit Nägeln bestückt sind, werden verwendet.²¹⁷

Anfang Juni steht das ganze Land ausser Linz, Enns und Freistadt in der Gewalt der Bauern; nur wenige Gebiete, wie das Salzkammergut (als kaiserliches Kammergut), Weyer, Neustift und die katholischen Gebiete Mondsee- und St. Wolfgangland im Einflussgebiet des Erzstiftes Salzburg beteiligen sich nicht am Bauernkrieg.²¹⁸ Nach der Niederlage von Peuersdorf strebt Herberstorff Verhandlungen an, und dabei sollen die Stände die Vermittlung übernehmen. Am 4. Juni erscheinen auch die kaiserlichen Kommissäre in Linz, die als aussenstehende Beobachter die Verhandlungen begleiten sollen. Als aber eine bäuerliche Delegation in Begleitung des kaiserlichen Kommissärs Dr. Haffner am kaiserlichen Hof in Wien nur vom Hofkanzler empfangen wird, führt dieser Vorfall, der als mangelndes Interesse des Hofes an den Anliegen der Bauern gedeutet wird, zu einer neuen Radikalisierung der Bewegung; die Belagerung von Linz bildet den Hintergrund der nun folgenden Verhandlungen; am 27. Juni ist die Stadt praktisch eingeschlossen.²¹⁹ In verschiedenen Scharmützeln mit den Truppen Herberstorffs, die die Stadt von innen verteidigen, versuchen die Bauern, Linz endgültig einzunehmen. Auch während der Verhandlungen, die seit dem 3. Juli geführt werden, wird immer wieder von neuem versucht, die Stadt einzunehmen, aber auch der am 19. Juli befohlene allgemeine Sturm führt zu keinem Ergebnis.²²⁰ Im Laufe der Verhandlungen nehmen die Bauern die kaiserlichen Kommissäre als Geiseln fest, die bayerischen Unterhändler ihrerseits bleiben in

94. Allerdings lassen die Bauern ab Ende Juli im Salzkammergut durch einen Ausschuss in Ischl Steuern einziehen. Ebd., S. 94f.

²¹⁴ Ebd., S. 93, Anm. 6, (Bd. 2, S. 87).

²¹⁵ Ebd., S. 109.

²¹⁶ Ebd., S. 99f. Am 18. Juli mahnen die Bauern alle, adlige und nicht adlige über sechzehnjährigen Männer, sowohl katholischer als auch protestantischer Konfession auf, um im Sinne eines allgemeinen Landesaufgebotes gegen den Einmarsch der Bayern vorzugehen und damit man den „gräulichen Wüterich und Tyrannen (...) Statthalter und Landesverderber (...) Herbersdorf“ absetzen könne. Ebd., S. 186.

²¹⁷ Ebd., S. 100 und ebd., Anm 6 (Bd. 2, S. 97f.).

²¹⁸ Heilingsetzer, Bauernkrieg, S. 13f.

²¹⁹ Litschel, Auseinandersetzungen, S. 128.

²²⁰ Ebd., S. 129f.

Passau und verfolgen die Gespräche von dort. Die Ständevertreter sind um Neutralität bemüht, aber sowohl die Bauern als auch der bayerische Herzog versuchen, die Landschaftsvertreter auf ihre Seite zu ziehen,²²¹ die Bauern begründen den Appell an die Stände mit dem Kampf um die wahre Religion, der im Interesse des ganzen Landes geführt werden müsse.²²²

Als am 5. Juli Fadinger infolge einer Schussverletzung während der Belagerung von Linz stirbt, wird der Ritter Achaz Wiellinger zu seinem Nachfolger gewählt.²²³ Unter der Führung eines anderen Adligen, des Ritters Hans Christoph Hayden, gelingt den Bauern die Eroberung der seit dem 29. Mai belagerten Stadt Freistadt.²²⁴

In Steyr, wo am 6. Juli eine Ständeversammlung zur Beilegung des Konfliktes stattfindet, ist auch ein Ausschuss der Bauern unter der Führung von Holzmüller anwesend; hier fordern die Aufständischen vergeblich weitere Herren auf, sich an der Bewegung zu beteiligen und die Leitung der Verteidigung zu übernehmen.²²⁵ In seinem Rechtfertigungsschreiben berichtet der erwähnte Adelige Märk über die Aufmahnung durch die Bauern, und er beschreibt, wie er wegen des Eides, den er dem Kaiser geschworen habe und mit der Erklärung, „dass dies ein Bauern- und kein Edelmannskrieg sei“ nicht habe teilnehmen wollen.²²⁶ Auf das gegenseitige Versprechen eines Waffenstillstandes hin lassen die Bauern die kaiserlichen Kommissäre frei. Auf Seiten der Bauern bleibt ein berechtigtes Misstrauen zurück, das durch die unerwartet aus Niederösterreich auftauchenden kaiserlichen Truppen unter dem Obristen Hans Christoph Freiherr von Löbl bestätigt wird: Die Stadt Enns geht nach kurzer Belagerung durch die Bauern wieder in die Hände der Kaiserlichen über.²²⁷ Am 27. August muss die Stadt Wels unter der Vermittlung des Ständemitgliedes Georg Christoph von Schallenberg an Löbl übergeben werden; in der Folge brechen auch die

²²¹ Heilingsetzer, Bauernkrieg, S. 15f.

²²² Stieve, Bauernaufstand, S. 153f. Gemäss einem Schreiben von Herberstorff am 16. Juli seien auf dieses Aufgebot hin Ständemitglieder mit fünfzig Pferden bei den Bauern erschienen. Ebd., S. 154, Anm. 3, (Bd. 2, S. 133).

²²³ Er übernimmt das Amt des Hauptmannes über alle Bauern in Oberösterreich. Offenbar wird hier nun eine zentrale Leitung angestrebt. R. W. Litschel, Die kriegerischen Auseinandersetzungen in Oberösterreich, S. 130. Am 18. Juli stirbt auch der zweite wichtige Bauernführer, Christoph Zeller. Heilingsetzer, Bauernkrieg, S. 17.

²²⁴ Stieve, Bauernaufstand, S. 159ff.

²²⁵ Heilingsetzer, Bauernkrieg, S. 16. Als im Lager von Ottensheim Ausschüsse für die Verhandlungen gewählt werden sollen, fragen die Bauern den Adligen Hans Kristof Märk zu Gneissenau an, es sei ihr „christliches begern, E. Hrlt. werden sich allsbalt (weillen derselb unsserer augsburgischen confession zuegethan) vermüg seiner pflücht, (...) hieher verfiengen und neben andern im ganzen land abgeordneten unsser religion nit allain defendirn sondern auch solche abhandlung dahin dirigirn helfen, (...)“ Zit. in: Stieve, Bauernaufstand, S. 119, Anm. 8, (Bd. 2, S. 111f.) In einem früheren Aufmahnungsschreiben vom 25. Juni zeigt sich aber auch, dass die Teilnahme an der Bewegung mit Gewaltandrohung erzwungen werden soll; das Aufgebot an die Adligen, sich in diesem Werk, „welches auch ihre Seligkeit betreffe“, zu beteiligen, wird beispielsweise im Fall des Herrn Märk zu Gneissenau am 20. Juni als „bevelch“ des Generalobristenhauptmannes des Mühl- und Machlandviertels Christoph Zeller, der „bei leib- und lebensstraf“ zu befolgen ist, ausgesprochen. Ebd., S. 138, Anm. 2, (Bd. 2, S. 120.).

²²⁶ Ebd., S. 186, Anm. 3, (Bd. 2, S. 150).

²²⁷ Litschel, Auseinandersetzungen, S. 132.

Bauern vor Linz die Belagerung ab.²²⁸ Nach einem vorläufigen Waffenstillstand fordern die Kaiserlichen die völlige Unterwerfung der Aufständischen. Die Bauern liefern eine „Submissions- und Deprekationsschrift“ an den Kaiser ab. Am 23. September unterzeichnen die Bauern das Gehorsamsgelöbnis gegenüber dem Kaiser und dem bayerischen Herzog als Pfandinhaber, im kaiserlichen Begnadigungspatent wird die zentrale Frage der Konfessionen dem späteren Entscheid des Landesherrn überlassen.²²⁹

Aber durch den Mitte September erfolgenden Einmarsch der bayerischen Truppen, die Kurfürst Maximilian anbietet, um einer allfälligen Einigung der Bauern mit dem Kaiser auf Kosten der bayerischen Ansprüche zuvorzukommen, wird zunächst der bäuerliche Widerstand aufs Neue entfacht, und in den Grenzregionen gelingt es den Österreichern auch, die bayerischen Truppen zu schlagen. Eine neuerdings zusammengekommene Bauernschar zwischen Efering und Wels erklärt dem in Wels stationierten Oberstleutnant Schafftenberg, dass es allein der bayerische Einfall sei, der sie erneut habe zusammenkommen lassen, denn so sei der Waffenstillstand wieder gebrochen worden; sie könnten „niemandem mehr trauen, sondern müssten sich wie die verlassenen Schafe in den Wäldern aufhalten; sie wüssten indes recht gut, dass sie nicht ohne Herren leben könnten, und beehrten nach wie vor den Kaiser als solchen, nur möge sein Volk sie gegen feindliche Angriffe anderer schützen.“²³⁰ Die Berufung des bekannten Heerführers Heinrich von Pappenheim und die nach der Niederlage vor Wels am 10. Oktober eingeführte Zusammenarbeit mit den kaiserlichen Truppen leitet das Ende des bäuerlichen Widerstandes ein: Eine neue Erhebung im Hausruckviertel, wird bei Emling, Gmunden, Vöcklabruck und Wolfsegg geschlagen.²³¹

Die vernichtenden Niederlagen der Bauern auf den Schlachtfeldern bildet das Ende der militärischen Auseinandersetzung.

In der Folge ergeben die Untersuchungen Herberstorffs und der Vertreter des Kaisers, dass die Stände nicht als Verursacher der Erhebung betrachtet werden können; der Bauernkrieg sei reines „Bauernwerk“, und entsprechend werden gegen die Landschaftsvertreter insgesamt keine Sanktionen ausgesprochen. In der Konfessionsfrage wird nun entschlossen auch die Konvertierung des Adels gefordert; am 22. April befiehlt der Kaiser den Übertritt des Adels oder die Auswanderung innert drei Monaten, desgleichen wird im Mai bestimmt, dass die Stadtbürger bis in vier Wochen zur katholischen Kirche übertreten oder das Land verlassen. Die Bauernschaft wird im Patent vom 20. Mai angehalten, den katholischen Gottesdienst zu besuchen und die Kinder in katholische Schulen zu schicken.²³² Um aber nicht sofort einen neuen Aufruhr zu provozieren, wird erst am 19. März 1631 in einem allgemeinen Reformationspatent Konvertierung oder Auswanderung befohlen.²³³

²²⁸ Stieve, Bauernaufstand, S. 230f. Bei Linz ziehen die Bauern am 29. August endgültig ab und geben die Belagerung auf. Litschel, Auseinandersetzungen, S. 136.

²²⁹ Heilingssetzer, Bauernkrieg, S. 19f.

²³⁰ Stieve, Bauernaufstand, S. 269.

²³¹ Ebd., S. 20ff. Am 4. November zieht Pappenheim mit seinen Truppen in Linz ein. Litschel, Auseinandersetzungen, S. 148.

²³² Stieve, Bauernaufstand, S. 340.

²³³ Ebd., S. 343.

Die Hinrichtungen der bäuerlichen Hauptleute finden am 26. März 1627 auf dem Linzer Hauptplatz statt.²³⁴ Zur Verhinderung weiteren Aufruhrs werden im Patent vom März 1627 die Bauern und die protestantischen Obrigkeiten zur Entwaffnung aufgefordert; die katholischen Stände sind angehalten, ein Verzeichnis ihrer Waffen abzuliefern.²³⁵ Zwei Jahre nach der Auseinandersetzung um die bayerische Besatzung geht im Jahr 1628 Oberösterreich wieder an Österreich zurück; der bayerische Herzog erhält dafür Teile der Unterpfalz und die Oberpfalz.

²³⁴ Heilingsetzer, Bauernkrieg, S. 26f.

²³⁵ Stieve, Bauernaufstand, S. 332f.

2.5 Der schweizerische Bauernkrieg 1653

Die politische Auseinandersetzung von 1653 wird bereits in den zeitgenössischen Quellen als „Bauernkrieg“ qualifiziert, weil sich hier die Bauern militärisch organisiert, mit eigenen Truppen den Obrigkeiten entgegenstellen.²³⁶ Das für bäuerliche Unruhen unübliche Vorgehen²³⁷, das in einem eigentlichen Krieg gegen die Obrigkeit endet, hebt das Ereignis von anderen Unruhen im Rahmen der Eidgenossenschaft ab.

Dieser Stellenwert des Bauernkrieges wird durch die Ausbreitung der Protestbewegung über die Grenzen eines einzelnen Herrschaftsgebietes unterstrichen.²³⁸ In den Territorien der Städte Luzern, Bern, Solothurn und Basel brechen gleichzeitig Unruhen aus und die Bauern koordinieren das Vorgehen und die Ziele grenzübergreifend.

Das dritte Merkmal, das den Bauernkrieg von anderen Unruhen unterscheidet, sind die im sogenannten Huttwiler Bundesbrief vom 14. Mai 1653 festgehaltenen bäuerlichen Zielsetzungen. Sie beinhalten Forderungen nach den den eidgenössischen Ortsobrigkeiten vorbehaltenen politischen Kompetenzen und stellen so die bestehenden Machtverhältnisse in Frage. So wird der Bauernkrieg von den Zeitgenossen als fundamentaler politischer Konflikt zwischen Obrigkeit und Untertanen wahrgenommen. In einem Schreiben des Zürcher Rates vom 19. April 1653 an die Luzerner Obrigkeit werden die Vorgänge als eine „durchgehende Revolution mehrteils eydtgnössischer Underthanen“²³⁹ qualifiziert.

Diese auch zum heutigen Zeitpunkt anerkannte Gewichtung des schweizerischen Bauernkrieges entspricht nicht in allen Teilen der älteren wissenschaftlichen Einschätzung. Obwohl auch die ältere Geschichtsforschung den Bauernkrieg als ein ungewöhnliches Ereignis einstufte, wurde zu diesem „schweizerischen Erdrutsch“²⁴⁰ erst 1997 von Andreas Suter eine umfassende Monographie vorgelegt.²⁴¹ Die vorangegangenen Darstellungen bestanden in ereignisgeschichtlich orientierten Studien, die sich auf Teilaspekte oder einzelne betroffene Regionen konzentrierten.²⁴² Obwohl der Bauernkrieg als eine

²³⁶ Der Begriff „Bauernkrieg“ wird in der Phase der militärischen Konfrontation und nach dem Sieg der Tagsatzungstruppen, im Juni und Juli 1653 verwendet. Andreas Suter, Der schweizerische Bauernkrieg 1653. Ein Forschungsbericht, in: A. Tanner / A.-L. Head-König (Hgg.), Die Bauern in der Geschichte der Schweiz (Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Heft 10), Zürich 1992, S. 69–103, hier: S. 70.

²³⁷ Andreas Suter, Artikel Bauernkrieg (1653), in: HLS II, Basel 2003, S. 90–93, hier: S. 92.

²³⁸ Ein solcher Zusammenschluss ist in der Geschichte der Unruhen im Raum der schweizerischen Eidgenossenschaft ein einmaliges Vorkommnis. André Holenstein, Der Bauernkrieg von 1653 – Ursachen, Verlauf und Folgen einer gescheiterten Revolution, in: BZGH 66 (2004), S. 1–43, hier: S. 22.

²³⁹ Zit. in: Suter, Forschungsbericht, S. 69.

²⁴⁰ Peter Stadler, Das Zeitalter der Gegenreformation, in: HbSG I, Zürich 1980, S. 573–672, hier: S. 653.

²⁴¹ Suter, Bauernkrieg.

²⁴² Alois Vock legte die erste aufgrund von Quellenmaterial erarbeitete Gesamtdarstellung vor, die aufgrund der präsentierten Quellentexte auch heute einen zentralen Beitrag darstellt. Vock, Der Bauernkrieg von 1653 oder der grosse Volksaufstand in der Schweiz, Aarau 1831. Regionalgeschichtliche Studien lieferten Gustav Jakob Peter, Zürichs Anteil am Bauernkrieg 1653, Zürich 1909 und Theodor von Liebenau, Der luzernische Bauernkrieg im Jahr 1653, in: JSG 18/19/20 (1893/1894/1895), S. 229–331/S.71 –320/S. 1–233. Der Wert dieser breiten Darstellung, die auch auf die bernischen Ereignisse Bezug nimmt, wird allerdings durch den Mangel an Quellenbelegen geschmälert. Fritz Bürki stellte in

fundamentale Veränderung der politischen und sozialen Verhältnisse charakterisiert wurde, wurde im Gegensatz dazu festgehalten, dass die politischen Ziele der Bauern vergleichbar mit den Zielen anderer Revolten darin bestanden, rückwärtsgewandt und ohne politische Vision die als drückend empfundenen neuen Auflagen der Obrigkeit abzuschütteln und so einen alten, besseren wirtschaftlichen Status wieder zu erlangen.²⁴³ Auch im neuesten Handbuch der Schweizer Geschichte von 1983 beurteilte Martin Körner den Bauernkrieg als Abwehrreaktion gegen alte und neue Belastungen, die während der wirtschaftlichen Krise als untragbar empfunden wurden.²⁴⁴ Der Bauernkrieg wurde so als altrechtliche Revolte charakterisiert, deren Ziel es war „die alten Rechte und Gewohnheiten“²⁴⁵ wieder herzustellen. Dieser Interpretation steht die oben erwähnte zeitgenössische Aussage von 1653 gegenüber, die den Bauernkrieg als „Revolution“ apostrophiert und ältere Studien haben diese Sichtweise übernommen.²⁴⁶ Theodor von Liebenau wollte im Bauernkrieg „eine sozialistische Tendenz“ erkennen, die „die Existenz der ganzen Eidgenossenschaft bedrohte.“²⁴⁷ Abgesehen von diesen ideologischen Verortungen bestätigte Andreas Suter in seiner Arbeit die Einschätzung der Ereignisse als radikale Infragestellung der Herrschafts- und Machtverhältnisse, indem er feststellte, dass insbesondere die im Entlebuch laut gewordenen bäuerlichen Forderungen eine politische Mitsprache in institutionalisierten Landsgemeinden und entsprechende Mitbestimmung bei der Gesetzgebung und bei Wahlentscheidungen vorsehen. Allerdings kann diese Radikalität nicht in allen beteiligten Regionen beobachtet werden, wie der Vergleich mit den Solothurner und Basler

seiner Untersuchung der wirtschaftlichen Situation im bernischen Raum fest, dass nicht allein ökonomische Gründe Ursache des Bauernkrieges sein konnten, da bei Ausbruch des Bauernkrieges der Höhepunkt der wirtschaftlichen Krise überschritten war. Fritz Bürki, Berns Wirtschaftslage im Dreissigjährigen Krieg, Bern 1937. Den Bauernkrieg im Kanton Bern behandelte auch Richard Feller, Geschichte Berns II: Von der Reformation bis zum Bauernkrieg, 1516-1653, Bern 1974, S. 601-659. Zu den Ereignissen in Basel und Solothurn liegen keine neueren Untersuchungen vor, da Andreas Suter in seiner Arbeit diese Regionen nur am Rande behandelt. Ältere Arbeiten zu Basel liegen vor von Andreas Heusler, Der Bauernkrieg von 1653 in der Landschaft Basel, Basel 1854 und Julia Gauss / Alfred Stoecklin, Bürgermeister Wettstein. Der Mann, das Werk, die Zeit, Basel 1953. Zu Solothurn: Ferdinand von Arx, Untervogt Adam Zeltner und seine Teilnahme am Bauernaufstand 1653, in: Ders., Bilder aus der Solothurner Geschichte, Bd.1, Solothurn 1939, S. 164–228. Einen kurzen Gesamtüberblick lieferte Gottfried Guggenbühl, Der Schweizerische Bauernkrieg von 1653, Zürich 1953².

²⁴³ F. Bürki, Berns Wirtschaftslage im Dreissigjährigen Krieg, S. 190f. In diesem Sinn interpretierte Richard Feller das wichtigste Dokument zu den bäuerlichen Forderungen und Zielen, den Huttwiler Bundesbrief, als Ausdruck einer konservativen Ablehnung der durch die Bauern a priori als negativ gedeuteten Neuerungen R. Feller, Geschichte Berns, Bd. 2, S. 623f. Diese Interpretation stützt sich auf die altrechtlichen Begründungen im Bundesbrief und auf die dort genannte erste Bundesgründung, die R. Feller fälschlicherweise als den Bund von 1291 deutet. Dazu A. Holenstein, Der Bauernkrieg von 1653, S. 13, Anm.36

²⁴⁴ M. Körner, Glaubensspaltung und Wirtschaftssolidarität (1515 –1648), in: Beatrix Mesmer (u.a.),(Hrsg.), Geschichte der Schweiz und der Schweizer, S. 397.

²⁴⁵ Ebd., S. 398.

²⁴⁶ Theodor von Liebenau und Gustav Jakob Peter übernahmen in ihren Studien diese Begrifflichkeit und werteten das Vorgehen der Bauern negativ als verschwörerischen Anschlag auf die hergebrachte staatliche und gesellschaftliche Ordnung. Peter, S. 125. Th.v. Liebenau, 1893, S. 308, ders. 1894, S.78.

²⁴⁷ Th. V. Liebenau, 1893, S. 231. Auf der Gegenseite sah es Hans Mühlestein als seinen Beitrag gegen die „bürgerliche Geschichtsschreibung“ den Bauernkrieg als „frühbürgerliche Revolution“ zu kennzeichnen. Hans Mühlestein, Der grosse schweizerische Bauernkrieg vom Jahre 1653, Celerina 1942, (Nachdruck1977).

Forderungen zeigt.²⁴⁸ Der Huttwiler Bauernbund seinerseits beansprucht als ein Hilfsbündnis – vergleichbar dem Bund der eidgenössischen Orte – die Macht, die legitimen Anliegen der Untertanen gegenüber den Obrigkeiten durchzusetzen. So stellt dieser Bund ein der Eidgenossenschaft ebenbürtiges politisches Organ zur Vermittlung und Konfliktlösung dar, das aber ausschliesslich die Partei der Untertanen vertritt. Die Umsetzung dieser Ziele hätte „das politische Gewicht der abhängigen Landbevölkerung in der Eidgenossenschaft in einem in ganz Europa beispiellosen Ausmass verstärkt.“²⁴⁹ Die im Verlauf des Bauernkrieges gelungene Konzentration der militärischen Machtmittel veranschaulicht zudem, dass dem Bauernbund die Durchsetzung seiner Anliegen praktisch möglich gewesen wäre.

Die Unruhen in den betroffenen Gebieten stehen in Zusammenhang mit der schwierigen Wirtschaftslage der Bauern nach dem Dreissigjährigen Krieg. Nach der kriegsbedingten Konjunktur, die einen hohen Absatz der Viehwirtschaft und von milchwirtschaftlichen Produkten in den benachbarten deutschen Gebieten ermöglicht hat, folgt nach dem Friedensschluss 1648 besonders für die Bauern des luzernischen Entlebuch und des Emmentals, aber auch der Zürcher Landschaft, die aufgrund dieser überregionalen Marktorientierung in den vorangegangenen Jahren ein hohes Einkommen erzielt haben, eine Absatzkrise.²⁵⁰ Der Preiszerfall und die damit einhergehende Verschuldung der landwirtschaftlichen Güter führen für die betroffenen Bauern zu einer existenzbedrohenden Situation. Die bäuerliche Hypothekarverschuldung, die in der Eidgenossenschaft aufgrund der günstigen Eigentumsrechte nicht ungewöhnlich und verbreitet ist²⁵¹ und während der Kriegskonjunktur teilweise noch aufgestockt worden ist, wird für viele Betriebe untragbar; die Forderungen nach Erleichterung der Schuldenlast, gar nach gänzlicher Abschaffung der „Gülten“ (der hypothekarisch gesicherten Schuldtitel) stehen an oberster Stelle der bäuerlichen Forderungen.²⁵² Diese Problematik trifft vor allem die begüterten Bauern, so beinhalten die Vermögensverzeichnisse der meisten Bauernführer umfangreiche Besitztümer, aber auch hohe Schulden auf den Höfen.²⁵³

Zunehmende Abgaben, Gerichts- und Verwaltungsgebühren, erhöhte Bussensätze, neue Konsumsteuern auf Wein, Salz, Fleisch und Korn sind weiter gewichtige Elemente der Klagen.²⁵⁴

²⁴⁸ Suter, Bauernkrieg, S. 627-637. Dazu insbesondere Holenstein, Bauernkrieg, Anm. 24.

²⁴⁹ Ders., Artikel Bauernkrieg, S. 91.

²⁵⁰ Ders., Bauernkrieg, S. 330-333. Für die Stadtbewohner und ländlichen Unterschichten führt die Verwüstung der oberdeutschen Regionen zu einer Getreideknappheit und entsprechender Preissteigerung der täglichen Nahrungsmittel. Ebd., S. 333.

²⁵¹ Holenstein, Bauernkrieg, S. 4; Suter, Bauernkrieg, S. 348-352; Alfred Zangger, Artikel Agrarverfassung, in: HLS I, Basel 2002, S. 138-141.

²⁵² Suter, Bauernkrieg, S. 344. Da die Schuldtitel vorwiegend in den Händen von städtischen Bürgern liegen, wird die städtische Herrschaft über das Land von den Bauern auch als finanzielle Abhängigkeit empfunden. Ebd., S. 344.

²⁵³ Ebd., S. 343f.

²⁵⁴ Ebd., S.371-374. Der Hintergrund dieser gesteigerten obrigkeitlichen Forderungen ist in den Haushaltsdefiziten der städtischen Obrigkeiten zu suchen, da zunehmenden Verteidigungsausgaben und abnehmenden Einnahmen aus dem Pensionenwesen die herrschaftlichen Haushalte verschlechtern. Ebd., S. 365-371.

Die Durchsetzung dieser herrschaftlichen Fiskalpolitik wird von den Untertanen als Verletzung ihrer angestammten Rechte verstanden, entsprechend wehren sie sich gegen die unzähligen Mandate und Verordnungen mit dem Argument, dass diese Anordnungen nicht mit dem alten Recht in Einklang zu bringen seien.²⁵⁵

Auslöser des offenen Konflikts ist die obrigkeitliche Währungspolitik, die auch als ein Versuch, die Staatsfinanzen zu verbessern, beurteilt werden muss.²⁵⁶ Im Dezember 1652 werden der Berner, Solothurner und Freiburger Batzen abgewertet um dem grassierenden Handel mit gefälschten Münzen Einhalt zu gebieten. Den Hintergrund dieser Entwicklung bildet die Preisinflation der zwanziger Jahre, die während des Dreissigjährigen Krieges durch die Inflationierung der Währungen zur Finanzierung der Kriegskosten in den deutschen Herrschaftsgebieten entstanden ist. Um der drohenden Überschwemmung durch schlechte Münzen zu begegnen, prägen die eidgenössischen Obrigkeiten ebenfalls neue Münzen von geringem Metallwert bei altem oder nicht vermindertem Nominalwert und verschaffen sich so auch zusätzliche Kaufkraft. Der völligen Zerrüttung der Währung versuchen Bern, Solothurn und Freiburg 1623 mit einem Zwangskurs für die minderwertigen Batzen entgegenzuwirken, der allerdings in keinem Verhältnis zum realen Metallwert der Münzen steht. Mit diesen leicht zu fälschenden Münzen werden die Märkte aus dem Gleichgewicht gebracht, da mit den massenweise hergestellten Batzen Waren gekauft, exportiert und ausserhalb des Territoriums für gutes Geld weiterverkauft werden. Mit der Abwertung der Münzen in Bern, Solothurn und Freiburg wird dieser Missbrauch unterbunden, aber die Verluste aus der Entwertung werden nur den eigenen Untertanen ersetzt, nicht aber den Besitzern entsprechender Währungen aus anderen Orten. Dies trifft insbesondere die wirtschaftlich eng mit dem Emmental verflochtenen Bewohner der Talschaft Entlebuch. Da auch die Luzerner Regierung ihre Münzen abwertet um den Zustrom minderwertiger Berner Münzen zu vermeiden, werden die Luzerner Untertanen zweifach benachteiligt.

Im Folgenden soll der Verlauf des schweizerischen Bauernkriegs kurz skizziert werden.

Anfangs Februar 1653 verweigert die Luzerner Regierung den Entlebuchern die Entschädigung für die Währungsverluste und die Sistierung der Abwertung, da die verantwortlichen drei Orte für Landesfremde nicht aufkommen wollen.

Diese Zurückweisung führt zum Ausbruch der Revolte; am 10. Februar veranstalten die Bewohner der Talschaft Entlebuch eine Prozession zur Wallfahrtskirche Heiligkreuz und versammeln sich dort zu einer Landsgemeinde, an der sie einen Bund beschwören und planen, mit Zins- und Zehntverweigerung ihre Ziele zu erzwingen.

Nach dem Anschluss aller Ämter und Landvogeien schliessen die Aufständischen am 26. Februar in Wolhusen einen Bund aller Luzerner Untertanen.

²⁵⁵ Ebd., S. 382f. u. 390.

²⁵⁶ Ebd., S. 374ff.

Die Luzerner Regierung bittet in der Folge die katholischen eidgenössischen Orte um Vermittlung.²⁵⁷

Anfang März erfasst die Bewegung auch das Herrschaftsgebiet der Stadt Bern, wenig später die Gebiete der Städte Solothurn und Basel. Die eidgenössischen Vermittler, die auch von Bern angefordert worden sind, können für Luzern am 19. März und für Bern am 4. April ein Verhandlungsergebnis vorlegen. Zu verschiedenen wirtschaftlichen oder finanziellen Anliegen, wie Handelsbeschränkungen, Monopolen auf Salz und Pulfer, Zöllen oder Abgaben, aber auch zu Bussen oder Verwaltungsgebühren machen die Obrigkeiten im Vermittlungsvorschlag Konzessionen, die Ergebnisse sind in dieser Hinsicht für die Bauern recht zufriedenstellend.²⁵⁸ An der Wohlhusener Versammlung sind aber auch politische Forderungen in die Gravamina aufgenommen worden. Unter den Luzerner Ämtern berufen sich Willisau und Entlebuch auf ihre ursprünglich privilegiertere Stellung und Willisau verlangt entsprechend die freie Wahl mittlerer Beamter.²⁵⁹ Allen Ämtern soll das freie Versammlungsrecht zustehen und obrigkeitliche Mandate müssen den Amtleuten zur Begutachtung vorgelegt und allenfalls zurückgewiesen werden können.²⁶⁰ Weiterhin soll das Recht bestehen politische Bündnisse, vergleichbar dem Wohlhusener Bund, zu schliessen. Diesen Forderungen, die die Souveränität und Landeshoheit der Luzerner Obrigkeit entscheidend tangieren, wird nicht stattgegeben.²⁶¹

Bis zum 7. April anerkennen acht der zehn Luzerner Ämter das Vermittlungsangebot und huldigen der Stadt, die Entlebucher aber verweigern die Zustimmung und beharren auf den politischen Forderungen. Insbesondere verwahren sie sich gegen die Qualifizierung ihres Vorgehens als Verbrechen. Nach dem Scheitern des Kompromisses erfährt die Bewegung einen neuen Aufschwung, indem die Entlebucher am 10. April in Signau die Berner Landleute, die bereits den Vermittlungsvorschlag angenommen und neu gehuldigt haben, zum erneuten Widerstand bewegen können.²⁶² An dieser Versammlung erscheint der Gedanke eines gesamteidgenössischen Bündnisses der Untertanen, der „landtluth der eidgnosschaft“;²⁶³ und am 23. April wird dieser Bund vorderhand für die Angehörigen der Orte Bern, Luzern, Solothurn und Basel geschlossen. Nach einer ersten Versammlung in Huttwil am 30. April findet hier am 14. Mai die grosse Landsgemeinde mit Tausenden von Teilnehmern statt und die vorangegangenen Beratungen fliessen in den Huttwiler Bundesbrief ein. Die Anwesenden, die hauptsächlich aus dem Entlebuch, dem Emmental, aber auch aus der Basler und Solothurner Landschaft stammen, schliessen einen Bund, der

²⁵⁷ Suter, Artikel Bauernkrieg, S. 90.

²⁵⁸ Einen Überblick über alle Forderungen der Bauern stellt Andreas Suter zusammen. Suter, Bauernkrieg, S. 626-643. Die Konzessionen Luzerns und Berns tabellarisch zusammengefasst, Ebd., S. 637, S. 641.

²⁵⁹ Liebenau, Bauernkrieg, (1893), S. 109-114, Suter, Bauernkrieg, S. 629.

²⁶⁰ Suter, Bauernkrieg, S. 629.

²⁶¹ Insbesondere ein Steuerbewilligungsrecht, das in der Forderung nach Begutachtung der Mandate eingeschlossen ist, wäre ein politisches Recht, das so den Untertanen nie zugestanden hat. Dazu Holenstein, Bauernkrieg, S. 8, Anm. 24.

²⁶² Suter, Bauernkrieg, S. 198ff.

²⁶³ Zit. in: Ebd., S. 10.

auch allen anderen eidgenössischen Untertanen offenstehen soll.²⁶⁴ Dieser Bauernbund stellt die Eidgenossenschaft in ihrer überkommenen Form in Frage und die Entscheidung dieser Machtfrage wird im Folgenden mit militärischen Mitteln gefällt. Die Bauern belagern am 21., beziehungsweise am 23. Mai die Städte Luzern und Bern um ein Nachgeben zu erzwingen. Der Versuch, in Luzern die Bürgerschaft aufgrund des Konfliktes über die zunehmende Abschliessung eines Ratspatriziates im Kleinen Rat und in der Ämterbesetzung auf die Seite der Bauern zu ziehen, scheitert.²⁶⁵

Schliesslich lenken die Bauern angesichts des Anmarsches mehrerer Tagsatzungsheere, ein; am 28. Mai willigen die Berner auf dem Murifeld in einen Separatfrieden ein, am 4. Juni unterzeichnen die Anführer des zweiten Bauernheeres in Mellingen einen vergleichbaren Vertrag, in dem die Bauern auf die politischen Forderungen verzichten und ihnen im Gegenzug die Konzessionen aus dem Vermittlungsvorschlag zugestanden werden. Nach der Auflösung der Bauerntruppen erklärt die Berner Obrigkeit kurzerhand den Murifelder Vertrag für ungültig und lässt die Truppen einen Feldzug gegen die Bauern führen, der für die Bauern bei Herzogenbuchsee in einem verlustreichen Rückzugsgefecht endet. Andere Obrigkeiten, insbesondere Luzern, richten viele Bauern entgegen den Vertragsbestimmungen hin oder schicken sie in die Verbannung.²⁶⁶

Am 29. September verüben nach der Huldigung im entlebuchischen Schüpfheim drei der untergetauchten Bauernführer ein Attentat auf die luzernische Ratsdelegation, dem ein Mitglied zum Opfer fällt.²⁶⁷

²⁶⁴ Ders., Artikel Bauernkrieg, S. 91.

²⁶⁵ Ders., Bauernkrieg, S. 232-242.

²⁶⁶ Ders., Artikel Bauernkrieg, S. 91.

²⁶⁷ Ders., Bauernkrieg, S. 293-300.

ZWEITER TEIL: ANALYSE SOZIALER SYMBOLE

3. MODELL: DER ZÜRCHERISCHE WALDMANNHANDEL

Der politische Konflikt, der 1489 die Stadt Zürich und die Zürcher Landschaft bewegt, illustriert modellhaft, wie symbolische Handlungsformen die Unruhe bestimmen und prägen. Anhand dieses Ereignisses werden die verschiedenen sinnbildlichen Elemente, die im weiteren Verlauf der Arbeit vertiefend analysiert werden, vorgestellt.

Die Erhebung der Landschaft ist Ausdruck der Opposition gegen den Ausbau der städtischen Hoheit über das Land.¹ Die Beschwerden beziehen sich auf verschiedene Bereiche: Das Verbot von Gemeindeversammlungen wird als Verstoss gegen altes Recht eingeklagt. Die Formulierung des Untertaneneides, „gehorsam zu sein in allen sachen“ solle ersetzt werden durch den Satz „gehorsam in allen zymlichen sachen“². Weitere Klagen betreffen die Einführung neuer Steuern, die Einschränkung oder Aufhebung von Nutzungsrechten (Jagd, Fischerei, Waldnutzung), die obrigkeitliche Monopolisierung des Salzkaufs, die Einschränkung des Gewerbes und des Handels auf dem Land und eine Aufwandsordnung zu Hochzeitsfeiern und öffentliche Bewirtungen.

In zwei Phasen erhebt sich der Widerstand, in dessen Verlauf auch die Stadtbürger und die städtische politische Opposition gegen Waldmann aktiv werden. Nach einer ersten Übereinkunft unter Mitwirkung der eidgenössischen Vermittler führt die Nachricht, dass Waldmann die Vereinbarung gefälscht habe, zu einem neuerlichen Ansturm der Bauern auf die Stadt, und im Laufe der städtischen Unruhe wird Waldmann verhaftet und hingerichtet. Die Verhandlungen über die bäuerlichen Forderungen werden wieder durch eidgenössische Vermittler geleitet und das erzielte Abkommen, die sogenannten Waldmannschen Spruchbriefe, regelt in der Folge das Verhältnis zwischen der Stadt und der Landschaft.

Als Auslöser des Widerstandes nennen die Berichterstatter einen anfangs Jahr ausgehenden obrigkeitlichen Befehl, zum Schutz des Wildbestandes die Hunde auf dem Land zu töten.³

¹ Eine ausführliche Darstellung und Analyse der Ereignisse liefert Christian Dietrich, *Die Stadt Zürich und ihre Landgemeinden während der Bauernunruhen von 1489 bis 1525*, Frankfurt/Main u.a. 1985, S. 33 – 97.

Als Quellengrundlage dienen die Akten zum Ereignis und drei zeitgenössische Berichte. Ernst Gagliardi (Hg.), *Dokumente zur Geschichte des Bürgermeisters Hans Waldmann*, 2 Bde. (Quellen zur Schweizer Geschichte, N.F., II. Abt.: Akten), Basel 1911/1913. Zu den Ereignissen: Ders., Einleitung zu Bd. 1, S. CXLII – CXCIII.

² Nr. 256 (Klagen der Landschaft), in: Gagliardi (Hg.), *Waldmann*, Bd. 2, S. 7 u. 10.

³ Diese Anordnung ist offenbar in den Akten nicht nachzuweisen. Sie wird als chronikalische Legende des sechzehnten Jahrhunderts bezeichnet. So Groebner, *Gefährliche Geschenke*, S. 157. Dagegen erwähnt Otto Sigg die Tötung der Hunde als Auslöser der Unruhen auf der Zürcher Landschaft. Otto Sigg, *Lokale Selbstverwaltung und Sonderrechte. Die „Verfassung“ der Zürcher Landschaft*, in: *Kleine Zürcher Verfassungsgeschichte 1218-2000*. Hrsg. von dem Staatsarchiv des Kantons Zürich, Zürich 2000, S. 22-24, hier S. 22.

Gemäss der Beschreibung der Chronisten lassen die obrigkeitlichen Beamten „keim puren nach lantman im ganzen Zürichpiett und herschaft kein hund me“. Der Anblick der aufgehäuften Hundekadaver empört die Bauern und der Verlust der Tiere „mengen man übel rouw“. ⁴ Nach anfänglicher Zurückhaltung der Bauern kommt es zu Widersetzlichkeiten, die Bauern weigern sich den Beamten ihre Hunde vorzuführen. In Mettmenstetten versammeln sich ungefähr dreihundert Hausvorstände, die „eltist im hus“, alle sind bewaffnet und jeder führt einen Hund an einem Strick mit sich. ⁵

Erfolglos fordert anschliessend eine Delegation von Waldmann und den Zunftmeistern, dass ihre Klagen vor die Räte zu bringen seien. Der Missmut auf der Landschaft äussert sich im Folgenden insbesondere über das Verbot von „schenkinen“, Festessen und grossen Gastmählern, „denn es wer ein schwere sach, das sy nümen törfind zemen an de schenkinen (...) wed zu(o) lieb nach zu(o) leid, und haden ein gross misffalen dorann, namlich ouch mitt anderen filen nüwen uffsätzen, die sy da anrichtetend (...)“. ⁶ In den folgenden Wochen werden rund um den Zürichsee an mehreren Orten Festessen ausgerichtet. In Meilen findet eine Hochzeit auf freiem Feld statt, die Leute von Meilen und Herrliberg vereinbaren, ein Fass Wein auf der Grenze der Kirchgemeinden aufzustellen und dort auszutrinken. Die Teilnehmer an einem Mahl in Erlenbach werden mit Busse bestraft. Daraufhin versammeln sich in diesem Ort am 26 Februar erneut um die fünfhundert Bauern zu einer „Schenky“. Dieses Mal wird ein Eid zur gegenseitigen Unterstützung geschworen, wer der Einung nicht beitreten will, muss den Platz verlassen.

Im Zusammenhang mit der Fastnachtszeit wird für den ersten März („Pfaffenfasnacht“) eine Einladung in Meilen organisiert. An diesem Fastnachtsessen kommen die Anwesenden überein, die Obrigkeit zu bitten, die Neuerungen rückgängig zu machen. Trotz des ernsten politischen Hintergrundes sind die geladene Gäste guter Laune und „drunkend und asend ouch und warend gu(o)ter dingen, als man den an der fasnacht gwon ist“. ⁷ Zu diesem Essen wird auch die Obrigkeit von Zürich eingeladen, „und schicktend lüt für min heren und lu(o)dentz ouch an die fassnacht uff pfaffenfasnacht gen meilen.“ ⁸ Der Bürgermeister Röst, die Oberstzunftmeister Ulrich Widmer und Lienhard Öhen, sowie Gerold Meyer von Knonau erscheinen denn auch am Anlass. ⁹ Dass diese illustre Schar nicht zu ihrem Vergnügen eingeladen worden ist, ist den städtischen Gesandten klar, sie fordern eine „gmeind“ abzuhalten, doch die Bauern wollen zuerst die Anwesenheit aller derer, die in die Einung geschworen haben, abwarten. Als die Ratsmitglieder gegenüber einzelnen Personen den Vorwurf erheben, sie hätten widerrechtlich Festessen veranstaltet und besucht, solidarisieren sich die Anwesenden aufgrund ihres Eides und erklären sich als Mittäter. ¹⁰

⁴ Högger Bericht, in: Gagliardi (Hg.), Waldmann, Bd. 2, S. 470.

⁵ Ebd., S. 472.

⁶ Ebd., S. 474.

⁷ Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 408.

⁸ Högger Bericht, Ebd., S. 474.

⁹ Gemäss dem Zürcher Bericht brechen die Gesandten der Stadt auf eigene Initiative auf, als sie von der Versammlung in Meilen vernehmen. Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 408.

¹⁰ Ebd., S. 476f.

An dieser Versammlung, an der mit den weiteren Teilnehmern 1500 oder 800 Bauern anwesend sind,¹¹ wird mit den Vertretern der Obrigkeit vereinbart, die Beschwerden dem Rat vorzulegen. Da Waldmann aber nur gemeindeweise über die Beschwerden verhandeln will und aus Gemeinden wie Zollikon, in denen keine Unruhen ausbrechen, Waffenhilfe für die Stadt anbietet, mahnen die Bauern in der Nacht auf den 4. März die Zürichseegemeinden auf. Am 8. März besammeln sich um 2000 Mann bei Zollikon und Küsnacht, nachdem sie zu Beginn in das Seefeld bis auf die Höhe des Zürichhorns vor die Stadt vorgerückt sind. Bis zum Abschluss der Verhandlungen lagern die Bauern hier in militärischer Ordnung, bewaffnet und mit Pfeifen und Trommeln, „lagend da werhaft mitt iren pfyffen und sümperen [Trommeln BH] und anderem mu(o)twillen (...)“¹². Auf die Nachricht, dass die eidgenössischen Vermittler ankommen, „schlu(o)gend sy uff mitt drochnen sümperen“ und ziehen ihnen „in gu(o)ter ordnung“ entgegen.¹³

Nach dem Abzug der Bauern am 9. März wegen der vorderhand gelungenen Beilegung des Konfliktes – ausser in der Frage des Salzmonopols, der Eidesformel und der Steuern geht die Zürcher Obrigkeit auf die Forderungen ein –¹⁴ kommt es am 12. März zu Strafaktionen gegen die Gemeinden Rüslikon und Bendlikon, die sich nicht der Erhebung angeschlossen haben. Offenbar wissen die Strafenden, dass die Obrigkeitstreuen, die sich für die Sicherung der Stadt Zürich zur Verfügung gestellt haben, noch nicht zurückgekehrt sind. Deren Häuser werden durchlaufen, Wein wird eimerweise mitgenommen und ausgeschüttet, die Nahrungsmittel werden aufgegessen und der Hausrat wird zerstört.¹⁵

Als Bürgermeister Waldmann den Entwurf des Übereinkommens mit der Landschaft abändert, kommt es zur zweiten Erhebung; Waldmann formuliert den Text so, dass zum Ausdruck kommt, die Untertanen hätten kniefällig um Verzeihung gebeten und den Aufstand als Unrecht anerkannt.¹⁶ Diese Darstellung der Sachverhalte wollen die Bauern nicht anerkennen, sie „wölten ye dheines wegs gestendig sin, sich bekennt haben, in ir handlung vor unrecht geta(u)n sunder groß notturft das erheisschen: (...)“¹⁷. Auf der Landschaft werden neue Versammlungen und Beratungen abgehalten. Erneut lädt der Rat fünfzig Vertreter der Bauern ein, die den Widerruf und die Herausgabe und Vernichtung der gefälschten Abschiede fordern und über die ausstehenden Beschwerden verhandeln wollen. Am 28. März, nach dreitägigen vergeblichen Diskussionen und dem abschlägigen Bescheid, reisen die Bauern „ungesen und -drunken“¹⁸ aus der Stadt. Der Hönegger Bericht beschreibt, dass sie zornig aus dem Rat laufen und „namend mit inen, was man inen

¹¹ Der Hönegger und der Zürcher Bericht sprechen von 1500 Teilnehmern, der Berner Bericht von 800 Anwesenden. Ebd., S. 476, Anm. 2.

¹² Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 411.

¹³ Ebd., S. 412.

¹⁴ Zur Forderung nach Gemeindeversammlungen verweist der Rat auf die Institution der „Zwölfer“, die die Selbstverwaltungsaufgaben übernehmen. Gemeindeversammlungen sollen ausnahmsweise erlaubt sein, sofern im jährlichen Eid das Versprechen, an der Versammlung nichts gegen ihre Herren zu planen oder zu beraten, abgelegt werde. Nr. 256, Ebd., S. 12f.

¹⁵ Ebd., S. 415.

¹⁶ Ebd., S. 19.

¹⁷ Berner Bericht, Ebd., S. 341.

¹⁸ Ebd., S. 417.

kochent hat, zum Sternen und zum Rappen und zum Hirtzen, namend die fisch ab dem rost und tru(o)gantz mit inen us der statt. Min heeren erschreckend darab, das ettlichen die ougen übergiengend, denen die sach leid was.“¹⁹ Die Boten der Bauern ermahnen an diesem 28. März die Dörfer, sich nicht in Einzelverhandlungen einzulassen, sondern sich in Küsnacht einzufinden, zur Versammlung, die durch das schon früher organisierte Sturmläuten schnell zusammenkommt. Nach Küsnacht eilen auch Abgesandte der Obrigkeit, deren begütigende Ansprache wird aber unterbrochen, „die gmeind wott es nütt hören und woltend her Cu(o)nratten über die standen aben stossen und hattend in schnöd mit worten und berden.“²⁰

Am 29. März besetzen die Bauern von Wädenswil und Richterswil das Johanniterhaus von Wädenswil. Das Schloss Grüningen wird ebenfalls eingenommen. Als die zürcherische Mannschaft, die das Schloss verteidigen sollte, so zu spät ankommt, nehmen die Bauern sechs der zwölf Zürcher als Unterstützung für die Besetzung im Schloss auf.²¹ Vor dem Schloss Kyburg fordern die dortigen Bauern vergeblich die Herausgabe einer Steuer, die sie seit zwölf Jahren geäufnet haben, die Belagerung des Schlosses bleibt erfolglos.²²

Obwohl einige Akten zu Befragungen von Stadtbürgern darauf hinweisen, dass geheime Verbindungen zwischen den Bauern und der Stadt bestehen, ist die Ende März ausbrechende städtische Unruhe vor allem auf den Unmut gegen die Person Hans Waldmann und dessen Anhang zurückzuführen.²³ Wegen der Bedrohung der Stadt durch die Belagerung und aus Missbilligung der Politik Waldmanns gegenüber den Bauern formiert sich eine Oppositionsbewegung. Personen aus diesem Kreis ermorden am 31. März Hans Schneevogel, einen Parteigänger von Waldmann. Die Mörder werden nicht verfolgt, als sie gegen Abend die Kirche, in die sie geflüchtet sind, verlassen. Waldmann wird daraufhin aufgefordert, die Stadtknechte, die er zu seinem eigenen Schutz als bewaffnete Leibwache mit sich führt, zu entwaffnen, „damit er woll sach, da[s] sin gwald nüt mer beschiesen wold.“²⁴ Am nächsten Tag sucht Waldmann die Zünfte auf, um sich ihrer Unterstützung zu versichern und sie zum Gehorsam gegenüber dem Rat zu ermahnen. Die anschliessende Sitzung des Rates mit den Eidgenossen, die Rückhalt für die Vermittlung mit der Landschaft fordern, wird von der zunehmend tumultuösen Versammlung der Gemeinde vor dem Rathaus unterbrochen.

Eine Gruppe von Bürgern hat sich auf der niederen Brücke versammelt zur Beratung über das Vorgehen gegenüber den Bauern. Ein Ausschuss dieser Versammlung – unter ihnen der aus dem Rat vertriebene Lazarus Göldi – tritt vor den Rat und fordert, die Vermittlung mit den Bauern der Gemeinde zu überlassen. Als Göldi während der Beratung des Rates vor

¹⁹ Höngger Bericht, Ebd., S. 492.

²⁰ Höngger Bericht, Jüngere Fassung, Ebd., S. 493.

²¹ Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 419.

²² Historia von her Hanßen Waldmann, Ebd., S. 557.

²³ Protokoll zu der Untersuchung über Verbindungen mit der Landschaft, Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 421ff., Anm. 3. Die Opposition gegen Waldmann, der sehr erfolgreich im Pensionengeschäft tätig ist, wird vor allem von der Familie Göldli, insbesondere von seinem geschäftlichen Konkurrenten und Gegenspieler Hans Göldli, angeführt. Groebner, Gefährliche Geschenke, S. 166.

²⁴ Stadtzürcherischer Bericht, in: Gagliardi (Hg.), Waldmann, Bd. 2, S. 422.

dem Rathaus erscheint, sind seine mittlerweile bewaffneten Genossen da und übergeben ihm ebenfalls den Harnisch.²⁵ Als er laut das Unrecht anspricht, das ihm vom Rat widerfahren sei, erklären die Anwesenden offen ihre Unterstützung, man wolle ihn rächen, Göldin rennt mit einer Mordaxt auf das Rathaus zu. Angesichts dieser Eskalation bewilligt der Rat ihre Begehren; unterdessen sind aber schon um fünfhundert Bewaffnete vor dem Rathaus versammelt und Verwünschungen und Verfluchungen („das sy botz wunden schend, samer botz wunden, botz lichnam, die schölmen und böswicht mu(e)send heraus. Das nest mu(o)s zerstört werden“)²⁶ werden laut, Waldmanns Gönner werden spöttisch als „zwölfpotten“, als die zwölf Apostel bezeichnet.²⁷

Als die eidgenössischen Vermittler erklären, die Verfolgung und Bestrafung von Schuldigen zu übernehmen, fordert die Versammlung lautstark, dass sie die Schuldigen selber gefangen nehmen und strafen wolle. Auch der Vorschlag, die Betroffenen im Rathaus oder im eigenen Haus zu arretieren, wird von der Gemeinde verworfen. Die Menge fordert die Einkerkering: „Sy mu(e)ssen in schelmenthurn. Da haben sy uns dick unverdient ingeleit.“²⁸ Die Schlüssel zum Gefängnis, dem Wellenberg, werden den Eidgenossen ebenfalls verweigert, denn „sy woldend die schlüssel selbs und gwalt über sy haben (...).“²⁹ Da schliesslich die Menge das Rathaus zu stürmen droht, führen die Vermittler Waldmann und seine Anhänger aus dem Rat vor das Rathaus, sie nehmen ihnen die Degen ab und geleiten die Gruppe unter dem Spott der Menge durch die Gasse aus Spiessen, die auf dem Platz gebildet wird. Die Schlüssel zum Gefängnis werden zwei gemeinen Burgern von Zürich, Nilaus Has und Michel Setzstab, übergeben.³⁰ Nach der Festsetzung Waldmanns im Wasserturm wird sein Haus von der Gemeinde durchlaufen und am 2. April unter Mithilfe der Bauern militärisch besetzt.³¹ Zwei Tage später wird Waldmanns Lage noch verschlechtert, indem er innerhalb des Gefängnisses in ein elendes Loch verlegt wird und aus dem Geschirr des „Ketzers“, der vorher in dem Verliess eingesperrt gewesen ist, essen muss.³² Die Bauern sind, seit die Nachricht über die Verhaftung Waldmanns auf das Land gedrungen ist, wieder direkt vor die Stadt gezogen und legen eine militärische Ordnung fest, das heisst, jede Kirchgemeinde wählt einen Hauptmann, Hauptleute und Weibel.³³ Auch diejenigen Gemeinden, die sich zu Beginn der Unruhe nicht den Aufständischen angeschlossen haben, bitten um Aufnahme in die Einung, und so „herschiten die von der lantschaft ganz usserthalb“³⁴. Für weitere Verhandlungen zieht eine Delegation zu der

²⁵ Ebd., S. 427.

²⁶ Ebd., S. 429.

²⁷ Ebd.

²⁸ Berner Bericht, Ebd., S. 347.

²⁹ Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 431f.

³⁰ Ebd., S. 436 und Anm. 2.

³¹ Nr. 259 (Bericht der Luzerner Boten an ihre Regierung über Waldmanns Gefangennahme), Ebd., S. 24ff., S. 26, Anm. 5.

³² Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S.442, Berner Bericht, Ebd., S. 350.

³³ Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 440.

³⁴ Berner Bericht, Ebd., S. 350.

Gemeindeversammlung in der Wasserkirche, die am gleichen Tag den alten Rat absetzt und einen neuen, den „hörnenen“ Rat, einsetzt.

Anschliessend kommt es zu Verbrüderungsszenen vor der Stadt: „Uewer sach ist ünser sa(u)ch und unser sach üwer sach,“³⁵ lautet die gängige Formulierung, den Bauern vor dem Stadtmauern wird Brot und Wein in Fülle übergeben. Der Chronist beklagt, dass niemand gegen die exklusiven Wünsche Einspruch erhebe, dass sie „woldend haben lebku(o)chen, fygen,winberi und mandelkernen, oder was sy geluste und man haben mocht; das ales wart fast mu(o)ttwylenklich und on not gebrucht und übel angleitt“. Eine Masslosigkeit habe Einzug gehalten, ein „las demen, las schlemen (...) es gieng iederman als ungebunden; was dozmal nüt vil gwald zu(o) Zürich, dem ze widersta(u)n.“³⁶ Auch die Nahrungsmittel aus Waldmanns Haus werden verteilt und mit der Genugtuung, dass er diese Zeche bezahlen müsse, verspeist.³⁷ Ebenso wird Waldmanns Schloss in Dübendorf von den Bauern überfallen, leergegessen und -getrunken.³⁸

Aber auch anderen Personen und Landgemeinden, die sich nicht am Aufstand beteiligen, werden die Weinvorräte ausgetrunken.

Die Bauern formulieren in dieser Situation in Hinblick auf neue Verhandlungen eine Erklärung zuhanden der Stadt Zürich und der Eidgenossen, die nebst den bekannten Anliegen Forderungen nach weitgehender politischer Mitbestimmung unter anderem in Steuerfragen beinhaltet; grundsätzlich solle in Zukunft keine Neuerung eingeführt werden ohne Wissen und Zustimmung der ganzen Landschaft.³⁹ Diese Forderung und die Tatsache, dass die Bauern sich an den Untersuchungen gegen Waldmann beteiligen wollen und ihren Anteil an den konfiszierten Vermögen verlangen, zeigen, dass das Ende der alten Regierung zu einer grundsätzlichen Infragestellung der bestehenden Machtverhältnisse führt.

Waldmann wird am 2. April um Mitternacht zum Verhör mit der Folter geführt, sein Todesurteil wird aufgrund von Zeugenaussagen festgelegt, er selbst ist nicht geständig. Am 6. April wird er auf den Fischmarkt geführt, wo ihm von Heinrich Escher, Ratsmitglied und Ritter, die Ritterschaft öffentlich aberkannt wird. Nach der Verlesung der Anklageschrift und des Todesurteils wird Waldmann von hundert bis zweihundert Zunftmitgliedern zum See und mit einem Schiff zur Hinrichtungsstätte ausserhalb der Stadt, zur sogenannten Hegnauer Matte, „in ein witte wysen vür die useren“⁴⁰, also vor die Bauern geführt. Hier wird er „mit dem schwert in gegenwürtekeit der landschaft, die vor der statt lagent, als si das uff verwilligung der gemeind wolltent haben, gericht (...)“⁴¹ Zwischen fünf- und zehntausend Bauern nehmen hier an der Hinrichtung teil. Anschliessend wird der Leichnam

³⁵ Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 438.

³⁶ Ebd., S. 439.

³⁷ Ebd., S. 440f.

³⁸ Ebd., S. 441.

³⁹ Ebd., S. 567, Anm. 2. Der Text ist unvollständig und nicht datiert.

⁴⁰ Ebd., S. 445.

⁴¹ Nr. 264 (Bericht Solothurns an Mühlhausen über den Auflauf), Ebd., S. 41.

wieder in die Stadt geführt, wo er im Fraumünster beigesetzt wird, entsprechend Waldmanns letztem Wunsch.

Am 7. April ziehen die Bauern nach einigem Zögern von der Stadt ab und hinterlassen fünfzig Vertreter zur Verhandlung über ihre Beschwerden. Zu den finanziellen und politischen Ansprüchen der Landschaft an die Stadt müssen schliesslich die eidgenössischen Vermittler einen Schiedsspruch festlegen, da sich die Bauern mit der am 5. Mai von der ganzen Gemeinde als neue Obrigkeit bestätigten neuen Regierung, die sich zunehmend gegen die Forderungen der Landschaft zur Wehr setzt, nicht gütlich einigen können. Die Schiedsrichter gestehen der Landschaft zunächst die Hälfte des beträchtlichen Waldmannschen Vermögens zu.⁴² Die Verhandlungsergebnisse zu den anderen Beschwerden und Forderungen werden am 9. Mai in den sogenannten Waldmannschen Spruchbriefen festgelegt.

Am 28. Mai wird die neue Verfassung der Stadt beschworen und die Bauern werden zum Fest auf den Lindenhof eingeladen.⁴³ Der neu gewählte Bürgermeister Konrad Schwend und die neuen Zunftmeister werden beschenkt. Nach dem Essen zieht die Festgemeinde im „procesß mit einandren,“ in einem grossen Umzug durch die Stadt, begleitet von Pfeifern, Trommlern und Trompetenspielern und „was mänglich eines frölichen gemu(e)ts.“⁴⁴

Bis zum 6. Juni werden nach und nach die Huldigungseide der Landschaft auf die Spruchbriefe abgenommen. Unter anderem wird in den Spruchbriefen den Zürichseegemeinden das Versammlungsrecht bestätigt und die Formulierung des Huldigungseides wird abgeschwächt, den wirtschaftlichen Forderungen der Bauern, wie beispielsweise der nach Freigabe des Salzkaufes, wird weitgehend stattgegeben.⁴⁵ Die radikale Forderung, fortan keine Neuerungen ohne Zustimmung der Landschaft einzuführen, ist hier nicht mehr anzutreffen. Dieses Abkommen mit der Landschaft bedeutet insgesamt keine Verschlechterung der Lage der Bauern, und auf der Grundlage der Anerkennung der Landeshoheit der Stadt liefern die Waldmannschen Spruchbriefe die Basis für einen Konsens zwischen der städtischen Obrigkeit und den Untertanen auf der Landschaft.

Die hier wiedergegebene Schilderung der Ereignisse, wie sie den zeitgenössischen Berichten zu entnehmen ist, zeigt auf, dass im Laufe der Unruhe verschiedenste symbolische Ausdrucksformen von den Konfliktparteien angewendet werden.

Zu Beginn veranschaulichen die Bauern ihren Willen zum Widerstand, indem sie öffentlich die obrigkeitliche Anordnung kritisieren und sich dem Verbot Hunde zu halten widersetzen, indem sie einen Hund mit sich führen. Wie der Chronist sagt, sind es die Hausvorstände, die ihren Hofhund zur Versammlung mitnehmen. Dies weist darauf hin, dass die Tötung der Hunde, die nicht nur wildernde Hunde, sondern auch die Haustiere betrifft, ein Sinnbild

⁴² Ebd., S. 446.

⁴³ Berner Bericht, Ebd., S. 366f.

⁴⁴ Ebd., S. 367.

⁴⁵ Zur Beurteilung im Einzelnen siehe Dietrich, Zürich, S. 88ff.

für den Eingriff in die Rechte des einzelnen Hauses darstellt und als unstatthafte Ausdehnung obrigkeitlicher Macht entsprechend missbilligt wird.

Die gleiche sinnbildliche Bedeutung wie die Auftritte mit den Hunden haben die Festessen; auch hier geht es um die demonstrative, öffentliche Übertretung eines Verbotes. Die gemeinsame Mahlzeit versinnbildlicht den Protest gegen das Verbot von grösseren festlichen Zusammenkünften, wie es im Sittenmandat vom 18. November 1488 ausgesprochen worden wird. Andererseits sind diese Anlässe eine Reaktion auf das Versammlungsverbot – „ist verbotten, kein gmeind noch versamlung zu halten“⁴⁶ – über das im ersten Artikel der Beschwerden von 1489 geklagt wird.

Die an sich unpolitische Form von Gemeinschaft wird so zu einer politischen Demonstration. Die Aktionen in Meilen zeigen, dass bewusst die kritisierten Neuerungen anvisiert werden. So ist der geplante gemeinsame Trunk der Leute aus Herrliberg und Meilen eine Antwort auf das Verbot der Zusammenkünfte von Leuten aus verschiedenen Kirchgemeinden.⁴⁷ Indem sie das Weinfass auf der Gemeindegrenze leeren wollen, übertreten sie sinnfällig diese obrigkeitliche Einschränkung des gemeinschaftlichen Lebens. Der Übergang von der Manifestation von Protest zur Revolte wird durch den Eid vollzogen, der anlässlich des Essens in Meilen von den Anwesenden abgelegt wird. Die Festgesellschaft, die durch das gemeinsame Übertreten eines Verbotes zusammengeschweisst wird, wird durch den Eid zu einer Einung, in der sich alle gegenseitig zu Solidarität im Widerstand verpflichten.

Die Fastnachtszeit bietet die Möglichkeit zur Versammlung und der Übergang von unpolitischer Geselligkeit zur Widerstandsmanifestation ist den Zeitgenossen klar bewusst. So kommentiert etwa der Autor der „historia“ zur Mobilisierung der Zürichseegemeinden am 4. März, also am Aschermittwoch, dass „uff welchen tag gwonlich onärtig und onflettige handlung hübsch und am löblichsten sind (...)“.⁴⁸ Wie der Stadtzürcher schildert, sind die Anwesenden an der Fastnacht guter Dinge, essen und trinken, aber diese festliche Atmosphäre hindert nicht daran, dass ein solcher Anlass politisch werden kann und die Festgesellschaft entsprechende Ziele verfolgt.

Den Übergang zum bewaffneten Widerstand belegen die militärischen Organisationsformen und die akustischen Signale Trommeln und Pfeifen, die Teil der kriegerischen Rüstung und Manifestation sind.

Parallel zu der Solidarisierung in der neu konstituierten Widerstandsgemeinschaft geht die Ächtung derjenigen, die sich nicht anschliessen; das Hauslaufen als Strafritual ist Zeichen dieser sozialen Genzziehung.

Die folgenden Ereignisse stellen dar, wie sich das Verhältnis zwischen der Stadtgemeinde und den Bauern entwickelt: Die Art und Weise, wie die bäuerlichen Gesandten aus der Stadt abziehen, hat sinnbildhaften Charakter. Der abrupte Aufbruch ist Ausdruck der abgebrochenen Gemeinschaft, denn die Bauern weigern sich, die dargebotenen Speisen

⁴⁶ Nr. 256 (Klagen der Landschaft), Ebd.; Gagliardi (Hg.), Waldmann, Bd. 2, S. 6, Anm. 2.

⁴⁷ Gagliardi (Hg.), Waldmann, Bd. 1, Einleitung, S. CXLVI.

⁴⁸ Historia von her Hanßen Waldmann, in: Gagliardi (Hg.), Waldmann, Bd. 2, S. 555.

innerhalb der Stadtmauern zu essen und ziehen es vor, die schon zubereiteten Lebensmittel aus der Stadt hinauszutragen.

Andererseits weist die gemeinsame Besetzung von Grünungen darauf hin, dass die Bauern ein gemeinsames Vorgehen mit der Stadtbürgerschaft anstreben.

Diese Situation versinnbildlichen die Szenen nach der Verhaftung Waldmanns; hier sind wiederum das gemeinsame Essen und das freigiebige Teilen von Esswaren zwischen der Stadt und den Bauern sinnbildliche Gesten, die Gemeinschaft und Solidarität ausdrücken. Aufgrund dieser Solidarität willigt die Stadtgemeinde in die Forderung der Bauern ein, Waldmanns Hinrichtung vor den Toren der Stadt durchzuführen. Im Gegensatz zu den anderen zum Tode Verurteilten, die später hingerichtet werden, wird Waldmann als einziger an diesem Ort enthauptet.⁴⁹ Die Bauern vor der Stadt sollen als Vertreter der Landschaft Zeugen der Hinrichtung sein. Die Gültigkeit und Verbindlichkeit des Urteils werden durch den öffentlichen Vollzug dargestellt und durch die anwesenden Zuschauer legitimiert.⁵⁰ Im Falle dieses Urteils beanspruchen auch die Bauern eine solche legitimierende Rolle.

Aus der Sicht der städtischen Obrigkeit bedeutet diese Geste auch eine Form der Befriedung und Beruhigung der aufständischen Landschaft, die hier den wichtigsten Verursacher der Unruhe bestraft sieht. Waldmanns Tod wird in diesem Moment zum Symbol der Beilegung des Konflikts.

Nicht zufällig bereitet es der städtischen Führung nach dieser Solidarisierungsgeste mit dem Land einige Mühe, die Bauern „wieder loszuwerden“. Die unterschiedlichen Interessenlagen von Stadt und Land sind durch diese symbolischen Vorgänge für kurze Zeit verwischt worden.

Im Rahmen der innerstädtischen Unruhe zeigt die Behandlung Waldmanns, wie die Stadtgemeinde kurzfristig ihre Macht sinnbildlich manifestiert. Entgegen den Gepflogenheiten wird Waldmann, der als Ritter und Ratsmitglied Anrecht auf eine besondere Behandlung vor Gericht hat,⁵¹ durch den Gang durch die Spiesse erniedrigt und wie ein gewöhnlicher Verbrecher in das Gefängnis geworfen, wo er weitere Erniedrigungen erfährt. Die Berichterstatter, die betonen, dass Waldmann sich schlussendlich in sein Schicksal ergeben habe, illustrieren diese Unterwerfung mit der Anekdote, dass Waldmann seine goldene Kette, „sin ritterliche zierd“, im Gefängnis selbst abgelegt habe.⁵²

Die Macht der Gemeinde zeigt sich auch in der Tatsache, dass Personen aus ihrer Mitte die Schlüssel zum Gefängnis übergeben werden und dass die vor dem Rathaus versammelte Menge darauf beharrt, Waldmann selber strafen zu wollen.

Eine solche strafende Geste ist das Durchlaufen und Plündern der Häuser Waldmanns, das trotz der Proteste der eidgenössischen Vermittler nicht verhindert werden kann.

⁴⁹ Die Zunftmeister Lienhard Öhen und Heini Götz werden in der sogenannten Hauptgrube, im Sihlfeld enthauptet. Berner Bericht, Ebd., S. 358f.

⁵⁰ Dülmen, Theater des Schreckens, S.180f. Die Rechtsfindung selbst, die Untersuchung, findet mitten in der Nacht unter vollständigem Ausschluss der Öffentlichkeit statt; sie ist Sache der Richter, hier der Ratsmitglieder, „von beden gmeinden lütt – den W zu zejchtygen – verortnet“. Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 441.

⁵¹ Ebd., S. 22f.

⁵² Stadtzürcherischer Bericht, Ebd., S. 442.

Das Fest auf dem Lindenhof ist als Geste der Versöhnung und als Versinnbildlichung der Konfliktlösung zu interpretieren; nach der Wiederherstellung der Ordnung in der Stadt sollen die Bauern, die letztlich Urheber dieser Neuordnung sind, teilhaben am neuen Frieden.

Dass die Bauern der Zürichseegemeinden an dieses städtische Fest eingeladen werden, bevor ihre Stellung als Untertanen der Stadt durch den Huldigungseid bekräftigt wird, ist ein letzter symbolischer Hinweis auf die kurzzeitige Gemeinsamkeit von Stadt und Land während der Unruhen.

Die Waldmannschen Spruchbriefe selbst werden in der Auffassung der Landbevölkerung bald zu einem Sinnbild für politische Autonomie: Schon im Oktober 1489 wird ein Meinrad Fugmann angeklagt, er habe anlässlich der Kirchweih in Wilberg zum Aufruhr angestiftet. Der Auslöser seiner aufrührerischen Reden ist das obrigkeitliche Jagd- und Fischereiverbot, das unmittelbar vor der Kirchweih für den Oktober erlassen worden ist. Fugmann habe dagegen protestiert, dass die Bestimmungen in den Spruchbriefen so verletzt worden seien: „Der brieff⁵³ ist zerhygt; dan min heren haben uff hüt laussen verbieten vischen und jagen, das wider den brieff ist. Nun bin ich nie kein vischer noch jäger gewe(a)sen; aber ytzo so wil ichs sin, fa(u)hen und lu(o)gen, wer mir das weren will; dann der brieff ist zerhygt, und sy wend uns nützet halten; die alten bott wöllend wider herfürkommen.“⁵⁴ Diese Meinung vertreten auch andere Anwesende und ein gewisser Zancker stösst gegen die Stadt und gegen einen Adligen, der ebenfalls das Fischen und Jagen verbietet, Drohungen aus: „Ich sich wol, man wil an uns weder brief noch sigel halten, sy hand gnu(o)g lang geherschet in stetten und uff den schlossen, und es tu(o)t nit gu(o)t, wir schlissend dann aller stett und schloß muren ab zwüschen beiden see.“⁵⁵

Die Spruchbriefe werden so fälschlicherweise als Dokument gedeutet, das die Befreiung von allen obrigkeitlichen Anordnungen festlegt. Dass auch der Adel auf der Landschaft die Spruchbriefe als Ausdruck einer umfassenden Freiheit versteht, zeigt das Beispiel des Ritters Hans von Landenberg, der vor dem Rat ausführt, er hoffe, er sei nun vom Eid gegenüber der Stadt befreit, da „doch all eid in vergangnem uffru(o)r abgeton syen (...)“.⁵⁶

Die Spruchbriefe werden von den Zürichseebauern in einen besonderen Kasten eingeschlossen und sie nehmen den Schlüsselverwahrern einen Eid ab. Diese Massnahme verbietet die Obrigkeit, da „nieman hinder minen herren macht hab, yemans in eyd zu(o) nehmen (...)“.⁵⁷

Diese Episoden zeigen auf, wie die Entstehungsgeschichte des Dokumentes zu einer unterschiedlichen Interpretation der politischen Situation geführt hat. Die Berechtigung, für eine solche Aufgabe jemanden in Eidespflicht zu nehmen, ist für die Bauern Teil der politischen Autonomie, die sie in den Spruchbriefen niedergelegt sehen und die sie sich im Laufe der Unruhen als gleichberechtigte Verhandlungspartner erworben haben. Auf der

⁵³ Gemäss den weiteren Aussagen meint Fugmann damit die Spruchbriefe. Ebd., S. 148.

⁵⁴ Nr. 303, Ebd., S. 146.

⁵⁵ Ebd., S. 147.

⁵⁶ Nr. 314 (Einträge im Ratsmanual von 1491), Ebd., S. 196.

⁵⁷ Ebd., S. 198.

anderen Seite sieht sich die neue städtische Obrigkeit nach der Beilegung des Konfliktes als neue Herrschaft legitimiert und ahndet entsprechend jede Form von verpflichtendem Ritual, das eine Loyalität konstituiert, die unabhängig von obrigkeitlichem Einfluss ist.

Aufschlussreich an diesen Ereignissen, die Gegenstand von genauen gerichtlichen Untersuchungen sind, ist auch, wie die Drohungen die mögliche Revolte skizzieren: Als erste Widerstandshandlung wird widerrechtliches Jagen in Erwägung gezogen, und indem die Mauern um Schlösser und Städte niedergerissen werden sollen, werden die Symbole der herrschaftlichen Stellung und Privilegierung angegriffen. Die Kirchweih ist Ort der Versammlung und Meinungsbildung und nach weiteren Gemeindeversammlungen wird die so konstituierte Gemeinschaft vor dem Bürgermeister der Stadt vorgestellt, um die Beschwerden vorzutragen.⁵⁸

Die folgenden Kapitel sollen aufzeigen, dass die expressiven Elemente, die im Beispiel des Zürcher Waldmannhandels anzutreffen sind, zentrale Bestandteile der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Unruhen darstellen.

⁵⁸ Ebd., S. 148f.

4. SYMBOLISCHER PROTEST

4.1 Angriffe auf Symbole feudaler Herrschaft

In den folgenden Abschnitten werden aggressive Aktionen der Aufständischen gegenüber den Herrschaftsinhabern beschrieben. Je nach Kontext haben diese Handlungen eine expressive oder instrumentelle Funktion, indem sie Herrschafts- oder Hoheitsrechte auf der symbolischen Ebene kritisieren, respektive in Frage stellen oder beispielsweise die materielle Schädigung der Herrschaft zum Ziel haben.

4.1.1 Zerstörung von Archiven und Urkunden

Der Chronist Johannes Salat hält in seinem Bericht die Klagen der Geistlichen fest, die während des Sturmes auf das Kloster Ittingen 1524 alle Dokumente und Urkunden durch die Plünderung verloren haben. Die Bauern hätten zudem den Papieren heftig zugesetzt, „die sigel abzeert / und zerzeert / damit vermeynt sj wurdend zins und zechenden / rennt und güllt / so die brief abweg getan wa(e)rend / zegeben nit me schuldig sin oder bsalen mu(e)ssen /“.¹ Noch pointierter äussert sich Laurentius Bosshart, der ironisch feststellt, dass die Bauern „ein hüpschen schatz von bucheren yamerlich zerrissen, zerstoichen und geblündert, als ob sy irn fynd überwunden hettind.“² Während des deutschen Bauernkrieges werden zahlreiche herrschaftliche Archive und Dokumente zerstört,³ seien sie im Besitz geistlicher oder weltlicher Herrschaften.⁴ So fordern die Bauern in Speyer von den Geistlichen, dass sie ihnen die „zu(o) beyder seid aufgerichteten zugesagten versiegelten

¹ Johannes Salat, Reformationchronik 1517-1534, Bd. 1 (1517-1527) (Quellen zur Schweizer Geschichte, N.F., 1. Abt., Chroniken, Bd. 8.1), Bern 1986, S. 267. Im Verzeichnis der vom Mühlhauser Haufen angerichteten Schäden wird zu den Gütern der Margaretha Knorrrin vermerkt, dass „alle ire brief und sigell, doran ir merklich gelegen, alle zerbrochen“ worden seien. AKTEN, Nr. 1710, S. 517.

² Die Chronik des Laurentius Bosshart von Winterthur 1185-1532. Hrsg. von Kaspar Hauser (Quellen zur Schweizerischen Reformationgeschichte Bd. 2), Basel 1905, S. 106. Unter dem Ausdruck „bucheren“ sollen hier im weitesten Sinn Schriftstücke verstanden werden. Es ist bekannt, dass die Bauern neben den Urkunden oft auch Bücher zerstört haben. In Heilbronn werden die Häuser der Prälaten und Herrschaften geplündert, „alle briefliche urkund, register, bucher und ander schriften, wa sie dero funden, zerrissen, (...)“. Thomas Zweifel, Rothenburg a. d. Tauber im Bauernkrieg, in: F. L. Baumann (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges aus Rothenburg an der Tauber (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 139), Tübingen 1978, S. 1-589, hier: S. 210. Andere Chronisten heben hervor, dass ganze Klosterbibliotheken zerstört werden. Bspe.: Annales Wettenshusani, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 244; Heggbacher Chronik, in: Ebd., S. 289; Nicolaus Thoman, Weissenhorner Historie, in: Ebd., S. 114. Diese Zerstörungen können instrumentell als materielle Schädigung der Klöster oder als Ausdruck des grundsätzlichen Misstrauens der grösstenteils analphabetischen Aufständischen gegenüber Schriftgütern gedeutet werden.

³ Blickle, Revolution von 1525, S. 158.

⁴ Henry J. Cohn, Changing Places: Peasants and Clergy 1525, in: P. A. Dykema / H. Oberman (Hgg.), Anticlericalism in late medieval and early modern Europe (Studies in Medieval and Reformation Thought, Bd. 51), Leiden u.a. 1993, S. 545–557, hier: S. 546.

vertrags brieff / heraus in jren handen geben / vndt beantworten mu(e)ssen / die sie allsbald durchstochen / vnd die siegel daruon geschnitten haben.“⁵

Die Zerstörung und Plünderung der Archive bedeutet die Nichtanerkennung der schriftlich festgelegten Verpflichtungen gegenüber der Herrschaft. Dabei stellt das Abbrechen des Siegels oder das Zerstechen der Urkunde eine auch in der offiziellen Rechtspraxis angewandte Form der Annullierung, respektive Abänderung eines Dokumentes dar.⁶ Das Durchstechen einer Urkunde ist ein Ritual, das auch zum Vorgang der sogenannten „Urkundenschelte“ gehört: Will ein Betroffener die Unwahrheit einer Urkunde beweisen, muss er eine förmliche Schelte erheben und vor Gericht feierlich das Dokument durchbohren.⁷

Die Bauern greifen hier auf ein traditionelles rechtliches Vorgehen zurück, um ihre Kritik in Form einer Handlung darzustellen; die Reaktion der zeitgenössischen Chronisten wie Johannes Salat zeigt aber auch deutlich, dass dieses Vorgehen nicht mehr als Rechtshandlung akzeptiert wird und natürlich ist auch den Aufständischen klar, dass solch tumultuarische Umstände nicht einer Gerichtssitzung gleichkommen. Trotzdem zeigt dieses Vorgehen, dass hier eine anerkannte äussere Form, die Bestandteil der Rechtshandlungen ist, angewendet wird. Einen weiteren Aspekt des zeichenhaften Umganges mit den Dokumenten illustriert die Plünderung des Klosters Langensteinbach, das von den markgräflichen Bauern angegriffen wird; wie berichtet wird, haben sie dort „alle register und brieff zerrissen und ire hütte damit geschmückt, auch lagen alle weg volle zerrissener brieff.“⁸ Dieses Beispiel zeigt, dass den Dokumenten bewusst jeder Respekt abgesprochen wird; die spielerische Geste des An-den-Hut-Steckens veranschaulicht diese Einstellung.⁹ Der Angriff auf die Urkunden soll ganz klar ein öffentlicher Akt sein; Johannes Salat berichtet beispielsweise, wie im thurgauischen Stammheim die Aufständischen „dem camerer zu(o) Hüttwil jn sin hus glüffen / das sin zu(o) blündern und wu(o)sten / hand die capittelbrief gsu(o)cht und brechen wollen / damit die zinshafften zu(o) Stamenn nit me zinsen mu(e)stend und *das mit beytern worten harus geredt*.“¹⁰

⁵ Petrus Gnodalius, *Der peurisch und protestierende Krieg*. Übersetzt von Jacob Schlussern von Sudersberg, Basel 1573, S. 57. Im Kloster Schöntal verlangen die Bauern das Zinsbuch und wollen daraus die Urkunden entfernen, die ihnen unbillig erscheinen. Ebd., S. 27. Solche Forderungen erwähnt auch Peter Harer, *Wahrhaftige und gründliche Beschreibung des Bauernkrieges*. Hrsg. von Günther Franz (Schriften der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft, Bd. 25), Kaiserlautern 1936, S. 26. An anderen Orten hingegen entwendeten die Bauern während Plünderungen wahllos Briefe und rechtliche Dokumente neben Wein und Getreide, so beispielsweise in Schloss Scharfeneck des Grafen von Löwenstein. Gnodalius, *Krieg*, S. 69.

⁶ Schweizerisches Idiotikon III (1895), Sp. 1018 c.; Ebenso DWB VI (1885), Sp. 1097, 13). Ein Loch in eine Urkunde zu stechen bedeutet sie zu annullieren.

⁷ HRG I (1971), Sp. 791 und HRG V (1998), Sp. 591ff. Wenn es dem Scheltenden anschliessend gelingt, vor Gericht 49 Eideshelfer zur Eidesleistung zu bringen, ist die Lügenhaftigkeit der Urkunde erwiesen.

⁸ Mone (Hg.), *Quellensammlung*, Bd. 2, S. 23. Ebenso zerreißen die Bauern in Schloss Kestenholz (Marburg bei Hambach) sämtliche Briefe. Ebd., S. 30.

⁹ Die bildliche Wendung ist im DWB nicht aufgeführt, es handelt sich um eine modernere Formulierung.

¹⁰ Salat, *Reformationschronik*, S. 241 [Hervorhebung BH].

4.1.2 Angriffe auf gerichtliche Symbole

Ebenfalls im deutschen Bauernkrieg finden sich Belege dafür, dass die Bauern gezielt Objekte der Gerichtsbarkeit angreifen. Während der Erhebung in Zeulenroda wird der Stock und das Gefängnis zerstört,¹¹ der Gerichtsdienst der Stadt Salza zerschlägt die Stöcke und Halseisen am Rathaus, nachdem der Bauernhauptmann gegenüber dem Rat gedroht hat, der Stock und das Gefängnis würden zerschlagen werden. So wird die Forderung, „das sie nicht haben wollen in den stock gesetzt werden, wan sie sich gezwaiet“, in die Tat umgesetzt.¹² Als die Aufständischen aus Salza die Stadt Tennstedt in die Einung aufgenommen haben, werden auch hier alle „peinlich und burgerlich“ Gefängnisse geöffnet und die Stöcke zerhauen.¹³ Im Verzeichnis der Schäden, die der Mühlhauser Haufe angerichtet hat, klagt der Adlige Hans Knore, dass ihm ein Gefangenenstock zerschlagen worden sei.¹⁴ Ebenso wird das Gefängnis im Schloss der Grafen von Gleichen gewaltsam geöffnet und der Stock zerbrochen.¹⁵ Die Bewohner von Neustadt an der Orla wollen das Hochgericht des Ritters Schütz von Mosbach niederreißen, „mit anzeigung, als solt kein edelmann kein gericht haben, dann es stunde allein dem landesfürsten zu.“¹⁶

In gewaltiger Fronarbeit zerstören tausend Bauern in Erfurt mit blossen Äxten das Zollhaus, die Salzkräme und das Henkershaus, das heisst alle Zeichen der bischöflichen Regalien und der Gerichtsgewalt. Ebenso werden die vier weltlichen und der geistliche Gerichtsstuhl zerschlagen, und nur wegen der Erschöpfung der Bauern gelingt es nicht mehr, den Rabenstein und den Galgen vor der Stadt zu entfernen.¹⁷ Als die Bauern die Zerstörung der betreffenden Gebäude vornehmen, wird auch die Statue des Heiligen Martin vor dem Rathaus niedergerissen; ob der Plan, den Gerichtsstuhl im Kreuzgang vom Altan hinab zu werfen, durchgeführt wird, ist nicht ersichtlich.¹⁸ Die Verhandlungen um den Wiederaufbau der Gebäude zwischen der Stadt und dem Erzstift Mainz nach Beendigung der Unruhen zeigen, dass insbesondere das Haus des Henkers und der Pranger sinnbildhafte Bedeutung in der Auseinandersetzung zwischen der Stadt und dem geistlichen Herrn haben: Auf Beschwerde der städtischen Abgeordneten, dass „des zuchtigers haus an den orten gestanden, das der stadt Erffurdt schmelich were, und sie vor etlichen jharen ire beschwerung derhalben erzelt,“ legen die Vertreter des Bischofs offen dar, dass sie den Wiederaufbau auf dem Markt fordern, da „one zweivel solch haus und Gack, dieweil zu Erffurt ein groß commun ist, vor langen jharn der ursach uf den markt gesetzt worden,

¹¹ AKTEN, Nr. 2005, S. 804.

¹² Ebd., Nr. 2044, S. 840 und Nr. 2132, S. 923f. Im Aufstand um Stadtilm sind die Bauern insbesondere gegen Kurt von Grisheim „vast ergrimbt darumb, das er den leuten hard gewest, sie gestockt und geplagt“. Ebd., Nr. 1551, S. 359.

¹³ Ebd., Nr. 1445, S. 287.

¹⁴ Ebd., Nr. 1710, S. 517.

¹⁵ Ebd., Nr. 1725, S. 543.

¹⁶ Ebd., Nr. 2003, S. 800.

¹⁷ Ebd., Nr. 1521, S. 340, Nr. 2106, S. 899, Nr. 2125, S. 916. Der „rabenstein“ ist der „gemauerte richtplatz unter dem galgen“: DWB VIII (1893), Sp. 11.

¹⁸ Ebd., Nr. 2125, S. 916, Nr. 2008, S. 808.

damit die ungehorsamen und bösen ein forcht darvon entpfangen und sich aller gehorsam und tugent befeissigen mogen, das dan, so des nachrichters haus und Gack in ein winkel und heimlich ort gestelt solt werden, nit gescheen mocht.“¹⁹

Die Zusammenstellung der Befunde, in denen Zerstörungen obrigkeitlicher Zeichen vorkommen, zeigt auf, wie sich Kritik und Nichtanerkennung obrigkeitlicher Herrschaftsansprüche in konkreten Handlungen der Aufständischen äussern. Die Ereignisse in Erfurt machen deutlich, wie wichtig die zeichenhafte Ebene der Vorgänge für die Aufständischen ist, denn offenbar ist auch hier die Entfernung aller Symbole der bischöflichen Herrschaft wichtiger als die materielle Funktion der entsprechenden Gebäude: Eine einfache Umnutzung, respektive Neudefinition der Aufgaben dieser Häuser und Räume kommt in der Situation der Revolte nicht in Betracht; die neue politische Situation und die Aberkennung der alten Ordnung muss augenfällig gemacht werden durch die Zerstörung. Auffallend ist auch, wie der Kampf um die politische Vorherrschaft sich in der Beanspruchung des öffentlichen Raumes spiegelt; der Streit um das Henkershaus auf dem städtischen Marktplatz symbolisiert den Kampf der städtischen Kommune um ihre Autonomie, die nicht dulden kann, dass auf dem Marktplatz, dem Inbegriff städtischer Selbstständigkeit, das erste Wahrzeichen der bischöflichen Hoheitsgewalt, der Gerichtsgewalt, steht.²⁰ Die Diskussion um das Haus des Henkers zeigt die unterschiedlichen Positionen deutlich auf; die Stadt fordert seit längerem die Verlegung dieses Gebäudes und argumentiert mit der Behinderung des Marktgeschehens und der Ungebührlichkeit einer solchen Tätigkeit mitten auf dem Markt, „dieweil sie iren mennern in irer hantirungen uf dem markt verhinderung tetten. Deßgleichen so ubet der nachrichter in seinem haus auch ungepurlich ding mit beinen brennen, tier zu streifen und schmaltz sieden, das den umbliegenden nachpauern nit leidlich. Were derhalben ire bitt, solchs an ein andere ort zu legen und zu bauen.“²¹ Mit der Klage über die Belästigungen durch die Arbeiten des Henkers verwahren sich die Erfurter dagegen, dass in ihrem Stadtzentrum entgegen allen städtebaulichen Gepflogenheiten der Zeit ein solch unehrenhaftes Handwerk ausgeübt wird. Die Antwort der bischöflichen Seite macht klar, dass es hier nicht um eine Frage der rational begründbaren Raumnutzung geht, sondern dass es sich hier um einen Streit um die Präsenz im öffentlichen Raum handelt, um einen sinnbildlichen Machtkampf zwischen den Herrschaftsansprüchen des Bischofs und den Autonomiebestrebungen der Stadt.

Im Falle von Erfurt stehen der Rat und die Bürgerschaft hinter den Anliegen der Bauern und die Zerstörungen werden als Gemeinschaftswerk durchgeführt. Ziel und Absicht der Vorgänge sind aber die gleichen, ob sie von einzelnen spontan ausgeführt werden oder ob

¹⁹ Ebd., Nr. 1839, S. 634f. Ein vergleichbarer Konflikt besteht um den Standort des bischöflichen Zollhauses, das an Stelle einer Linde, auf die der städtische Rat Anspruch erhebt, errichtet worden ist. Der Streit um die Platzierung dieses Baues und die Fällung der Linde ist zur Zeit des Bauernkrieges vor dem Kammergericht hängig. Ebd., S. 635. „Gack“ bedeutet „Pranger“. DWB IV.1.1 (1878), Sp. 1128.

²⁰ Zur sozialen Bedeutsamkeit des städtischen Raumes: Hans-Christoph Rublack, Probleme der Sozialtopographie der Stadt im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, in: W. Ebert (Hg.), Voraussetzungen und Methoden geschichtlicher Städteforschung, Köln u.a. 1979, S. 177–193.

²¹ AKTEN, Nr. 1839, S. 632.

sie von einem städtischen Rat oder den Bauernführern angeordnet werden. Zentrale Objekte der Aggression sind die Gegenstände der Gerichtsbarkeit, insbesondere die Instrumente, mit denen Ehrenstrafen vollzogen werden, der Stock, der Pranger, die Halseisen. Die Funktion dieser Gegenstände ist es, einerseits Täter, die unehrenhafte Vergehen begangen haben, zu bestrafen, andererseits den Delinquenten durch diese Art der öffentlichen Blossstellung unehrlich zu machen.²² Wie die Klage aus Salza zeigt, ist das Motiv für die Zerstörungen die als unrechtmässig empfundene Rechtspraxis; die Artikel der Stühlinger beinhalten beispielsweise die Forderung, dass bei einer herrschaftlichen Klage die Amlleute die Betroffenen nicht willkürlich „turnen, plecken noch stocken“,²³ das heisst ohne Gerichtsurteil ins Gefängnis legen oder einer Ehrenstrafe unterwerfen dürfen. Die Ehrenstrafen sind aufgrund der zentralen Rolle der Ehre in der frühneuzeitlichen Ständegesellschaft gleichbedeutend mit der Zerstörung des sozialen Status eines Menschen und haben so verheerende Konsequenzen.²⁴ In diesem Zusammenhang werden die ehrwürdigen Strafen als besonders erniedrigend empfunden und entsprechend werden der Pranger und die Halseisen zu den Symbolen einer als Willkürherrschaft empfundenen Rechtssprechung.

Neben dem Pranger ist der Galgen ein zentrales Ziel der bäuerliche Aggression: Er verkörpert eines der wichtigsten Hoheitsrechte, die Hochgerichtsbarkeit. Indem der Galgen zerstört wird, wird dem Herrn dieses Hoheitsrecht abgesprochen, seine herrschaftliche Position ist so an sich in Frage gestellt.

4.1.3 Zerstören von Massen und Gewichten

In den Kontext der Zerstörung von Symbolen herrschaftlicher Gewalt gehören auch Angriffe auf Masse und Gewichte, wie sie beispielsweise während des badischen Armen Konrads 1514, der sich gegen verschiedene Neuerungen richtet,²⁵ des Württemberger Armen Konrads und anlässlich des Basler Rappenkrieges 1591 zu beobachten sind. In den beiden letztgenannten Revolten sind es die von der Obrigkeit verordneten Gewichtssteine, die demonstrativ weggeworfen werden, in Baden wird eine Mehlwaage zerschlagen.²⁶

²² Siehe dazu Dülmen, Theater des Schreckens, S. 62ff., insbes. S. 66.

²³ Günther Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr von Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 2), Darmstadt 1963, S. 102.

²⁴ Dülmen, Theater des Schreckens, S. 71.

²⁵ Der Widerstand richtet sich vorab gegen die Verschlechterung des Erbrechtes, die Verschärfung des Rügegerichtes, eine Erhöhung des Weinzolles und die Unruhe entzündet sich am Streit um die Fischereirechte. Siehe dazu die Beschwerden in: Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 243ff. und 252ff.

²⁶ Zum badischen Armen Konrad: Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 257; Im Basler Fall geben Ungeld auf Korn und Fleisch und verkleinerte Masseinheiten Anlass zur Unruhe, während der die Bauern „die kleinen massen zerschlagen und ir gespeth darmit getriben:“. Andreas Ryff, Der Rappenkrieg (1550-1603). Hg. und eingeleitet von Friedrich Meyer (Separatdruck Basler Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde, Bd. 66), Basel 1966, S. 21.

Als in Württemberg der Anführer Gaispeter trotz der Ermahnung des Gerichts, sich ruhig zu verhalten,²⁷ nach seiner ersten Aktion einem weiteren Metzger die Gewichte entwendet und sie auf die Strasse wirft, hat diese Provokation Signalwirkung; sie ist das Zeichen für den offenen Widerstand, andere Dörfer ahmen diese Handlung nach. Die Gewichte werden zum Symbol obrigkeitlicher Rechtssetzung, die nun in Frage gestellt wird. So jedenfalls deutet Herzog Ulrich von Württemberg das Geschehen: Die Aufständischen hätten „das gegeben gewicht, damit das flaisch usgewegen sin solt, *aigens gwalts* frevelich ufehept, *uns zu verachtung* in das wasser und sunst hingeworfen.“²⁸

4.2 Angriffe auf die ständische Grenze

4.2.1 Anrede und Begegnung

Als die Stadtgemeinde Bambergs 1525 die Herrschaft übernimmt, werden alle Adligen und Geistlichen aufgefordert, ebenfalls den Bürgereid zu schwören, „in allem mitleiden wie ander burger zu sein“. Diese Gleichsetzung beinhaltet ebenfalls, dass beispielsweise auch die Standespersonen, „vom adel und pfaffen“, angehalten sind, „an die ketten und schrenken zu warten, uf und zuzusperren verordent, als weren sie schlecht burger.“²⁹

„Nun lieber Bruder und guter Freund, (...) so werden wir dich für kain Herren, sunder allein für ein Knecht und Diener der Gemaind erkennen, das du nit uns, sunder wir dir zu gebieten haben,(...). So du aber das Widerspil halten wöltest, dich für ein Herrn fürgeben, soltu wissen, das (. ..).“³⁰ So wird der Pfarrer von der Gemeinde Wendelstein bei Schwabach 1524 angesprochen. Gemäss der Werdensteiner Chronik wird der dortige Pfarrer mit den Worten „ich scheiss dir in dein Seel, du darfst dein Seel nicht fur uns setzen, ich darf dein Seel nicht“ aufs Ärgste beschimpft und der Chronist vermerkt, dass der Geistliche geduzt werde, „vor allen Frauen und Jungfrauen.“³¹

Die Bauern sprechen die Grafen von Hohenlohe bei ihrem Eintreffen beim Haufen als „Bruder Georg“ und „Bruder Albrecht“ an und fügen bei: „Ihr seid nimmer Herren, sondern Bauern, und wir sind die Herren von Hohenlohe.“³² Diese Anreden stellen für die Adligen eine klare Degradierung dar, die durch den Zusatz noch verschärft wird.³³

²⁷ Während der Gerichtsverhandlung zu dem ersten Vorfall rechtfertigt sich Gaispeter zunächst, er habe die Steine zum Scherz dem Metzger weggenommen und er könne sie nicht herbringen, da sie im Wasser lägen. Schliesslich erklärt er, dass er die Einführung der neuen Gewichte als Verletzung des geltenden Rechtes kritisiere. Oehler, Aufstand, S. 413; Schmauder, Württemberg, S. 51.

²⁸ Württembergische Landtagsakten, S. 270 [Hervorhebungen BH].

²⁹ AKTEN, Nr. 176, S. 127.

³⁰ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 315f.

³¹ Werdensteiner Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 489.

³² Zit. in: Franz, Bauernkrieg (1933), S. 311.

³³ Zur unterschiedlichen Wertung des Begriffs Brüderlichkeit: Hans-Jürgen Goertz, Brüderlichkeit – Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternitären Gesellschaft in der Reformationszeit, in: H. R. Schmidt u.a. (Hgg.), Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, S. 161–178.

Wie im Fall des Werdensteiner Pfarrers werden die Herrschaftsinhaber auch mit groben Flüchen beschimpft. Dem Grafen von Werdenstein wird vor allen Leuten der Fluch „dass dich botz marter schend“ zugerufen.³⁴ Der Fürst von Triberg wird von einem Bader als „goffelmull“ und Bösewicht gescholten.³⁵ In den Formulierungen der Beschimpfungen und Flüche äussert sich die Kritik an der herrschaftlichen Politik, wie beispielsweise im Berner Oberland, wo 1528 ein massgeblicher Anführer der Revolte gegen die Einführung der Reformation „sine hern kilchendieb und ketzer schalt.“³⁶ Zu dieser Unruhe ist auch eine Episode überliefert, die die Beleidigung der Obrigkeit, der Gerichtsbarkeit und die Kritik an der reformatorischen Politik Berns ausdrückt. Hans im Sand von Hasle, ein Aufständischer, wird nach der Niederschlagung der Revolte geköpft und sein Haupt wird auf einem Pfahl am Brünig, an der Passstrasse, aufgesteckt. „da stuonds ettlich tag, und darnach wards ab dem nagel getan, und ein kaz darauf gsteckt, und der kazen stecket ein Bernerfünter under dem schwanz im ars – us ursach, dass vor etwas ziten sol in Bernbieten an etlichem ort ein kazerschuol gsin sin, da was ein kaz ingryst, und weler die kazen ins arslloch kust, dem wurde V ss der kazen ars, Bern münz, also seit man dozmal.“³⁷

Die beleidigende Assoziation „Katze“ – „Ketzer“ wird in Verbindung mit dem Kadaver des Tieres noch zusätzlich ehrverletzend, gilt doch die Berührung einer toten Katze als höchst ehrmindernd.³⁸ Mit dem Fluch gegen den Grafen von Werdenstein begeht der Betreffende einen schweren Fehltritt, indem er gegen das Fluchverbot, das den Fluch als eine Form von Gotteslästerung beurteilt,³⁹ verstösst und gleichzeitig damit die Obrigkeit beleidigt. Da dem Fluchen der Gedanke einer magischen Wirkungskraft zugrunde liegt, werden solche Äusserungen als Abgötterei, als Auflehnung gegen Gott beurteilt: „Blasphemie und Flüchen werden als Rebellion gewertet,“⁴⁰ da sie die bestehende von Gott gegebene Ordnung negieren. Die Obrigkeit zu verfluchen stellt also eine Form von zweifacher Auflehnung dar. Ganz eindeutig sind auch die Beschimpfungen, die keiner eigentlichen Fluchformel entsprechen, ein sinnbildlicher Angriff auf die Obrigkeit und die Ehre der betreffenden Herrschaftsinhaber.⁴¹

³⁴ Werdensteiner Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 489.

³⁵ Heinrich Hugs Villingers Chronik. Hrsg. von Chr. Roder (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart), Tübingen 1883, S. 147. Unter „goffelmull“ ist „Göffelmaul“ zu verstehen, ein beliebtes Schimpfwort des sechzehnten Jahrhunderts, das von „göffel“ „Narr“, „Geck“, „Müssiggänger“ abgeleitet wird. DWB VIII (1893), Sp. 670f.

³⁶ Zit. in: Zehnder, Volkskundliches, S. 661; Hermann Specker, Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528 (Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, Beiheft 9), Fribourg 1951, S. 363ff.

³⁷ Zit. in: Zehnder, Volkskundliches, S. 662 (Chronik der Schweizerischen Reformation von Johannes Salat, 1536).

³⁸ Münch, Lebensformen, S. 243.

³⁹ Heinrich Richard Schmidt, Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte, in: P. Blickle u.a. (Hgg.), Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft (ZHF, Beiheft 15), Berlin 1993, S. 65–120, hier: S. 98.

⁴⁰ Ebd., S. 99.

⁴¹ So stellt das Wort „Bösewicht“ vergleichbar dem Ausdruck „Schelm“ eine schwere Beleidigung der Ehre dar, die ihrerseits Ehrverlust als Strafe nach sich ziehen kann. Münch, Lebensformen, S. 247.

Eine weniger offensichtliche, aber doch wirksame Nichtanerkennung der herrschaftlichen Position erlebt der Abt von St. Gallen, der 1489 von den ergebnislosen Verhandlungen mit der Stadt St. Gallen und Appenzell aus Zug zurückkehrt; er klagt über Schmach und Spott, die ihm von den Aufständischen, die die Gotteshausleute auf ihrer Seite haben, entgegengebracht worden ist, „Die habend ain grossen schall und gelächter (...) usgericht.“⁴² Dies wird denn auch im Spruchbrief von 1490 festgehalten, als strafbare Verletzung von „glimpf und er“ des geistlichen Herrn.⁴³ Die Quellen vermerken auch zu den Wädenswiler Unruhen 1646, dass der Pfarrer, als er in der Kirche den Leuten wegen der Steuerunruhen ins Gewissen redet, von der ganzen Gemeinde verlacht wird.⁴⁴ Dass hier die Obrigkeit jedes Ansehen verloren hat, zeigt die Reaktion des Zürcher Landvogtes, der sich weigert persönlich an der Volksversammlung vom 30. August teilzunehmen, um jeden durch „ungutes gezänk“ entstehenden „Despekt“ zu vermeiden.⁴⁵ Als am 3. April 1653 in Aarwangen die eidgenössischen Gesandten unter der Leitung des Landvogtes mit den Untertanen des Bipperamtes über ihre Klagen und das Vermittlungsangebot verhandeln wollen, gelingt es kaum die Versammlung durchzuführen, denn der Zürcher Gesandte Andreas Schmid hält zwar eine lange Rede „von ihrer Schuldigkeit, wurde aber verlacht“. Die Untertanen befürchten, dass im Schloss gegen sie gerüstet wird, und wollen weggehen „und als ein Teil die Hüt aufsetzend, wurde ihnen mit Gwalt geboten von dem Herr Landvogt, selbige abzuziehen.“⁴⁶ Die Begegnung der Luzerner Gesandtschaft mit den Entlebuchern im Februar 1653 gerät bereits vor den bewaffneten Demonstrationen mittels verschiedener unscheinbarer Gesten zu einer Inszenierung der Revolte, indem alle Ehrbezeugungen gegenüber der Obrigkeit unterlassen werden. So werden die Gesandten beim Willkommenstrunk nicht zum Sitzen aufgefordert, die Entlebucher ziehen die Hüte nicht, die Vertreter der Talschaft verweigern die Teilnahme am Gastmahl, das die Gesandten ausrichten, und lassen die Luzerner den Abend alleine verbringen, während der Nacht wird vor dem Gasthaus gelärmt und gesungen.⁴⁷

Indem die Regeln der Begegnung und Kommunikation zwischen Obrigkeit und Untertanen verletzt oder missachtet werden, wird der Zustand der Revolte augenfällig gemacht. So halten die Chronisten fest, dass die Bauern 1525 den Herren die Ehrbezeugungen nicht erweisen, in Raunen bei Krumbach haben zwölf Bauern „ain packt gemacht, das yren kayner der frawen von Freyberg kain reverentz in der kurchen thue, giengen all ze opfern, zugen die huet nit ab, da sy fur die frawen giengen“.⁴⁸ Zeichenhaften Charakter hat auch das

⁴² Johannes Häne, *Der Klosterbruch zu Rorschach und der St. Galler Krieg 1489-1490*, St. Gallen 1895, S. 256f.

⁴³ Ebd., S. 268.

⁴⁴ Walther Glättli, *Geschichte der Unruhen auf der Landschaft Zürich in den Jahren 1645 und 1646*, Diss. Zürich 1898, S. 88.

⁴⁵ Ebd., S. 96.

⁴⁶ Tagebuch des Marcus Huber, in: Paul Kasser, *Die Geschichte des Amtes und des Schlosses Aarwangen* (zweiter Teil), in: AHVB 19 (1909), 237-446, hier: S. 275.

⁴⁷ Suter, *Bauernkrieg*, S. 140ff.

⁴⁸ Thoman, *Weissenhorner Historie*, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 123.

Vorgehen der Bauern gegenüber den Grafen von Monfort: Ihre Schilder und Helme werden herabgeworfen und aus deren Fähnlein machen sich die Aufständischen Hosenbündel.⁴⁹

In Form eines bekannten Spottliedes drücken die Bauern ihre Respektlosigkeit gegenüber den Nonnen des Heggbacher Klosters aus. Die Chronistin berichtet, wie die Bauern um das Gotteshaus laufen und dazu das Lied „O du armer Judas, was hast du gethon“ singen.⁵⁰ Insbesondere der Beichtvater solle so verspottet werden.

Gemäss dem Bericht des N. Thoman werden in Weissenhorn antikatholische Lieder gesungen, das „Resonet“, „der Joseph“, „der arme Judas“.⁵¹

Jacob Murer beschreibt im lateinischen Bericht zum Bauernkrieg, wie er und der Abt von Schussenried sich nach Beendigung des Bauernkrieges in Ulm aufhalten. Als sie in der Stadt an einer Schmiede vorbeikommen, singen drei Männer mit lauter Stimme das „Lied vom schwarzen Mönch, der über die Mauer sprang“ und die beiden Geistlichen werden so mit dem Text über einen unzüchtigen Mönch beleidigt.⁵²

Mit dem Lied „O du armer Judas“ benutzen die Bauern ein bekanntes Lied zur Passionszeit, das seit dem fünfzehnten Jahrhundert überliefert ist.⁵³ Die Strophe hat sich offenbar aus dem kirchlichen Kontext, wo sie im Osterbrauchtum und in Passionsspielen verwendet worden ist, gelöst und wird als selbständiges Lied gesungen. Mit diesem Liedtext, der den Adressaten auf schlimmste Weise als Judas kritisiert, machen die Bauern von der Funktion Gebrauch, die das Lied für die Zeitgenossen hat; bereits 1490 lässt Kaiser Maximilian das Lied während seiner Schiffspassage auf der Donau spielen, zur Verspottung der Stadt Regensburg, die ihn nicht empfangen will.⁵⁴ Während der Auseinandersetzungen zwischen den Reformatoren und den Altgläubigen finden sich zahlreiche Umarbeitungen und Parodien, mit denen zum Beispiel Murner oder Luther kritisiert werden.⁵⁵ Das Lied wird denn 1525 in Würzburg, als die Belagerung aufgehoben wird, auch gegen die Bauern verwendet, indem es vom Turm herab zusammen mit dem Lied „hat dich der schimpf gerauhen, so ziehe du wider haim“ gesungen wird.⁵⁶

⁴⁹ Günther Franz / Werner Fleischauer (Hgg.), Jacob Murers Weissenauer Chronik des Bauernkrieges von 1525, Sigmaringen 1977, S. 37. (Die Episode findet sich im sogenannten Gedenkbuch.) Dieses Vorgehen einzelner wird aber von den Bauern nicht gebilligt; sie werden gefangen genommen und müssen schwören, sich zu Wasserburg dem Recht zu stellen. Ebd.

⁵⁰ Heggbacher Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 290.

⁵¹ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 102.

⁵² Franz u.a. (Hgg.), Weissenauer Chronik, S. 43.

⁵³ Der ganze Text lautet: „O du armer Judas, was hast du getan, daß du unsern Herren also verraten hast! Darumb mustu leiden in der helle pein, Lucifers geselle mustu ewig sein. Kyrie eleison.“ Diese deutsche Strophe entspricht der Judasstrophe im lateinischen Osterlied *Laus tibi Christe, qui pateris*. Moser, Geschichte der deutschen Musik, S. 228.

⁵⁴ Liliencron, Deutsches Leben, S. LV.

⁵⁵ 1520 lautet ein Lied gegen Thomas Murner: „O du armer MUR-Narr, was hastu getan, daß du also blind in der heiligen schrift bist gan?“ In späteren Varianten wird das Wort „Judas“ durch den Namen des Verspotteten ersetzt, so 1541 in Luthers Text gegen Herzog Heinrich von Braunschweig. Moser, Geschichte der deutschen Musik, S. 229. Weitere Beispiele in Liliencron, Deutsches Leben, S. LIV.

⁵⁶ Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 320.

Nebst dem Inhalt eignet sich das Lied auch wegen seiner monotonen, „plärrenden“ Melodie als Spottlied.⁵⁷ Sicherlich hat eine entsprechende Singweise zum aggressiven Ausdruck beigetragen.

Das Lied über den Mönch entspricht der zeitgenössischen Kritik an der Geistlichkeit und als solche bezieht sich der Inhalt des Liedes nicht unbedingt auf eine konkrete Begebenheit oder die Handlungsweise der kritisierten Personen. Indem den Äbten das Lied vorgesungen wird, werden sie als Angehörige eines Standes angegriffen, die Kritik könnte sich auch auf die Politik der beiden Geistlichen beziehen, ohne dass diese aber näher beschrieben wird.

Zu den anderen Liedern – in den Kurzformeln „Resonet“ und „Joseph“ erwähnt – wird aus dem Bericht des Chronisten klar, dass es sich auch hier um bekannte Spottlieder handelt, die nicht weiter erläutert werden müssen. Auch sie stellen eine Art zeitgenössischen „Code“ dar, ein anerkanntes Instrument des Spottes und der Kritik, das losgelöst vom konkreten Liedinhalt als solches verstanden wird.

Während des oberösterreichischen Bauernkrieges 1626 stellt das Singen von protestantischen und antikatholischen Liedern ein Widerstandsritual dar. Unter den überlieferten Liedern wird insbesondere das lutherische parodistische Lied „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“ zu einem „Kampflied“, das bei jeder entsprechenden Gelegenheit als Form der Protestäußerung gesungen wird. Auf die erste Zeile „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“ folgt die aggressive Wendung „und steur des Papst und Türken Mord / die Jesum Christum deinen Sohn / wollen stürzen von deinem Thron.“⁵⁸ Pfarrer und Schulmeister werde beschuldigt, das „greulich teuflisch Liedel“ singen zu lassen und der gegenreformatorische Reichshofrat Georg Eder klagt dem bayerischen Herzog Albrecht V., dass er beständig durch solchen Gesang belästigt werde: „Es kumen feyrtaglich zue 40, 50 wegen mit furwitzigen gselln hinaus, die kurren wider den ‚bapst und turckhenmot‘, das sie selbs ainander nicht hören.“⁵⁹

Im oberösterreichischen Bauernkrieg haben lutherische Kirchenlieder auch während den militärischen Auseinandersetzungen eine rituelle Funktion; sie stellen eine Form der

⁵⁷ Notentext in Moser, Geschichte der deutschen Musik, S. 228, Einschätzung, S. 229.

⁵⁸ So wird beispielsweise ohne nähere Angaben überliefert, dass ein Prädikant dieses Lied in einer Schule so laut singen lässt, dass es nebenan, wo eine Landtagssitzung stattfindet, in der vermutlich antiprotestantische Massnahmen festgelegt werden, gehört wird. Eichmeyer, Reformation, S. 47. Abgesehen von der mit solchen Liedtexten geführten Polemik ist der Kirchengesang Teil der Auseinandersetzung zwischen Protestanten und Katholiken. Seit der Kirchenordnung von Joachim Magdeburgis von 1566 ist der Gesang fester Bestandteil des protestantischen Gottesdienstes in Österreich; die sogenannte „Christlich Kirchen Agenda“ von 1571 reglementiert den protestantischen Kirchengesang. Diese feste Verankerung des vorab lutherischen Liedgutes kann durch Regierungsverordnungen, die beispielsweise in Schulordnungen katholische Lieder einführen wollen, kaum mehr rückgängig gemacht werden und es entwickelt sich ein eigentlicher Liederstreit, während dem die Protestanten den Kampf um den deutschen Kirchengesang als Sinnbild für den Kampf um ihre Konfession verstehen. Siehe dazu Leopold Schmidt, Volksgesang und Volkslied: Proben und Probleme, Berlin 1970, S. 398ff.

⁵⁹ Ebd., S. 400.

Beschwörung dar, die den Verlauf der militärischen Auseinandersetzung beeinflussen und den Protestanten Mut für die Schlacht geben soll.⁶⁰

Zu der Schlacht bei Gmunden überliefern die Quellen die von den Bauern üblicherweise gesungenen Lieder: „Es wolle uns Gott gnädig sein“, „Ein feste Burg ist unser Gott“ und „Erhalt uns Herr bei deinem Wort.“⁶¹ Gemäss einem Berichterstatter zum Kampf bei Emling hätten die Bauern „etliche Lutherische Psalmen geschrien oder geheult“⁶² In einem Flugblattlied wird im Titel die Singsituation beschrieben. Das Lied wird vorgestellt als ein „Geistreicher Gesang, welchen die Bauern im Ländlein ob der Enns alle 24 Stund viermal, zu Morgens, Mittags, Abends und Mitternacht, wie auch allezeit wann man sie angreifen will, knieend, mit gen Himmel aufgehobenen Händen, inniglich und einhelliglich, auch mit Seufzen und Weinen unterm freien Himmel zu singen pflegen.“⁶³ Die Komplexität des Liedtextes und Ungereimtheiten in der Vertonung lassen vermuten, dass diese Einleitung zwar die Gebets- und Singrituale der Bauern beschreibt, dass sie aber nicht dieses Lied gesungen haben.⁶⁴ Ein anderes von August Hartmann überliefertes Lied, das als „schönes Geistliches Lied, dem Namen JESus zu Ehren, vnd vns allen zu Trost, Welliches Lied die Bauern inn jhrem Läger singen“⁶⁵ eingeleitet wird, ist aufgrund seiner einfachen singbaren Form eher in dieser Situation anwendbar.

Lutherische Psalmen und Gebete haben gemäss einem Beleg auch die Funktion von Losungen während des Bauernkrieges; Passanten werden von den Bauernhaufen aufgefordert, solche Psalmen zu singen. Wer die Texte nicht beherrscht, wird festgenommen oder gar totgeschlagen.⁶⁶ Die hier geschilderte Radikalität und die Tatsache, dass keine andere Quelle ein solches Vorgehen beschreibt, illustriert, dass es sich hier um ein Gerücht handelt. Es wird deutlich, dass das Singen von lutherischen Kirchenliedern zu einem Sinnbild für die protestantische Bewegung wird. Die geistlichen Lieder übernehmen hier eine politische Funktion. Sie drücken einerseits die religiösen Anliegen der Aufständischen aus, andererseits wird das Singen während der Erhebung zu einer Widerstandshandlung, die über den Ausdruck von Frömmigkeit hinausgeht.

Das Lied „Erhalt uns Herr bei deinem Wort“ ist von Anfang an als polemischer Text konzipiert, Formulierungen wie „und steur des Papst und Türken Mord“ werden in der

⁶⁰ Auch während den Unruhen im Machlandviertel mobilisiert Laimbauer seine Anhänger neben den Predigten mit geistlichen Liedern. Franz Wilflingseder, Martin Laimbauer und die Unruhen im Machlandviertel 1632-1636, in: MOÖLA 6 (1959), S. 136-208, hier: S. 141. Aus dem Verhör eines Haslingers ist zu entnehmen, dass zu Beginn der Versammlungen ein Lied gesungen wird, hier „Herzlich thuet mich verlangen / nach einem selligen Enndt, / weil ich bin umbfangen / mit Triebsal vnd Ellend.“ Ebd., S. 195.

⁶¹ Stieve, Bauernaufstand, S. 300.

⁶² Litschel, Auseinandersetzungen, S. 148f.

⁶³ Übertragung: August Hartmann (Hg.), Historische Volkslieder und Zeitgedichte vom sechzehnten bis neunzehnten Jahrhundert, 2 Bde, München 1907/1910, hier: Bd. 1, S. 197.

⁶⁴ Melodie: Ebd., S. 194.

⁶⁵ Hartmann (Hg.), Volkslieder, Bd. 1, S. 214, Lied Nr. 49.

⁶⁶ Stieve, Bauernaufstand, S. 96. (Beleg aus: Wiener Zeitung vom 27. Mai 1626).

Liedforschung als Topoi der Lutherschen Rhetorik bezeichnet.⁶⁷ Mit dem aggressiven Wortlaut ist dieses Lied ein beliebtes Kampfmittel während den konfessionellen Auseinandersetzungen.

4.2.2 Inanspruchnahme obrigkeitlicher Mittel

Der Beginn der Revolte wird oft durch ein bestimmtes öffentliches Auftreten der Aufständischen markiert; die Funktion dieser Rituale ist es, den Übergang zum Ausnahmezustand und die Bereitschaft zur Konfrontation mit der Obrigkeit deutlich zu machen.

Dabei werden Kommunikationsmittel und Zeichen der Wehrbereitschaft verwendet, die nur mit Erlaubnis der Obrigkeit öffentlich eingesetzt werden dürfen. Die eigenmächtige Beanspruchung und Benutzung dieser Medien ist symbolischer Ausdruck für den Beginn der Erhebung. Wie die folgenden Belege aus dem deutschen Bauernkrieg zeigen, verkörpern in dieser Hinsicht die Glocken wichtige Kommunikationsmittel, die der Füssener Stadtschreiber Martin Furtenbach als „kreidenzeichen“⁶⁸ bezeichnet, als Erkennungszeichen und Losung im Krieg.⁶⁹ Der Landgraf Philipp von Hessen nennt in seinem Schreiben an die Stadt Treysa zum dortigen Aufruhr das Läuten der Glocken als ein Element der Erhebung; er fordert die Gemeinde auf, dass sie unverzüglich von „solchem ufrurigem vornemen abstehet, die glocken zu leuten, gemein zu halten, muterei oder buntnus zu machen, dergleichen auch burgermeister, rat oder des rats person zu andern oder zu entsetzen, (...)“⁷⁰ und sich mit ihren Beschwerden zu ihm zu verfügen.⁷⁰ Das Verzeichnis der Aufführer zu Wetter hält ausdrücklich fest, wer die Glocken geläutet hat.⁷¹ In weiteren Aufzeichnungen zu diesen Vorfällen wird das Glocken-Schlagen zu einem eigentlichen Synonym für Aufruhr. Die Verzeichneten werden aufgefordert, „derglichen emporunge, rottung,, muterei, glocken zu schlagen und anders, wie bescheen, nit mehr zu thun (...)“⁷²

In der Anfangsphase der Erhebungen dienen die Glocken einerseits als Zeichen zur Versammlung, in der zunächst die Forderungen öffentlich gemacht werden und das weitere Vorgehen beraten wird. Andererseits dienen die Glocken als Sturmglocken, das heisst als Aufforderung bewaffnet dem Aufgebot zu folgen. Diese Funktionen von Glocken sind an sich nicht spezifisch für die Situation der Revolte; der Gebrauch dieses Signalmittels entspricht dem üblichen Vorgehen, wie es in Weistümern und Stadtrechten festgelegt

⁶⁷ Konrad Ameln, Das Lied vom Papstaustreiben, in: Jahrbuch für Volksliedforschung 33 (1988), S. 11–17, hier S. 14. Vergleichbar ist beispielsweise die Schlussstrophe des Liedes „Ein neues Lied wir heben an.“ Ebd., S.14, Anm. 18.

⁶⁸ Füssner Bericht des Martin Furtenbach, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 424.

⁶⁹ DWB V (1873), Sp. 2137 – 2139.

⁷⁰ AKTEN, Nr. 5, S. 3f. Weitere Belege zur Rolle der Glocken ebd., Nr. 99, S. 68, Nr. 1048, S. 650, Nr. 195, S. 144.

⁷¹ AKTEN, Nr. 195, S. 144.

⁷² AKTEN, Nr. 274, S. 209. Die Verhöre zu den Mühlhäuser Vorfällen beinhalten ebenfalls die Frage nach dem Urheber des Glockenzeichens, „aus wes bepfel solchs gescheen ader ab er das von wegen der achtman, die ander zu haischen [oder zu tun] bepfel getan?“ AKTEN, Nr. 2081, S. 872.

wird.⁷³ Entscheidend für die Erhebungen ist, dass die Bauern oder Stadtbürger entgegen den Bestimmungen die Glocken betätigen und so eine Situation definieren – Versammlung und Aufmahnung – die allein die Obrigkeit oder der Grundherr festlegen darf. Die Argumentation in einem Beschwerdefall zeigt, dass die Herrschaft dieses Kommunikationsmittel für sich beansprucht: Auf eine Klage aus Dielheim / Heidelberg, dass die Vogtherren das Läuten zu den Frondiensten und anderen Gemeindeangelegenheiten verbieten würden, antworten die Grundherren, dass sie die Glocken nicht verbieten, „so es not dut, sunder sie meynen nit, das not sy, umb all sachen zu lutten nach irem gefallen, als ob sie hern im dorf wern, sunder sin schultiß und amptlutt mogent solchs woll verkunden.“⁷⁴ Diese Position der „hern im dorf“ nehmen im Laufe des Bauernkrieges die Bauernhauptleute ein, die in den Ordnungen genau festlegen, wie das Glockenläuten gehandhabt werden soll,⁷⁵ und die beispielsweise in Bamberg auch das Läuten für kirchliche Anlässe verbieten.⁷⁶

Eine vergleichbare Inanspruchnahme obrigkeitlicher Befugnisse bedeutet während des Armen Konrads die Behändigung der Torschlüssel der Amtsstädte durch die Aufständischen. Im Verhör eines Leonbergers wird dazu kommentiert, dass er „so alles gewalts (der oberkait zustendig) unnderfangen unnd gebrucht hab.“⁷⁷ Auch in anderen Städten Württembergs nimmt die Gemeinde die Schlüssel an sich und diese Vorgänge sind Gegenstand genauer gerichtlicher Untersuchungen.⁷⁸ Die besondere symbolische Bedeutung besteht darin, dass so einerseits in der Stadt die obrigkeitlichen Befugnisse nicht mehr in der Hand der Ehrbarkeit, sondern bei der Gemeinde liegen⁷⁹ und dass andererseits so eine Verbindung zwischen dem Amtsgebiet und der Stadt geschaffen wird; die besondere Rechtslage der Stadt, die durch Tor und Mauern ausgedrückt wird, ist aufgehoben, Amt und Stadt bilden eine Einheit.

⁷³ Doris Stockmann, Zur öffentlich-rechtlichen Signalpraxis im deutschen Bauernkrieg, in: Historische Volksmusikforschung. Bericht über die 4. Arbeitstagung der Studiengruppe zur Erforschung und Edition historischer Volksmusikquellen, Krakow 1979, S. 189–200, hier: S. 197. Das Glockensignal dient neben der Vermittlung der Uhrzeit auch zur Erinnerung an Abgabetermine, Frondienste, Gerichtstage und als allgemeines Alarmzeichen. Ebd., S. 192.

⁷⁴ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 3f.

⁷⁵ Stockmann, Signalpraxis, S. 196.

⁷⁶ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 403. Aus Rothenburg berichtet der Stadtschreiber, dass bis zum Ende des Bauernkrieges neben der Abschaffung der altgäubigen kirchlichen Messen, Vesper und Complet auch das Kirchengeläute eingestellt worden sei und nur noch zur Versammlung der Gemeinde oder anlässlich der lutherischen Predigt geläutet werde. Zweifel, Rothenburg, S. 258. Diese Massnahmen gehören zur Einführung der reformierten Kirchenpraxis.

⁷⁷ Zit. in: Hans-Martin Maurer, Herzog Ulrich beim „Armen Konrad“ auf dem Engelberg. Zur Rolle Leonbergs im Aufstand von 1514, in: ZWLG 51 (1992), S. 131–159, S. 158.

⁷⁸ Württembergische Landtagsakten, S. 161, Anm. 2.

⁷⁹ Im gleichen Sinn nimmt 1525 die Gemeinde Rothenburgs die Schlüssel an sich. Zweifel, Rothenburg, S. 60, 171, 63.

4.2.3 Visuelles Überschreiten der Standesgrenze: Kleidung und Revolte

Als am Ende des Schwaben- oder Schweizerkrieges in der Schlacht bei Dornach der Feldherr des kaiserlichen Heeres, Graf Heinrich von Fürstenberg, getötet wird, stolziert einer der Solothurner aus dem Leimental in der „sidnen schuben“ des Grafen herum und verkündet: „Wir sind die Bauern, die den Adel strafen.“⁸⁰

Im Verlaufe der eidgenössischen Bauernunruhen von 1513/14 erheben sich auch die Bauern um die Stadt Bern gegen die städtische Herrschaft; ausgehend von der Kirchweih in Köniz ziehen die Aufständischen in die Stadt und greifen das Haus des Altvenners Hetzel an. „Da legt Einer ab dem Langenberg, mit Namen Hans Blatter, ein Schnyder, von Wallis bürtig, des Venners sydin Fuchs-Rock an, und gumpet harum, juchtzend und schreyende: ‚Ey, ietzt bin ich auch ein Junkherr und ein Herr z' Bern‘ (...).“⁸¹ Während des innerösterreichischen Bauernkrieges von 1515 soll in Meichau bei Rudolfswert die Schlossherrin mit ihren Töchtern in Bäuerinnenkleidung zum Schloss hinausgejagt worden sein, damit sie erkennen könne, was Bauernarbeit sei und was es bedeute, den armen Mann entgegen dem alten Recht mit Auflagen zu beschweren.⁸² Aber auch im deutschen Bauernkrieg werden adelige Frauen ihrer standesgemässen Kleidung beraubt und gezwungen, bäuerliche Kleidung anzulegen, so etwa die Frau von Wilhelm von Hennenberg, die zusätzlich durch völlige Entblössung gedemütigt wird.⁸³ Aus der Kleidertruhe der Frau von Wilhelm von Schaumberg entwenden Bauern den Federschmuck und zerreißen ihn.⁸⁴

Während der als so genannte „Weinsberger Bluttat“ überlieferten Episode aus dem deutschen Bauernkrieg spielt die Kleidung eine wichtige Rolle. Die Ereignisse werden in der chronikalischen Überlieferung in verschiedenen Varianten dargestellt. Es handelt sich dabei um den einzigen Fall, in dem eine Gruppe von Personen durch die Bauern ermordet wird.⁸⁵ Der Kern des Ereignisses ist die Bestrafung von gefangenen Adligen, die nach einer Abstimmung der Bauern durch die Spiesse laufen müssen und getötet werden. Dieser Vorfall erregt grosse Aufmerksamkeit bei den Zeitgenossen; insbesondere wird als anstössig empfunden, dass hier Adelige auf eine Weise behandelt werden, „als ob sy wider er gethon hetten, wie dan der prauch under dien knechten ist“⁸⁶ Der Chronist ist entsetzt darüber, dass Adelige die soldatische Strafe, das Spiessrutenlaufen, das Landsknechte über sich ergehen lassen müssen, auferlegt wird.⁸⁷

⁸⁰ Anshelm, Valerius, *Berner Chronik, von Anfang der Stadt Bern bis 1526*. Hrsg. von E. Stierlin und J.R. Wyss, 6 Bde, Bern 1825-1833, hier: Bd. 2, S. 253.

⁸¹ Ebd., Bd. 4, S. 416.

⁸² Franz, *Bauernkrieg* (1933), S. 66. Die Vertreibung der Schlossherrin ist im Gegensatz zur Ermordung ihres Mannes durch die Bauern nicht urkundlich beglaubigt.

⁸³ Die Schwangere wird vor allen Leuten nackt ausgezogen, schliesslich wird ihr ein Bäuerinnengewand zugeworfen. Akten 1, Nr. 582, S. 402.

⁸⁴ Ebd., Nr. 891, S. 561.

⁸⁵ Gemäss der historische Forschung nehmen hier die Bauern das Kriegsrecht in Anspruch, die Tötungen könnten so nicht als Massaker bezeichnet werden. Maurer, *Bauernkrieg*, S. 281.

⁸⁶ Thoman, *Weissenhorner Historie*, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 89.

⁸⁷ Grimm, *Rechtsalterthümer*, S. 704, S. 689. Franz, *Bauernkrieg* (1933), S. 312.

Ein Musikant, ein Zinkenbläser, der offenbar bei Graf Ludwig von Helfenstein auch aufgespielt hat, wird später wegen seines Verhaltens besonders grausam bestraft, indem er bei lebendigem Leib verbrannt wird, denn er „hette dem grafen sein federhut abgenommen, den aufgesetzt und gesagt, er were lang genueg ain graf gewest, hette ime oft zue dantz gepfiffen, ietzo welle er auch ein graf sein und erst den rechten dantz pfeiffen, und dieweil man also den grafen sambt andern hinaus fueret, gieng er (...) vor und bliese den zincken, half ine darnach durch die spiess jagen und namb volgents das schmaltz auss ime, schmieret seinen spiess damit.“⁸⁸

Gemäss dem Bericht von Hans Lutz, dem Herold des Truchsesses Georg von Waldburg, hat während des Angriffs der Bauern auf die Adligen in Weinsberg ein Jacob Wirt von Teckingen den Grafen Ludwig von Helfenstein verletzt, ihm seine „damastene schauppen“ genommen und „selbs angelegt und gesagt zu der gräfin, seinem weyb, also: Fraw, wie gefall ich euch ytz in der damastene schauppen? darab die gräfin ser erschrocken und betriebt ist worden.“⁸⁹

Ein anderer Berichterstatter, Nicolaus Thoman, schildert in der Weissenhorner Historie die Einnahme des Schlosses Weinsberg, während der der Gräfin alle Kleider genommen werden und an dem Kleid, das sie trägt, die Samtverbrämung abgetrennt wird.⁹⁰ Als – gemäss der Chronik von Gnodalius – die beiden Grafen Ludwig und Friedrich von Löwenstein aus Weinsberg nach Löwenstein flüchten, werden sie von den Bauern verfolgt und aufgefordert, sich ihnen anzuschliessen; die Adligen reiten zum Bauernhaufen, um grösseren Schaden zu verhüten, aber dieses Auftreten haben „die Bawren nicht gestatten wo(e)llen / vnnd haben beide Herren zu(o) fu(o)ss in Bawrenkleidungen / weiss sta(e)b in henden habende / von Lo(e)wenstein mitten vnder den Bawren in der Ordnung gehn Hailprun ins la(e)ger gehen mu(e)ssen / (...)“⁹¹ Während des Einmarsches der Bauern in Salzburg werden gefangene Adelige mitgeführt, in deren „gegenwertigkeit ihrer viertzig enthaupten lassen / darnach ihre Ketten von iren ha(e)lssen gezogen / vnnd an jren

⁸⁸ Bericht des Schreibers des Truchsesses Georg von Waldburg, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 585. In der Werdensteiner Chronik des Ritters Georg von Werdenstein wird diese Untat allen Bauern zugeschrieben: „Sy haben im [dem Grafen Ludwig von Helfenstein BH] auch schmaltz auss seinem leib geschniten und ire spiess damit geschmiert, das doch zue erbarmen ist und Türcken zue vil were.“ Werdensteiner Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 481. Auch Nicolaus Thoman erwähnt das Spiel des Zinkenbläusers während der Exekution: Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 90 und 109. Diese grausame Gewaltanwendung stellt einen literarischen Topos dar, der der Konstruktion von Feindbildern dient und in der Kriegsdarstellung des späten Mittelalters häufig anzutreffen ist. Gabriela Signori, Frauen, Kinder, Greise und Tyrannen. Geschlecht und Krieg in der Bilderwelt des späten Mittelalters, in: Schreiner, Texte, S. 139-164.

⁸⁹ Das Tagebuch des Herolds Hans Lutz, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 628.

⁹⁰ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 90. Auch in der späteren Chronik des Petrus Gnodalius über den Bauernkrieg (Basel 1570) wird die Weinsberger Episode beschrieben; der Chronist hält fest, dass dieses Vorgehen, das gegen alles, „was sporen an tru(e)ge“, also gegen Fürsten und Adel und die „Müssiggänger“, das heisst gegen die Geistlichkeit gerichtet sei, allem Kriegerrecht widerspreche. Auch er hebt die Rolle der Frau des Grafen Ludwig von Helfenstein hervor, indem er berichtet, die Gräfin sei verspottet worden, indem sie mit ihrem Gefolge und ihrem Sohn auf einem Mistwagen gegen Heilbronn geführt worden sei: „Als aber die Bawren auch der armu(o)t seligen Frawen gespott / anzeigende / sie were auff einem gulden wagen gehn Weinspergk kommen / vnnd mu(o)st auff eim mistwagen wider hinwegk faren“. Gnodalius, Krieg, S. 30.

⁹¹ Ebd., S. 31.

gehenckt / Auch jre Federbüsch / dargegen dem Adel jre Bawrenhu(e)tlein auffgesetzt / vnnd gefangen auff jre Gurren / sie aber auff jre Hengst gesetzt / etlich auch zusammen gekuplet / vnnd rückling an einander gebunden / auff einem Wagen gehn Galgen / in das Schloss des Bischoffs von Saltzburg / das sie eingenommen (...) geführt.“⁹² Der Berner Chronist Valerius Anshelm berichtet zu Österreich eine vergleichbare Episode; in Schleining an der Ens überwältigen die Bauern die Adeligen, die im Auftrag des Erzherzog Ferdinand den Aufstand niederschlagen sollen. Vierzig Herren werden enthauptet, achtzehn werden gefangen genommen und „denen ihre goldene Ketten und Federhüt abgenommen und ihnen ufgesetzt die Burenhütle, auch auf ihre Ackergurren gesetzt.“ So werden sie als Gefangene in das Schloss geführt. Die Bauern „Thaten der Edeln Harnesch, G' wehr und Kleinoter an, satzten deren Federhüt uf, sassent uf ihre reisigen Hengst, und schruwent: hie Edelbur!“⁹³ Entsprechend werden gemäss Anshelm solche Kleidungsstücke nach der Beendigung des Bauernkrieges ausdrücklich verboten; die Obrigkeiten haben den Bauern „als meyneydig und ufrührisch (...) bündsche und derglychen Bekleidung, Barret und usgeschnittne Schuch; (...) abgenommen und by Lyb und Gut verboten; (...)“⁹⁴

Auch gegenüber geistlichen Personen wird die Geste des Kleidertausches angewendet: In der Heggbacher Chronik, deren Verfasserin während des Bauernkrieges im Kloster lebt,⁹⁵ beschreibt die Autorin, wie die Schwestern von den Bäuerinnen beschimpft und bedroht werden, falls ihre Männer getötet würden, „so weltent sy herin und inen dient nuss und die kien melcken und böss jubben tragen, und sy herin und saubere belzlin tragen, und man würd uns in den gemainen hufen triben und dass hess ob dem haupt zuesament binden, und mir müesset auch kint hon und uns wehe geschehen lon, wie inen, (...)“⁹⁶ Der Abt Caspar der Erste berichtet im Stiftungsbuch von St. Blasien, wie die markgräfischen Bauern mit den Geistlichen verschiedener Propsteien spöttisch umgehen, sie verbal verhöhnen und ihnen zur Demütigung die Gürtel und die Beutel an den Gürteln abnehmen und sie so davonjagen⁹⁷

Eine noch stärkere Erniedrigung stellt die Entblössung des Körpers dar. Als die Bauern während des oberösterreichischen Bauernkrieges die Stadt Freistadt im Machland erobern, werden zwei Konventualen, die zur Förderung des Katholizismus in der Stadt sind, die Oberkleider ausgezogen und so werden sie durch die Stadt geführt.⁹⁸ Besondere Demütigung erfährt 1525 der Abt von Kempten. Als die Allgäuer Bauern ihn zur Übergabe des Schlosses Liebentann zwingen, haben sie „bey im ob den 30'000 guldin par gelts, auch

⁹² Ebd., S. 116. „Gurre“ ist laut Grimm ein abschätziger Ausdruck für ein Pferd. Jacob Grimm, Artikel Gurre, in: DWB IV.1.6 (1914), Sp. 1162.

⁹³ Anshelm, Berner Chronik, Bd. 6, S. 292. Der fast identische Wortlaut lässt allerdings auf eine rein literarische Überlieferung schliessen. Auch der Ausruf „hie Edelbur!“ könnte ein ironisierender Zusatz des Chronisten sein, da der Autor öfter seine Kritik an den Erhebungen in ironischer Form ausdrückt.

⁹⁴ Ebd., S. 302f.

⁹⁵ Claudia Ulbrich, Die Heggbacher Chronik. Quellenkritisches zum Thema Frauen und Bauernkrieg, in: H. R. Schmidt u.a. (Hgg.), Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, S. 391–399, hierzu: S. 393.

⁹⁶ Heggbacher Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 283.

⁹⁷ Stiftungsbuch von S. Blasien, vom Abte Caspar I., in: Mone (Hg.), Quellensammlung, Bd. 2, S. 62.

⁹⁸ Stieve, Bauernaufstand, S. 159.

vil silbergeschier vnd clainat funden, dasselbig alles genomen, auch in pis in das hembd ausgezogen vnd auch 800 guldin in gold, die er vmb in gebunden, funden, dau(o)n sy die 500 guldin auch genomen, ime die 300 gulden gelassen vnd in auf ainem esel mit ainem knaben gen Kempten geschickt“.⁹⁹ Diese schmachvolle Behandlung des geistlichen Herrn erinnert an die Ehrenstrafe, bei der der Delinquent verkehrt herum auf einem Esel sitzend aus der Stadt vertrieben wird.¹⁰⁰

Der Geistliche Johannes Knebel benützt in seiner Donauwörther Chronik zur Beschreibung der Ziele der Bauern das Bild des Kleidertausches: „In suma die bauren wolten all edel werden und selb bischof, prelaten und herren sein, dan der unwerd wass ganz in zwillich kumen, ess wolt kain baur mer kütel tragen, wolten all zerhagkt sein.“¹⁰¹ Mit dem Ausdruck „zerhacket“ bezieht sich der Autor auf die stark geschlitzten, gefütterten Pluderhosen, die vor allem die Landsknechte tragen und die als anstössig empfunden und als Ausdruck von unziemlicher Hoffart verurteilt werden.¹⁰² Ein anderer Chronist beschreibt, wie die Bauern ihre anfänglichen Erfolge mit ihrer äusseren Erscheinung ausdrücken: „Alss aber nu die bauren also in irem regiment jubilierten und inen wol gefuel, dass sy edel wasen worden, wolt kainer kain kütel mer tragen oder zwillichin hossen, liesen sich in weiss beclaiden und die hosen abgeschniten und allenthalt zerschniten und mit blauem underfuetert und ain gross huetlin auf und ain federn darauf, darnach wolten sy iren adel meren und weyter eynnemen.“¹⁰³

Dieser Darstellung entsprechen Berichte über das Verhalten der Bauern während der Erhebung. Der Anführer der Schwarzwälder Bauern, Hans Bulgenbach, tritt in rotem Mantel und einem roten, federgeschmückten Barett auf.¹⁰⁴ Auch Niklaus Leuenberger erscheint in roter Kleidung, die ihm die Luzerner Bauern geschenkt haben; als „Obmann“ der Bauern wird ihm grosser Respekt zuteil, und als er in Zofingen durch das Spalier der bewaffneten Bürger einreitet, vermerkt der Chronist, dass er nicht vom Pferd gestiegen sei, um mit den Ratsherren zu sprechen.¹⁰⁵ Die Berner Bauern schmücken sich mit den Federbüschen, die sie zwei Freiherren abgenommen haben.¹⁰⁶

Mit erzwungenem Kleidertausch legen die Bauern in ihren eigenen Reihen die Hierarchien fest: Im allgäuischen Haufen entsteht ein in der Chronik des Priors von Füssen nicht näher

⁹⁹ Franz Ludwig Baumann (Hg.), Akten zur Geschichte des deutschen Bauernkrieges aus Oberschwaben, Freiburg i. Br. 1877, Nr. 365, S. 266.

¹⁰⁰ Dülmen, Kultur und Alltag, Bd. 2: Dorf und Stadt 16.-18. Jahrhundert, S. 212. Als Charivaribrauch nach Palmsonntag: Burgard, Tagebuch, S. 293, Anm. 24.

¹⁰¹ Ebd., S. 250.

¹⁰² Diese Hosen werden auch in einzelnen Kleiderordnungen verboten oder zumindest wird der Stoffverbrauch festgelegt. Siehe dazu Liselotte Constanze Eisenbart, Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Bd. 32), Göttingen u.a. 1962, S. 99ff. und S. 141f. Dabei sind es vor allem die voluminösen Pluderhosen in grellen Farben, die verboten werden; nach einem Beleg aus der Pfalz von 1534 tragen auch die Bauern geschlitzte Hosen, die aber gemäss den Ordnungen nur aus Leinwandstoff oder „gemeinem Landtuch“ sein dürfen.

¹⁰³ Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 256.

¹⁰⁴ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 217.

¹⁰⁵ Vock, Bauernkrieg, S. 343 (Chronik der Stadt Zofingen, Bd. 2, S. 191).

¹⁰⁶ Ebd., S. 262 (Tagebuch des Marcus Huber).

präziserer Konflikt zwischen den Hauptleuten und den Bauern: „begab sich ain irtung under den bawren dess algeyschen hawfens und iren öbresten hawbtleuten Hansen Herkommer (...) und Walther Bach, die satzten sy ab, namen ynen ire köstliche klaidler, zierd und pfert und gaben inen bawrenklayder anzu(o)thu(o)n und banden sy auf ainen karren und fürten sy hin und wider mit grosser verspottung und machten ander hawbtlewt, (...)“.¹⁰⁷ Auch während der Bundschuhverschwörung fallen die Bauern durch „üppige“ Kleidung auf, von Joss Fritz ist bekannt, dass er zerhauene Hosen und einen ziegelfarbenen Rock trägt, der andere führende Kopf der Verschwörung von 1517, Stoffel von Freiburg, pflegt auf einem weissen Pferd in weissem Mantel und schwarzem Samtbarett aufzutreten.¹⁰⁸ Diese auffällige Kleidung ist umso erstaunlicher, als es sich hier ja um eine geheime Verschwörungen handelt. Die Kleidung der Verschwörer ähnelt mit ihrem Pomp auch der Landsknechttracht; die Obrigkeiten fahnden denn auch besonders intensiv nach Personen in solcher Aufmachung, so sucht beispielsweise 1502 die Stadt Schlettstadt nach einem Knecht, der „der argewnigen cleider an hat“, das heisst in diesem Fall einen himmelblauen Mantel mit weissem Besatz und rot-weiße Hosen mit langen Streifen trägt.¹⁰⁹ Während der Belagerung Gmundens 1626 erscheinen der sogenannte Student, der Bauernhauptmann Tobias Meyr und dreissig Bauern vor den Mauern der Stadt in roten Uniformen; so provozieren sie die Soldaten mit Schimpf und Hohn.¹¹⁰

In seinem Kommentar zum Ende des deutschen Bauernkrieges – „Also hett der adel schon ain end“ – verwendet Knebel noch einmal das Kleidermotiv, um die Überheblichkeit, „die hoffart“ der Bauern anzuprangern; er spottet, dass die „edel bauren“ des Riess an Feiertagen vier Stiefel und vier Paar Hosen und die im Donautal Stiefel bis zum Gürtel getragen hätten, im Unterschied zu den nichtadeligen Bauern, deren Stiefel nur bis zu den Knien reichten.¹¹¹

Exkurs: Die Rolle der Kleidung in der Vormoderne

„Dans le vetement médiéval tout est signifiant“¹¹²

Kleidung hat in allen Kulturen neben den anthropologisch bedingten Funktionen in den Bereichen Schutz, Schmuck und Scham als Schutz- und Schmuckelement auch eine zentrale kommunikative Aufgabe im Zusammenhang mit der sozialen Differenzierung. Anhand von Kleidungsstücken, die die Person immer zur Schau stellen kann, indem sie sie trägt, sind

¹⁰⁷ Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 396.

¹⁰⁸ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 269f.

¹⁰⁹ Ebd., S. 106. Zum Bundschuh von 1517 ist bekannt, dass viele Landsknechte, aber auch Spielleute und Gaukler zu den Eingeweihten gehören, deren Kleidung durch starke Farben, auffällige Schnitte und üppige Verzierungen geprägt ist. Ebd., S. 271ff. (Aussagen des Michels von Dinkelsbühl).

¹¹⁰ Stieve, Bauernaufstand, S. 281.

¹¹¹ Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 396.

¹¹² Michel Pastoureau, *Du bleu et du noir. Ethiques et pratiques de la couleur à la fin du Moyen Âge*, in: *Médiévales* 14 (1988), S. 9-21, hier: S. 17.

sozialer Rang, Stand, Status und so auch Gruppenzugehörigkeiten ablesbar. „Insbesondere in stark hierarchisch strukturierten Gesellschaften besitzt die äussere Erscheinung deshalb eine bedeutende soziale Verweisfunktion. In der Kleidung kann man daher so etwas wie einen Schlüssel zum Verständnis dieser Gesellschaften und ihrer Ordnungssysteme sehen.“¹¹³ So hat in der mittelalterlichen und die frühneuzeitlichen Gesellschaft Kleidung eine zeichenhafte Funktion.¹¹⁴ Die Regelung der Bekleidung in den Kleiderordnungen zeigt, dass dieser Bereich sozialer Normierung unterworfen ist und nach Ständen unterschieden wird.¹¹⁵ So wird in der Nürnberger Reichspolizeiordnung von 1530 die bäuerliche Tracht ohne weitere soziale Differenzierungen beschrieben und der Blick auf vorangehende Reglementierungen zeigt, dass diese Ordnung „den am Ausgang des Mittelalters erreichten Status quo der Bauernkleidung widerspiegelt.“¹¹⁶ Grundsätzlich ist für den Bauernstand ein graues Kleid aus einfachem, inländischem Tuch vorgesehen. Bunte, zusammengesetzte Stoffe sind untersagt, ebenso das Schlitzen und Unterfüttern. Schmuckstücke, Gold, Silber, Perlen und andere schmückenden Accessoires, wie Straussenfedern, seidene Hosenbänder etc., gehören nicht zur bäuerlichen Kleidung, die auch ohne zeitgenössische modische Elemente, beispielsweise zerschnittene Hosen, Mässigung und Schlichtheit ausdrücken soll.¹¹⁷ Die Detailliertheit der Angaben verweist allerdings auch darauf, dass sich in der Praxis die Betroffenen über diese Verordnungen hinweggesetzt haben und vor allem die schmückenden Elemente trotzdem getragen werden.¹¹⁸ Obwohl so die Kleiderordnung die aktuelle Lage zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts in Rechnung stellt, greift die Reichspolizeiordnung im Grundsatz auf das alte Muster zurück, wie es bereits die Kaiserchronik oder beispielsweise der Bayerische Landfriede von 1244 beschreiben, indem

¹¹³ Robert Jütte / Neithard Bulst, Einleitung, in: Dies. (Hg.), *Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft* (Saeculum, Sonderheft 44), 1993, S. 2-7, hier: S. 2.

¹¹⁴ Der oben, in Anm.78 erwähnte Sammelband stellt den neuesten Forschungsüberblick dar, in dem die Autoren deutlich machen, dass die aktuelle sozialgeschichtliche Erforschung der Kleidung, die sich in ihrer Zielsetzung von der älteren kulturgeschichtlichen und volkskundlich orientierten Kostümkunde unterscheidet, ihr Interesse auf diese kommunikative Funktion von Kleidung in der Ständegesellschaft richtet. Zur Zeichenhaftigkeit von Kleidung ist die Darstellung von Roland Barthes wegweisend: Roland Barthes, *Die Sprache der Mode*, Frankfurt a. M. 1985. Ein Überblick über die Literatur geben: Jütte u.a., Einleitung, S. 2f.

¹¹⁵ Dazu beispielsweise Eisenbart, *Kleiderordnungen*; Gerhard Jaritz, *Kleidung und Prestige - Konkurrenz. Unterschiedliche Identitäten in der städtischen Gesellschaft unter Normierungszwängen*, in: N. Bulst / R. Jütte (Hgg.), *Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft* (Saeculum, Sonderheft 44), 1993, S. 8-31; Neithard Bulst, *Kleidung als sozialer Konfliktstoff. Probleme kleidergesetzlicher Normierung im sozialen Gefüge*, in: Ebd., S. 32-46.

¹¹⁶ Helmut Hundsichler, *Kleidung*, in: H. Kühnel (Hg.), *Alltag im Spätmittelalter*, Graz 1984, S. 232-253, hier: S. 235.

¹¹⁷ Vergleichbar mit den Vorschriften für andere Stände ist auch die Länge der Röcke festgelegt, die nicht weiter als bis zu den halben Waden reichen dürfen. Als Kopfbedeckung ist ein Hut oder eine Kappe erlaubt, das Barett ist verboten. Die Schuhe dürfen nicht geschlitzt oder ausgeschnitten sein. Bäuerinnen dürfen keine Krägen, Übermieder, Schleier mit Besatzleisten, Edelmetall- oder Seidengürtel tragen; als Pelze sind Lamm- und Ziegenfelle, die nur als Kleiderfutter zu verwenden sind, gestattet. Ebd.

¹¹⁸ Bereits im 13. Jahrhundert findet sich im *Helmbrecht von Wernher der Gartenaere* eine literarische Darstellung des Bauern, der die Kleidervorschriften seines Standes verletzt, weil er den Ritterstand anstrebt Gabriele Raudszus, *Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchungen zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters* (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd.1), Hildesheim u.a. 1985, S. 158ff.

festgehalten wird, dass die Bauern sich nur in Schwarz oder Grau kleiden und rindslederne Schuhe tragen dürfen.¹¹⁹ Die Bauernkleidung soll darstellen, dass sie primär der körperlichen Arbeit des Nährstandes dient und sie darf keines der Elemente aufweisen, die als etablierte Status- und Prestigesymbole den höheren Ständen, vorab dem Adel vorbehalten sind.¹²⁰

In Anbetracht der sozialen Signalfunktion der Kleidung könnte man die so umschriebene bäuerliche Tracht als ein Zeichen der Unterwerfung interpretieren, denn sie steht in vollkommenem Gegensatz zu der Kleidung der Feudalherren. In Fragen des Kleideraufwandes genießt der Adel weitestgehende Freiheit; modische Veränderungen haben seit dem elften Jahrhundert in der höfischen Adelskleidung ihren Ausgangspunkt.¹²¹ Kostbare Materialien, Schmuck und aufwendiger Schnitt der Kleidung stellen Macht und Ansehen dar. Die adelige Garderobe ist von der Prestigefunktion geprägt, die ihrerseits im Herrschaftsanspruch des Adels begründet ist; dieser Anspruch wird durch eine entsprechende, eben standesgemässe Lebensführung, zu der auch die Bekleidung gehört, dargestellt.¹²² Wie das Beispiel des Twingerherrenstreites zeigt, ist die Statusfunktion der Kleidung für die führenden Schichten von existentieller Bedeutung; dies illustrieren einerseits die Bemühungen seit dem dreizehnten Jahrhundert, Nachahmung von adeliger Kleidung einzudämmen; andererseits verdeutlichen Sanktionen, die über die Kleidung vollzogen werden, dass sich über die äussere Erscheinung Status definiert.¹²³

¹¹⁹ Ebd., S. 166.

¹²⁰ Zur Illustration dieser Elemente etwa Harry Kühnel (Hg.), Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Vom Alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter, Stuttgart 1992. Die idealtypischen Vorschriften sind allerdings mit der Praxis nicht durchgängig vereinbar, da die Landbewohner bei vermögensbedingtem Aufstieg zunehmend den Kleidungsstil und die Prestigeelemente der bürgerlichen Schichten nachahmen.

¹²¹ Harry Kühnel, Kleidung und Gesellschaft im Mittelalter, in: Ders. (Hg.), Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Vom Alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter, Stuttgart 1992, S. XXVI-LXIX, hier: S. XXXIff.

¹²² Hundsbichler, Kleidung, S. 248 Ein Beispiel zur Veranschaulichung dieser Privilegierung des Adels stellt der so genannte „Twingerherrenstreit“ 1469-71 in Bern dar: Während dieser Auseinandersetzung zwischen der Stadt Bern und den Grund- und Gerichtsherren um die Zentralisierung der Herrschaftsrechte auf der Berner Landschaft bilden die vom städtischen Rat erlassene Kleiderordnung von 1464 und deren modifizierte Fassung von 1470 den Anlass, um das politische Kräftemessen sichtbar zu machen. Die städtische Obrigkeit versucht hier sämtlichen Einwohnern der Landschaft, insbesondere auch den adeligen lokalen Herrschaftsträgern, den Twingerherren, eine umfassende Sittenordnung aufzuerlegen. Die Adeligen verweigern die Unterziehung unter das Zugriffsrecht der Stadt, indem sie 1470 demonstrativ diese Kleidervorschriften übertreten. Wie der Chronist Diebold Schilling berichtet, verweisen die Adeligen ganz ausdrücklich auf ihr Vorrecht auf Distinktion, denn „sunder solt man inen vor andern einen vorteil lassen, als dann das in aller welt recht und ouch dem adel zugeeignet were, und meinten, ir wiber und töchter könden sich mit keinen andern dingen uszeichnen noch bekantlich machen, dann mit den langen swentzen an iren kleidern.“ Zit. in: Regula Schmid, Reden, rufen, Zeichen setzen. Politisches Handeln während des Berner Twingerherrenstreits 1469-1471, Zürich 1995, S. 232. Die Patrizier betonen, dass „priester, ritter, edellüten einen vorteil und unterscheid“ beanspruchen und „dass man si vor anderen erkennen und den vorteil wissen möchte“. Zit. in: Zehnder, Volkskundliches, S. 81.

¹²³ So legt beispielsweise König Philipp IV. 1294 fest, dass Bürger keine kostbaren Pelze, Gold und Edelsteine tragen dürfen. Einem Augsburger Patrizier, Ulrich Dendrich, wird 1462 wegen Unterschlagung verboten, einen Ehrentitel zu tragen und sich mit Zobel, Marder, Seide und Samt, Gold- und Silberschmuck zu bekleiden, er wird also zu einem gewöhnlichen Bürger degradiert. Kühnel, Kleidung und Gesellschaft, S. XXXV und XLVIII.

Der Stellenwert der Kleidung als Ausdrucksmittel sozialen Ranges macht klar, welche zentrale symbolische Bedeutung der Kleidertausch während der Revolten hat. Indem die Aufständischen einerseits den adeligen Herrschaftsinhabern ihre Standesabzeichen (Hüte, Federn, Ketten, Tracht) nehmen und indem sie sich andererseits selbst mit diesen Elementen schmücken, diskreditieren sie die herrschende ständische Gesellschaftsordnung. Diese Negierung und unstatthafte Aneignung der gewohnten Unterscheidungsmerkmale stellen auf der symbolischen Ebene einen Moment des Umsturzes dar; die Augenfälligkeit der Handlungen macht öffentlich, das heisst für beide Konfliktparteien sichtbar, dass diese Möglichkeit in der Revolte latent vorhanden ist. Auch wenn sich aus diesen Situationen keine weiteren Konsequenzen für die Zielsetzung des Aufstandes auf Seiten der Bauern ergeben, stellen sie ein kulturelles Muster dar, das spontan während ganz verschiedener Phasen der Revolte angewendet wird und das zeigt, dass zumindest die Idee der Umkehrung der politischen Machtverhältnisse zu der Rhetorik der Revolte gehört. Die Aktionen der Bauern sind nicht als instrumentell, sondern als zeichenhaft zu deuten, denn sie richten sich gezielt auf die Kleidungselemente, die den sozialen Status darstellen; das Abtrennen der Pelzverbrämung ist ein Beispiel für eine in diesem Kontext sozial bedeutsame Handlung, denn der Pelz ist Zeichen der Privilegierung.

Die Aufständischen überschreiten durch die Aneignung adeliger Kleidung ständische Grenzen und drücken so aktiv die Missachtung der überkommenen gesellschaftlichen Ordnung aus. Dabei entspricht auch die Übernahme landsknechtischer Kleidung einer solchen sinnbildlichen Widerstandshandlung: Den Söldnern sind kaum Vorschriften zur Kleidung vorgegeben und sie stellen mit ihrer äusseren Erscheinung modische Extremformen zur Schau, die zu übernehmen den anderen Gesellschaftsschichten durch die Kleiderordnungen streng verboten ist.¹²⁴ Indem die Aufständischen sich über dieses Verbot hinwegsetzen und sich wie Kriegsknechte kleiden, drücken sie auch die Bereitschaft zur gewaltsamen Auseinandersetzung aus, aber sie stellen vor allem die herrschenden sozialen Regeln in Frage.

Dieses Überschreiten der ständischen, sozialen Grenzen bezeichnen die Zeitgenossen als „hoffart“,¹²⁵ als unstatthafte Überheblichkeit und sündhaften Stolz.¹²⁶ Der Begriff meint so nicht nur die auf die äussere Erscheinung bedachte Haltung, sondern beschreibt auch ein soziales Verhalten. Im Rahmen der Revolte vermischen sich die beiden Aspekte; eitles, hoffärtiges Auftreten bedeutet gleichzeitig eine ideelle, politische Manifestation.

¹²⁴ Gerhard Jaritz, Artikel Landsknechtskleidung, in: H. Kühnel (Hg.), Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Vom Alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter, Stuttgart 1992, S. 155. 1525 kleiden sich auch Stadtbürger in landsknechtischer Tracht; Lorenz Fries berichtet über Würzburg, als der Schwäbische Bund die Stadt bedroht, dass „etliche hetten in solcher zeit der entbörung sich in kriegsknechtclaiden claiden lassen; die zogen si wider aus und schluffen in die vorigen ire gewonliche claidere.“ Offenbar passen sich einzelne Würzburger auch dem bäuerlichen Erscheinungsbild an: „so waren auch vil unter den burgern, die ire hare abschneiden und kolben machen lassen, aber yetzund das hare geren wider gehabt hetten, (...)“. Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 329. Siehe dazu auch oben, Kap. 4.2.3.

¹²⁵ So verurteilt unter anderen Gnodalius die Erhebung in Salzburg. Gnodalius, Krieg, S. 116.

¹²⁶ DWB IV.2 (1877), Sp. 1666.

4.2.4 Fischen und Jagen während der Unruhe

4.2.4.1 Fischen

In der Chronik des Haintz von Bechwinden verspottet der Autor die Klage der Bauern über das Verbot des freien Fischfanges und der Jagd mit der Begründung, der Herr solle „bass essen, denn der knecht“.¹²⁷ Fisch und Wild ist Herrenspeise, Süßwasserfische stellen für den gemeinen Mann eine Zukost dar, die den alltäglichen Speiseplan allenfalls bereichert oder für besondere Situationen vorgesehen ist.¹²⁸ Die persönliche Versorgung mit Fisch zu diesen Zwecken ist im Recht zu fischen „nach des Tisches Notdurft“ und den Freifischereirechten für Kranke festgeschrieben.¹²⁹ Diese Rechte beziehen sich auf freie Gewässer, das heisst, die grundherrliche Teichwirtschaft – in künstlichen Weihern – ist davon ausgenommen, ausser die Herrschaft erlaubt ein Mitfischen im „Herrenwasser“.

Wie die bäuerlichen Klageschriften während den Unruhen zeigen, wird das Recht auf freien Fischfang zunehmend beschnitten und Gewässer, die eigentlich zur Allmende gehören, werden von der Herrschaft neu als gebannt beansprucht.¹³⁰

In diesen Kontext sind die zahlreichen Fischzüge der Aufständischen während der Revolte einzuordnen. Zum einen sind diese Aktionen als symbolischer Protest gegen diese Missachtung alten Rechts zu interpretieren. Ein bekanntes Beispiel hierfür ist die Erhebung des Armen Konrad 1514 im badischen Bühl. Gugelbastian, der Anführer der Bewegung, nimmt die Verweigerung eines Fischfanges für seine schwangere Frau zum Anlass, um einen öffentlichen Fischzug, begleitet von Trommeln und Pfeifen, zu planen.¹³¹ Während des Bauernkrieges versammeln sich vierhundert Bauern im Bistum Eichstätt und fischen gemeinsam ein „gemeines Wasser“ aus, das ihnen der Bischof entgegen dem

¹²⁷ Zit. in: Peter Seibert, *Aufstandsbewegungen in Deutschland 1476-1517 in der zeitgenössischen Reimliteratur*, Heidelberg 1978, S. 123.

¹²⁸ Hermann Heimpel stellt fest, dass beispielsweise an bayerischen Bauernhochzeiten auch bei grossem Aufwand Fisch und Wild vermieden wird. Fisch hat auch die Funktion von besonderer Kost für Kranke oder Schwangere; anhand der Abrechnungen des Biberacher Spitals von 1537 zeigt Heimpel auf, dass beispielsweise Hecht dreimal so teuer ist wie Rindfleisch. Heimpel, *Fischerei*, S. 364f. Im alltäglichen Speiseplan des gemeinen Mannes erscheint Fisch in Form von gesalzenen Heringen, frischer Fisch ist nicht vorgesehen. Endres, *Adelige Lebensformen*, S. 80.

¹²⁹ Chr. Hafke, Artikel *Jagd- und Fischereirecht*, in: HRG II, Berlin 1978, Sp. 281-288, hier Sp. 286. Das Recht, eine Mahlzeit Fisch als besondere Zukost für Schwangere zu fischen, beschreibt auch Grimm, *Rechtssalterthümer*, S. 408f.

¹³⁰ Im Bauernkrieg, aber auch vor 1525 wird die Klage über diese Verschlechterung der Rechtslage mehrfach geäussert. Belege liefert Heimpel, *Fischerei*, S. 356-360. Darunter sind Klagen des windischen Bauernbundes, der Kissinger und Stühlinger Bauern, der Baltringer und Villingen, aus dem Bistum Eichstätt, der habsburgischen Herrschaft Pfirt im Sundgau, und aus Forchheim. Ebenso bei Franz, *Bauernkrieg* (1933), S. 30, 52, 163. Beschwerden der hennebergischen Orte, die ein von alters her der Gemeinde zustehendes Gewässer zurückfordern in: AKTEN, Nr. 625, S. 434 u. 435.

¹³¹ Rosenkranz, *Bundschuh*, Bd. 2, S. 252ff. Die Einwohner aus den Nachbardörfern Kappel und Bühlertal erklären sich bereit zu dem Unternehmen, das aber durch den Markgrafen vereitelt wird. Neben der Einschränkung des Fischrechtes geben eine neue Erbornung, das verschärfte Rügegericht und der Weinzoll Anlass zu Klagen. Ebd., S. 243-246. Die Beschwerden der weiter entfernten beteiligten Gemeinde Achern siehe ebd., S. 247f.

überkommenen Recht entzogen hat.¹³² Nach dieser Aktion trennen sie sich wieder, die offene Empörung wird erst später ausbrechen. Gemäss dem Bericht der fuldischen Räte erheben sich die Kissinger und erobern das Kloster Aura: „und erstlich ein weier ader teich, so vormalis der gemain zustendig, abgelassen und gefischt, dieselbig fisch under sich in der gemain getailt, dardurch sich veraint, das closter (...) eingenomen (...).“¹³³ Hier wird deutlich, dass dieser öffentliche Protest nicht nur im demonstrativen Übertreten des als Unrecht empfunden Verbots besteht. Die Aktion soll auch darstellen, dass die rechtmässigen Besitzer der Fische die Gemeindemitglieder sind, die den Fang unter sich aufteilen. Die Formulierung „dardurch sich veraint“ weist darüber hinaus darauf hin, dass diese gemeinsame Protestaktion den sinnbildlichen Anfang der bäuerlichen Einung darstellt: Indem die Teilnehmer sich öffentlich und solidarisch zu dieser Tat bekennen, stellen sie ihren Willen zum Widerstand dar.

Neben den obigen Fällen, in denen die Fischzüge mit den Beschwerden über entzogene Rechte zusammenhängen, finden sich andererseits vor allem im deutschen Bauernkrieg zahlreiche Fälle, in denen das Fischen in herrschaftlichem Gewässer, also der bewusste Angriff auf Herrengut, den Auftakt der Erhebung darstellt.¹³⁴ Graf Wilhelm berichtet an den Koadjutor Johann, dass die Angehörigen seiner Herrschaft „uns alle unsere fischwaßer ausgefischet (...).“¹³⁵ In Ilmen führt das Gerücht, der Abt bringe die Klosterschätze in Sicherheit, zu einer ersten Zusammenrottung vor dem Kloster; als der Geistliche vor der Versammlung flieht, beginnen die Bürger die Teiche leer zu fischen.¹³⁶ Im Amt Biberstein stellt ein Fischzug der Holden in den herrschaftlichen Gewässern den Auftakt der Empörung dar.¹³⁷ Als der Amtsverweser in der Stadt Schleiz angesichts der Meldungen über den Aufruhr in Neustadt die Bürger zusammenrufen will, erhebt sich Widerstand, die Empörer läuten Sturm, holen die Spiesse aus dem Rathaus, schlagen eine Trommel und kündigen an, man wolle zum Kloster zum Heiligen Kreuz ziehen und die Wasser fischen.¹³⁸ Nachdem die Bürger von Altenburg vom gemeinsamen Fischfang in die Stadt zurückgekehrt sind, ziehen sie mit Pfeifen und Trommeln durch die Strassen und überfallen die Häuser der Vikare und Domherren.¹³⁹ Ein besonders anschauliches Beispiel ist das Vorgehen der Bürger von Neustadt an der Orla.¹⁴⁰ Die Schilderung der Ereignisse illustriert die Bedeutsamkeit der Fischzüge für die Anfänge der Erhebungen: In einer ersten Aktion am 23. April ziehen einige zu den Fischweihern zweier benachbarter Adeliger, bringen den Fang in die Stadt zurück und tragen ihn an einer Stange über den Markt, begleitet von

¹³² Franz, Bauernkrieg (1933), S. 350.

¹³³ AKTEN, Nr. 124, S. 90.

¹³⁴ Beispiel dazu in: AKTEN, Nr. 1210, S. 128: Hier bittet Herzog Johann den Kurfürsten Friedrich um Rat, denn überall würden die Untertanen sich „mutwilligs und entporlichs furnehmens unterstehn, also das sie den edelleuten und clostern mit gewalt und versammelten rotten in ir gehegte fischwasser fallen, dieselbigen ausfischn und sunst vill mutwillens treiben, (...).“ Ebenso Franz, Bauernkrieg (1933), S. 152.

¹³⁵ AKTEN, Nr. 626.

¹³⁶ AKTEN, Nr. 1551, S. 358.

¹³⁷ AKTEN, Nr. 169, S. 120.

¹³⁸ AKTEN, Nr. 1667, S. 482.

¹³⁹ Ebd., Nr. 1733, S. 549.

¹⁴⁰ Zu den Ereignissen: Burgard, Tagebuch, S. 85ff.

Pfeifen und Pauken. Der erste Wirt, den sie für die Zubereitung der Fische anfragen, weist sie ab, beim Nachbarn werden sie dann verzehrt. Während den nächsten drei Tagen führen einzelne Bürger weitere Fischzüge durch.¹⁴¹ Auf den 26. April wird erneut ein allgemeiner „fischetagk“ vereinbart, die Teilnehmer ziehen mit Trommeln und Pfeifen zum Weiher des Heinrich von Eichicht, am Abend werden die Fische im Rathaus öffentlich gemeinsam verzehrt und das Mahl wird zu einem grossen Gelage; der Zeuge schildert, wie die Gesellschaft schlussendlich bezechet ist.¹⁴² Als er am nächsten Tag auf den Markt geht, hat sich bereits eine grosse Versammlung eingefunden, die schon ein Fähnlein hat machen lassen. Ein Ratsdiener führt offenbar eigenmächtig mithilfe der Ratspferde ein grosses Geschütz vor das Rathaus. Die Bürger ziehen mit Pauken zur Kapelle vor der Stadt, dort findet sich ein, wer „bei der Wahrheit und dem Evangelium stehen wolle“, und die anschliessende allgemeine Bewaffnung belegt endgültig den Willen zum Aufbruch.¹⁴³ Diese Vorgänge können als eine typische Form eines „Schauereignisses“ beschrieben werden: Die gezielte Beteiligung möglichst aller Bürger wird angestrebt und das Geschehen soll sich vor aller Augen, öffentlich, abspielen.¹⁴⁴ Verschiedene Elemente sinnbildlicher Handlung treffen hier zusammen: In einem Demonstrationzug,¹⁴⁵ der durch die Instrumente Trommeln und Pfeifen als kämpferischer Auszug, als Beginn des Aufstandes zu interpretieren ist, manifestieren die Bürger das Nicht-Anerkennen der bestehenden Rechtsordnung und den Willen zum Widerstand.¹⁴⁶ Dieser Widerstand zeigt sich im bewussten Übertreten eines Verbotes.¹⁴⁷ Die öffentliche Darstellung der Beute nach dem zweiten Fischzug stellt eine weitere sinnbildliche Bekräftigung dieser Absicht dar. Die gemeinsame Mahlzeit hat eine gemeinschaftsbildende Funktion; wer an der Speisegemeinschaft teilnimmt, gehört zum Kreis der Gleichgesinnten und drückt so sein Einverständnis mit dem Vorgehen aus.¹⁴⁸ Bezeichnenderweise müssen diejenigen, die nicht

¹⁴¹ AKTEN, Nr. 1975, S. 767.

¹⁴² Ebd., Nr. 1859.

¹⁴³ Ebd., Nr. 1859, Nr. 1975, Nr. 2003, 2010. Franz, Bauernkrieg (1933), S. 447.

¹⁴⁴ Zum Begriff „Schauereignis“: Gerhard Jaritz, Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters, Wien u.a. 1989, S. 160ff. In den Verhörakten wird beispielsweise auch ein Jobst Pezner zu Heinersgrün erwähnt, der von Dorf zu Dorf zieht und öffentlich zum Fischen aufruft. AKTEN, Nr. 1805, S. 610.

¹⁴⁵ Als Demonstrationzug soll ein Umzug bezeichnet werden, der auf die Anliegen der Aufständischen aufmerksam machen will und mit dem neue Anhänger gewonnen werden sollen. Die Obrigkeit soll durch eine solche Demonstration zunächst gewarnt werden. Im Gegensatz dazu streben Eroberungszüge nach konkreter Besetzung und Übernahme oder Zerstörung von Gebäuden, nach Eroberung von Gebieten. Zu dieser Unterscheidung siehe Buszello, Bundschuh, S. 30f.

¹⁴⁶ Zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts haben sich Trommeln und Pfeifen endgültig als Militärintstrumente etabliert; sie begleiten den Marsch, mit ihnen wird der Kampf unterstützt und sie haben grundsätzlich Signalfunktion um die Kampfbereitschaft anzuzeigen. Erich Stockmann, Trommeln und Pfeifen im deutschen Bauernkrieg, in: H. Strobach (Hg.), Der arm Man 1525. Volkskundliche Studien, Berlin 1975, S. 288–308.

¹⁴⁷ Noch während der gemeinsamen Mahlzeit im Rathaus von Neustadt wird gerüchteweise bekannt, dass einer der Fischer durch den Herrn von Eichicht festgenommen worden ist. Die Versammelten planen daraufhin, den Gefangenen zu befreien. AKTEN, Nr. 1975, S. 767. Auch dieses bewusst widerrechtliche Vorhaben ist als ein Akt der Provokation zu deuten, der den Übergang zum offenen Widerstand ausdrückt.

¹⁴⁸ Siehe dazu: Adalbert Erler, Artikel Speisegemeinschaft, in: HRG IV, Berlin 1990, Sp. 1748–1751.

am Fischzug teilgenommen haben, für ihr Essen bezahlen.¹⁴⁹ Dieses gemeinsame Mahl der Bürger Neustadts hat so eine seit dem Frühmittelalter bekannte rechtliche und politische Bedeutung.¹⁵⁰ Aus der zunächst friedensstiftenden rechtlichen Funktion des Essens nach Abschluss von politischen Bündnissen entwickelt sich in der spätmittelalterlichen Gesellschaft dieses Ritual zu einem Vorgang, der den sozialen und politischen Zusammenhalt der Beteiligten festigt und vergewissert.

Die kurze Ansprache des Hans Hoffmann, des Anführers des Neustadter Fischzuges, zeigt, dass hier, mit dem Essen, eine solidarische Gemeinschaft entstanden ist, die die Folgen der widerrechtlichen Fischzüge bewusst auf sich nehmen will und zu weiterführenden Aktionen, der Revolte, entschlossen ist: „Liben frunde, wir haben nu die fisch gessen“, komme es dazu, dass der Besitzer der Weiher sie bezahlt haben wolle, „ader ein anders daraus wurde komen, so wollen wir doch allesamt darfur sthen.“¹⁵¹ Die ganze Gemeinschaft bejaht hierauf einträchtig diese Aufforderung zur Solidarisierung.

Aus den Verhörakten zum Fall einer Frau, die von anderen mit Mistgabeln bewaffneten Bewohnerinnen Ilmenaus bedrängt wird, auch an einem solchen Fischzug teilzunehmen, geht hervor, wie stark die einzelnen Personen unter dem Druck zur Solidarisierung stehen: Nachdem die Frau sich zunächst entziehen kann, isst sie mit beim gemeinsamen Mahl, zu dem sie wie die anderen Zugaben, Fleisch und Kraut, gespendet hat; sie betont aber, sie habe keinen Fisch angerührt.¹⁵² Dass die Frau nicht von dem Fisch gegessen hat, ist in diesem Zusammenhang ein Zeichen der Unschuld, und diese Argumentationsweise zeigt erneut, wie stark der gemeinsame Verzehr als ein verpflichtender Akt angesehen wird. Indem die Frau einen Beitrag spendet, nimmt sie zwar teil, aber eben nur an der Bereitung der Mahlzeit und nicht am Verzehr der Fische, der die Besiegelung der Widerstandshandlung darstellt.¹⁵³ Trotz des Ernstes der Situation haben diese Aktionen auch einen festlichen Charakter; die gemeinsamen Mahlzeiten geraten zu überschwänglichen Anlässen, der Fischzug ist auch ein Moment des Übermutes, des Über-die-Stränge-Schlagen. Nicolaus Thoman beschreibt beispielsweise, dass mitten im Aufruhr 1525, anlässlich der Kirchweih in Bürtenbach, „wollten etlich pauren auf die Kurchweychung, etlich wolten ein weyerlin füschen bey Minsterhausen.“¹⁵⁴ Verschiedene

¹⁴⁹ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 447. AKTEN, Nr. 1859, S.658.

¹⁵⁰ Gerhard Fouquet, Das Festmahl in den oberdeutschen Städten des Spätmittelalters. Zu Form, Funktion und Bedeutung des öffentlichen Konsums, in: Archiv für Kulturgeschichte 74 (1992), S. 83–123f.

¹⁵¹ Zit. in: Heimpel, Fischerei, S. 368.

¹⁵² AKTEN, Nr. 1055. Auch vom Nordhäuser Haufen wird berichtet, dass die Bauern den gefangenen und gesottenen Fisch an alle verteilen. Franz, Bauernkrieg (1933), S. 428.

¹⁵³ Das öffentliche Verzehren – „in offener herberg“ – nach der gemeinsamen Übertretung des Fangverbotes ist auch während der Rettenberger Rebellion 1605 -1608 in Oberschwaben ein Signal zum offenen Widerstand. Bierbrauer, Bäuerliche Revolten, S. 57, Anm. 50.

¹⁵⁴ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 95. Um Schleusingen ziehen alle Bewohner der Dörfer gemeinsam zu den Fischgewässern, offenbar geht den Zügen ein gemeinsamer Trunk voraus: „Der visch halber sei durch ein ganz dorf geschen, als sie das bir gedrunken (...)“. AKTEN, Nr. 953, S. 594 und 595. Bürger aus Stadilm vereinbaren, dass sie nach der Predigt zu einem Fischzug aufbrechen wollen; der Fang wird gemeinsam im Haus eines Genossen verzehrt. AKTEN, Nr. 1564, S. 370.

Dorfgemeinschaften treffen sich seit Ausbruch der Unruhen täglich, um zu fischen, andere ziehen gruppenweise zu den Bächen, um mit blossen Händen Fische zu jagen.¹⁵⁵

Zu einer direkten Konfrontation mit dem Vertreter der Obrigkeit führt ein Fischzug auf der Zürcher Landschaft im März 1525. Als der Zürcher Vogt von Eglisau, Johann Schwytzer, gemäss altem Brauch am 24. März 1525 im Fischbanngebiet des Schlosses Eglisau „mit synen bestelletten vischern“ fischen will, „da kament by 10 oder 12 puwren. Die woltend ouch vischen. Und als der vogt solchs nit wolt geschehen lassen, giengend die puren hin und besamleten sich biss uff die 200 mann starck, kament am andern tag, woltent mit gwalt vischen, sprachend, gott hette das wasser, feld und die visch gefryet etc.“¹⁵⁶ Der Vogt muss schliesslich vor der Bedrohung weichen und der eilends von Zürich hergeschickte Vermittler wird mit Steinwürfen ebenfalls vertrieben. Es wird deutlich, dass dieser Fischzug als bewusste Provokation angelegt ist, indem mit der Wahl des Zeitpunktes dem Herrschaftsvertreter das Fischereirecht streitig gemacht wird.¹⁵⁷

Mit ihrer Argumentation zur Freiheit des Fischfanges greifen die Zürcher Bauern ein Motiv auf, das in den Zwölf Artikeln der Memminger Versammlung 1525 ausführlich dargelegt wird. Der vierte Artikel fordert die Wiederherstellung des alten Rechtes, in freien Gewässern fischen zu dürfen mit der Begründung, dass diese Einschränkung, die sich auch auf die Jagd bezieht, wider Gott und den Nächsten sei, denn „wann als Gott der Herr den Menschen erschu(o)f, hat er im Gewalt geben über alle Tier, über den Fogel im Luft und uber den Fisch im Wasser.“¹⁵⁸ In gleicher Weise klagen die samländischen Bauern 1525 den Adel an, dass er keine Zusagen halte und „die Vögel in der Luft und die Fische im Wasser“, das heisst die Jagd und Fischerei verbiete, „die doch Gott einem jeden frei geschaffen“ habe.¹⁵⁹ Die elsässischen Bauern, die im Kloster Neuburg versammelt sind, beziehen sich in der diesbezüglichen Forderung in ihren Artikeln vom 20. April auf Genesis 1, mit der gravierenden Einschränkung allerdings, „es sie dan, so einer Eigentum hat und es redlich dartun kann.“¹⁶⁰ Die Elsässer ziehen so den gleichen Abschnitt aus der Bibel (1. Mose 1, 26 und 28) zur Legitimierung hinzu wie die Memminger in den Marginalien zu den Zwölf Artikeln. Insofern, als im Kontext des deutschen Bauernkrieges auf dem Hintergrund der reformatorischen Anliegen solche theologischen Argumentationsmuster den Forderungen

¹⁵⁵ AKTEN, Nr. 1667, S. 483 u. 486 (Schleizer Herrschaft).

¹⁵⁶ Stumpf, Schweizer- und Reformationschronik, S. 253. Diese Episode berichtet auch die Chronik des Laurentius Bosshart von Winterthur, S. 109. Es handelt sich offenbar um eine Abschrift.

¹⁵⁷ Auch während des Armen Konrads – in Höfingen – richtet sich die Aggression gegen den Besitz herrschaftlicher Beamter; hier werden die ausdrücklich den herzoglichen Amtleuten als „Beinutz“ zustehenden Weiher ausgefischt. Maurer, Herzog Ulrich, S. 134.

¹⁵⁸ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 177. Der Artikel beklagt auch die Schädigung der bäuerlichen Wirtschaft durch die übermässige Wildpflege der Grundherren. Die Forderung nach freier Jagd bleibt inhaltlich unklar; „Wildpret, Gefigel“ lauten die verwendeten Begriffe und es wird nicht deutlich, ob sich die Bauern auch auf das grundsätzlich dem Adel vorbehaltene Hochwild beziehen (siehe dazu unten, Kap. 4.2.4.2.). Von dem Begehren nach freiem Fischfang sind ausdrücklich die gekauften, privaten Gewässer ausgeschlossen. Ebd.

¹⁵⁹ Ebd., S. 558.

¹⁶⁰ Ebd., S. 239. Der ganze Artikel lautet: „Zum 4. wolent wir haben die Tier des Erdrichs, die Vogel des Lufts, die Visch des Mers und allen flissenden Wasern fri, wie dan Got uns zugelossen Genesis am 1. geschr[rieben] und clerlich uswiset, es sie dan, so einer Eigentum hat und es redlich dartun kann.“

und Klagen unterlegt werden, weisen diese Passagen nicht über den bekannten Rahmen hinaus. Trotzdem enthält die Formulierung „einem jeden frei geschaffen“ Anklänge eines naturrechtlichen Freiheitsbegriffs, der sich den Fixierungen des positiven Rechtes entzieht. Die bäuerliche Argumentation rund um diesen Themenkreis weist auf die Freiheitsutopie hin, die über den konkreten politischen und wirtschaftlichen Verbesserungen steht, die mit dem Aufstand erkämpft werden sollen. Im weiteren Umfeld der Revolten findet sich dieser Gedanke in verschiedenen Zusammenhängen; einen ersten Beleg liefert der Sachsenspiegel, der gegen die Beschränkung der Jagd argumentiert: „Do got den menschen geschupf, do gap her im gewalt ubir vische unde vogele unde alle wilde tir.“¹⁶¹ Thomas Müntzer klagt die Herren an, sie hätten alle Kreaturen der Erde sich zu eigen gemacht.¹⁶²

Die Forderung nach Freiheit des Fischfangs und der Jagd steht auch in den Programmen der beiden Bundschuhbewegungen von 1502 und 1513. Die folgende Bemerkung des Landvogtes des Unterelsasses zeigt, dass dies offenbar von den Zeitgenossen als Metapher für die Radikalität der Verschwörungen verstanden wird, denn er schreibt am 17. Januar 1525 an die strassburgische Regierung in Zabern, „es drohe ein Bundschuh: die Aufrührerischen, die sich evangelisch nannten, wollten Wild, Fisch, Vögeln gemein halten.“¹⁶³

Fischen kann im Zusammenhang mit der Revolte je nach Kontext drei verschiedene Funktionen und sinnbildliche Bedeutungen haben, die sich durch unterschiedliche Abstraktionsebenen unterscheiden:

Die eine ist durch die von den Aufständischen angeklagte Verletzung alten Rechts gegeben: Indem die Bauern demonstrativ das Verbot übertreten, stellen sie zeichenhaft ihren Protest gegen die Neuerung dar und veranschaulichen gleichzeitig, dass sie die neue Rechtslage als Unrecht beurteilen. Der gemeinsame Fischzug symbolisiert sozusagen die Beschwerde, stellt rituell den Protest dar und veranschaulicht, was als richtig, was als gutes Recht zu gelten hat. Die zweite Ebene ist durch den sozialen Stellenwert von Fisch als Herrenspeise gegeben: Die öffentliche Aneignung herrschaftlicher Vorrechte stellt eine klare Verletzung ständischer Grenzen dar und drückt so den Beginn der Revolte, des Widerstandes aus. Vergleichbar mit der Formulierung zu den Angriffen auf die Urkunden klagt ein Geschädigter, die Bauern hätten sein Fischwasser durchfischt „und meinen mir hiermit alle mein freiheit genommen zu haben.“¹⁶⁴ Fischen und Revolte sind hier gleichgesetzt, jedenfalls nimmt der hier zitierte Besitzer des Weihers an, dass die Bauern ihre Handlung so verstehen. Das gemeinsame Fischen stellt den symbolischen Schritt zum „Ausnahmestand Revolte“ dar. Solche zeichenhaften Handlungen sind in diesem Moment auch notwendig, um die für das Gelingen der Erhebung zwingend nötige Solidarisierung der Nachbarn, der Gemeindemitglieder zu ermöglichen. In gewissem Sinne

¹⁶¹ Ssp. Ldr. II 61 § 1, zit. in: Chr. Hafke, Artikel Jagd- und Fischereirecht, in: HRG II, Berlin 1978, Sp. 281–288, hier: Sp. 283f.

¹⁶² Heimpel, Fischerei, S. 356. Auch in der Schrift des oberrheinischen Revolutionärs und in den Aussagen des Pfeifers von Niklashausen erscheint die Forderung, dass Fisch und Wild „gemein“ sein sollen. Lehren des Pfeifers, zit. in: Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 66.

¹⁶³ Zit. in: Heimpel, Fischerei, S. 356, Anm. 18. Franz, Bauernkrieg (1933), S. 230.

¹⁶⁴ AKTEN, Nr. 1681, S. 494.

stellen so beispielsweise die Speisegemeinschaften eine Art informeller Einungen dar, zu der beitrifft, wer von dem Fisch isst.

Zum Dritten steht die Forderung nach Freiheit des Fischrechtes zeichenhaft für eine absolute naturrechtliche Freiheitsvorstellung. Freier Fischfang ist ein Symbol für Freiheit, dieser Gedanke entspricht dem im Sachsenspiegel formulierten Satz. Diese Freiheit konkretisiert sich darin, dass jeder Zugang hat zu den natürlichen Ressourcen, unabhängig von Stand und Herkunft, und dass von niemandem diese Ressourcen ausschliesslich für sich beansprucht werden dürfen. Gemäss diesem utopischen Gedanken bedingen und ergänzen sich die Freiheit der Kreaturen und die Freiheit des Menschen.¹⁶⁵

4.2.4.2 Jagen

Stellvertretend für die Klagen anderer Bauern im deutschen Bauernkrieg seien hier ebenfalls die 12 Artikel erwähnt, die zusammen mit dem Fisch- auch das Jagdrecht fordern, mit der Begründung, dass das von der Herrschaft gehegte Wild die bäuerlichen Kulturen zerstöre.¹⁶⁶

„Jagdrecht“ bedeutet in diesem Zusammenhang also primär Schutz der Felder, das Recht, schädliches Wild abzuschliessen, denn das ausdrückliche herrschaftliche Verbot, sich gegen solche Flurschäden zur Wehr zu setzen, ist der Hauptgrund für die Klagen.¹⁶⁷ Es finden sich keine Hinweise darauf, dass die Herrschaft ursprünglich bäuerliche Jagdrechte für sich in Anspruch nimmt.¹⁶⁸ Allerdings gehen die Forderungen teilweise auch weiter, indem ein allgemeines Jagdrecht verlangt wird. Die Stühlinger beispielsweise wünschen in der obenerwähnten Klageschrift hohes und niederes Wild zur „Notdurft“ jagen zu können, die Einschränkung, „so das je mit Recht nit sollt oder mocht erkannt werden, als doch wir in Ansehung gotlicher und geschribner Recht nit verhoffen“, zeigt aber, dass dies wohl eher ein Wunsch als eine realistische Forderung ist.

Im Herzogtum Württemberg ist während des Armen Konrads die unerlaubte Jagd auf Hochwild ein wichtiger Bestandteil der Widerstandshandlungen. In einem Bericht des

¹⁶⁵ Neben diesen Fischzügen, die durch die Begleitumstände, durch den Kontext, im hier dargestellten Sinn als zeichenhaft zu deuten sind, finden sich Dutzende von Belegen, wo das Ausfischen der herrschaftlichen Weiher ein Element der Plünderungen und Verwüstungen von Klöstern oder Schlössern ist, wie die Schadenverzeichnisse aufzeigen. Als Beispiele das Kloster Reinhardsbrunn, AKTEN, Nr. 1919, Schädigung des Claus Greffe zu Möbisburg durch die Erfurter Bauern, ebd., Nr. 1681, Schäden durch den Mühlhauser Haufe, ebd., Nr. 1710, Kloster Ictershausen, Ebd., Nr. 1891, S. 684 (Hier zerschneiden die Bauern alle Netze.).

¹⁶⁶ 1525 sind es die Untertanen adeliger und nicht diejenigen geistlicher oder städtischer Herren, die die freie Jagd fordern, denn sie sind es, die durch die strikte Wildhege für die adelige Jagd in Mitleidenschaft gezogen werden. Siehe dazu Blickle, *Revolution von 1525*, S. 62f. Insgesamt wird aber die Freigabe der Jagd weit weniger oft gefordert als die der Fischerei. Ebd., S. 64. Klagen über Wildschaden werden auch im Bühler Armen Konrad laut. Rosenkranz, *Bundschuh*, Bd. 2, S. 243f.

¹⁶⁷ „(...) und das Wilt daruf [den Äckern BH] uns merklichen Schaden zufugt, (...), ein jeder das fangen mag, so wurt doch sollich uns bei hoher Straf verboten, (...)“ Artikel der Stühlinger Bauern, in: Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, S. 116f.

¹⁶⁸ In den Weistümern wird gelegentlich die Hasenjagd als Bauernrecht ausgewiesen. Heimpel, *Fischerei*, S. 369, Anm. 122.

Forstmeisters von Leonberg wird augenfällig, wie die Bauern symbolischen Protest von Widerstand gegen die Beeinträchtigung der bäuerlichen Wirtschaft unterschieden: Die Bewohner dieser Region bitten den Herzog, es möge ihnen erlaubt sein, sich des Wildes in ihren Gütern mit Hunden und Jagen zu erwehren, und „sien uf das willes, die suw zu schiessen mit dem erbieten, das sie dannocht dem rotgewild nichtz tun wöllen.“¹⁶⁹ Diese Drohung wird dann aber während der Erhebung wahr gemacht; verschiedene Gewährsleute schildern eine wahre Jagdleidenschaft der Aufständischen: Herzog Ulrich berichtet in einem Brief vom 15. Juni 1514 an Kaiser Maximilian über den Fortgang des Armen Konrads, dass ein Ort nach dem anderen sich anschliesse, und „Darzu so schiessen sie mir das wildpret aigens gewalts mit grossem namlichen haufen, sonderlich sind mir an ainem flecken in 2 tagen bis in die 60 stuck, an etlichen minder oder mehr geschossen worden (...).“¹⁷⁰ Vergleichbares wird über die Anfänge des Bauernkrieges berichtet. Die Bauern der Grafschaft Stühlingen haben sich 1524 „zusamen veraidet und verbint, das sie mit- und underainandern lieb und laid liden, welten ouch der oberkait nit also hertigklich verbunden sein, und schussen das wildpra(e)tt, wo wie sy das bekommen, und vischettend ouch, wo sy mochten.“¹⁷¹

Die Rotwildjagd, das heisst die Hochwildjagd, die die Württemberger androhen und schliesslich durchführen, ist ein klarer Übergriff auf ein herrschaftliches Recht, denn die Hochjagd steht allein dem Banninhaber zu. Nur die niedere, so genannte gemeinfreie Jagd und die Jagd auf Schad- und Raubwild, die ursprünglich von Jagdbeschränkungen nicht betroffen ist, stehen den Bauern zu.¹⁷²

So hat ein erlegtes Hochwild im Rahmen der Revolte eine starke symbolische Bedeutung: Als die Bauern an der Werra einen Hirsch geschossen haben, äussern sie lautstark ihren Triumph: „da haben wir die cristlige freient erlangk.“¹⁷³ Vergleichbar mit den gemeinsamen Fischessen verteilen die bäuerlichen Jäger, nachdem sie den Vogt von Lauenstein gebeten haben, ihnen den erlegten Hirsch zu schenken, die Beute an die Bewohner von Ludstadt und der umliegenden Dörfer, „auf das auch wilpert haben zessen gehat“.¹⁷⁴ Für diese Verteilung bleibt allerdings nur das Vorderteil des Tieres, da sie dem Vogt der Herrschaft

¹⁶⁹ Württembergische Landtagsakten, S. 137, Anm. 2.

¹⁷⁰ Württembergische Landtagsakten, S. 137.

¹⁷¹ Chronik des Andreas Lettsch, in: Mone (Hg.), Quellensammlung, Bd. 2, S. 46.

¹⁷² Hafke, Jagd- und Fischereirecht, Sp. 282. Zur Erläuterung der Unterscheidung sei hier der vierte Artikel des Renchener Vertrages zwischen der Herrschaft und den Bauern der Ortenau erwähnt, der festhält, dass schädliches Wild, das heisst Bären, Wölfe, Füchse oder Wildkatzen zur Jagd freigegeben sind, dass aber die Bauern alles andere Wild, „des andern Wiltprets“, sich „genzlich entschlahen mit Jagen, Schiessen oder in ander Weg zu fahen“. Die Herrschaft verpflichtet sich aber, Vorkehrungen zu treffen, dass dieses Wild nicht Schaden anrichtet. Jedem ist die Umzäunung seiner Güter erlaubt; wo das nicht hilft, sei die Jagd beispielsweise auf Wildschweine erlaubt, mit der Bedingung, dass dem Herrn das erlegte Tier übergeben wird. Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 566. Andere Bestimmungen zur Verringerung von Wildschaden bei Heimpel, Fischerei, S. 354, Anm. 6.

¹⁷³ AKTEN, Nr. 340, S. 260.

¹⁷⁴ Ebd., Nr. 938, S. 584. Der Vogt steht seit Beginn der Unruhen unter Druck, da immer wieder von den Bauern Forderungen nach den Vorräten im Schloss ausgesprochen werden, die Holden die Arbeiten verweigern, beispielsweise die Schafe nicht scheren oder unerlaubt fischen, um damit eine Antwort des Herrn auf ihre Beschwerden zu erzwingen.

Lauenstein, dem der Wildbann zusteht, ebenfalls Stücke des Wildes geben und dazu die besten Stücke (das Hinterteil, die Haut und das Geweih) auswählen. Diese Gabe an den Herrn, die „Verehrung“, ist eine ironische Geste, da ja eindeutig ein Jagdfrevel begangen worden ist. Es finden sich zwar Hinweise, dass diese Aufteilung der Beute als Tradition verankert ist; im oben erwähnten Text der Stühlinger führen die Autoren das Beispiel der von Lentzkirch an, die den Brauch gepflegt haben, „das si der Herrschaft von dem hohen Wild die vier Leuf, vom Ber den rechten Datzen, von der Sauw den Kopf geben, und das si das ander Wild alles frei gefangen haben (...)“.¹⁷⁵ Dieses Vorgehen betrifft aber Wild, das auf den bäuerlichen Feldern gejagt wird. Indem die Ludstädter dem Herrn Teile der Jagdbeute zurückerstatten, verhalten sie sich vordergründig regelkonform, da sie aber einen Hirsch verbotenerweise erlegt haben, ist diese Handlung ein Ausdruck der Kritik und auch des Spottes.¹⁷⁶ Deutlich wird auch hier wiederum das Bemühen um Solidarisierung; alle, die vom Hirsch erhalten, sind fortan Teil der Revoltegemeinschaft. Die Aussage, „alle sollen Wildbrett essen“, also von der Herrenspeise essen, hat „revolutionären“ Stellenwert, und die Verteilung an so viele Personen hat, auch weil es sich nur um mikroskopische Portionen handeln kann, primär symbolische Bedeutung.

Auf dieser Ebene – als Ausdruck der Freiheitsutopie – bildet die Forderung nach freier Jagd wie diejenige nach freiem Fischfang ein rhetorisches Motiv. Die Tatsache, dass diese Forderungen auch als Symbole auf Fahnen erscheinen, zeigt, dass sie hohe Allgemeingültigkeit beanspruchen.¹⁷⁷

So sind Fischen und Jagen zwei vergleichbare Bereiche; auch das Jagen kann auf drei Ebenen Bestandteil der Revolte sein. Zum einen sind es die realen Beeinträchtigungen des bäuerlichen Wirtschaftens, die Anlass zu Klagen und Widerstand geben. Im Laufe der Erhebung stellen bäuerliche Jagdzüge, insbesondere auf das Hochwild eine Form des symbolischen Protests dar, der, weil er sich über ein Verbot hinwegsetzt, die Nichtanerkennung der bestehenden Rechtsordnung signalisiert. Auf einer dritten Ebene ist die verabsolutierte Forderung ein Element der bäuerlichen Freiheitsutopie, die entsprechend naturrechtlichen Vorstellungen den Zugriff aller auf die natürlichen Ressourcen beinhaltet. Gerade weil Fisch und Wild adelige Statussymbole darstellen, werden sie zur Zielscheibe der Revolte, hier kann sich der zeichenhafte, symbolische Protest artikulieren: Indem die Aufständischen diese Privilegien für sich in Anspruch nehmen, respektive diese Inanspruchnahme fordern, stellen sie zeichenhaft auch eine soziale Gleichheit dar.

4.3. Physische Angriffe

¹⁷⁵ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 117.

¹⁷⁶ Dass die Gabe an den Herrn Ausdruck des nicht frevelhaften Jagens ist, zeigt folgendes Beispiel. Im Bühler Armen Konrad wird die Forderung nach Jagdrecht in den bedrohten Weinbergen mit der Anweisung verbunden, dass der Jäger das Tier, „so er's umbrächt, das ime selbs zu behalten, und ob er wolt, den vogt davon zu vereren; und damit nit gefrevelt han.“ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 244.

¹⁷⁷ Siehe unten, Kap. 7.2.

4.3.1 Der Burgenbruch

Auf die Frage, warum die Aufständischen Burgen und Schlösser zerstört hätten, antwortet 1525 ein Bauer des Bildhäuser Haufens, „das sie den edelleuten darumb die heuser zerbrochen, das sie kein gefenkhus noch gezwang haben wollen.“¹⁷⁸ Thomas Müntzer sagt in seinem Bekenntnis, als er im Lager von Frankenhausen festgenommen wird, dass „die Schloesser ganz beschwerlich sind und uberladen mit Dinsten und ander Beschwerung gegen die Untertanen.“¹⁷⁹ Lorenz Fries gibt einen Brief der Bauern aus der Stadt Würzburg wieder, in dem die Schösser als Quelle grossen Übels angeprangert werden: „darneben sind wir auch in furnemen, die schedlichen schloss und raubhäuser, daraus und darein den gewerbern und dem gemainen man manigfeltiger gewalt, nachtail und schaden begeget, auszureuten und vom weg zu thun. das wir dan zum tail mit hilf des almechtigen gethan, in hofnung, dardurch gemainen friden uf strasen und wasser, gemainen nutz zu gut zu furderen und zu hanthaben.“¹⁸⁰

Als die Königsberger Gesandten vergeblich versuchen, die Samländer vom Aufstand abzubringen, betonen die Bauern in ihrer Antwort, sie wollten ihr Werk fortsetzen, denn „Gott ihnen durch seinen Heiligen Geist solches vorzunehmen, die Armen von ihrer Bedrückung und schwerem Scharwerke, (...) zu erlösen, in ihr Herz gegeben, sie sein auch durch das Evangelium bericht: Du solt nicht mehr den einen Gott und einen Herren haben, den soltu ehren und gehorsam sein. Darumb wollen wir die Nester zustöhen, dass die Krähen keine Jungen mehr darinnen ziehen sollen. Und ist ihnen der Landesfürst für einen Herrn genug, und dörfen den Adel vor keine Obrigkeit, denn sie hielten nichts, was sie zusagten, (...).“¹⁸¹ Auch in Rothenburg a. T. wird der Vergleich zwischen Adel und Rabenvögeln gezogen, der Altbürgermeister der Stadt und ein Gesinnungsgenosse bezeichnen die Adelsburgen und -schlösser als „rappennester“, die zerstört werden müssen.¹⁸²

Wie diese Beispiele zeigen, spielen die Burgen und Schlösser während des deutschen Bauernkrieges im Denken und Handeln der Bauern eine grosse Rolle. Allein im Hochstift Bamberg werden vom 15. bis zum 26. Mai 1525 197 Burgen und Adelsitze zerstört und niedergebrannt.¹⁸³ Aus Ostfranken berichtet Lorenz Fries, dass der Bauernhaufe denen von Landen auftrage, nicht nur das Schloss Boxberg abzubrechen, sondern sogar die Adelsitze in der Stadt Boxberg, „schedlich heuser, dem adel zustendig, befunden werden, die in Kainen weg zu gedulden, noch stehen zu lassen.“¹⁸⁴ Auch aus den anderen Regionen –

¹⁷⁸ AKTEN, Nr. 891, S. 562.

¹⁷⁹ Bekenntnis Müntzers, in: Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 532.

¹⁸⁰ Fries, Ostfranken, Bd 1, S. 295.

¹⁸¹ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 558.

¹⁸² Zweifel, Rothenburg, S. 395.

¹⁸³ Es handelt sich dabei um adelige Burgen als Lehens- und Eigenbesitz, aber auch um bischöfliche Amtssitze und einige markgräfllich-bayreutische Schlösser. Rudolf Endres, Adelige Lebensformen in Franken im Spätmittelalter, in: Adelige Sachkultur des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Bd.5), Wien 1982, S. 73–104, hier: S. 75.

¹⁸⁴ Fries, Ostfranken, Bd. 2, S. 190.

Oberrhein, Oberschwaben, Württemberg, Thüringen und Tirol – sind unzählige Angriffe auf befestigte Sitze überliefert.¹⁸⁵ Die Frage, welche Rolle inskünftig Schlösser und Burgen spielen sollen, wird gleichzeitig in den programmatischen Bundesbriefen und -ordnungen der Bauernhaufen unterschiedlich beantwortet.¹⁸⁶ Radikalste Forderung ist der Abbruch der Schlösser (beispielsweise im Taubertaler Programm, in der Ochsenfurter Feldordnung, in der Ordnung des Frankenhäuser Haufens, in der Landesordnung von Michael Gaismair) damit, wie es Gaismair formuliert, „kain Unterschaid der Menschen, also daz ainer höher oder pösser weder der ander sein wölle, werde, daraus dann im ganzen Land Zerrugtligkait, auch Hoffart und Aufruere entsteen mag, sonder ain ganze Gleichait im Land sei.“¹⁸⁷ Gemäss der Ochsenfurter Feldordnung ist der Abbruch des Schlosses Bedingung, um in die Bruderschaft aufgenommen zu werden, die fahrende Habe soll den Adligen belassen werden.¹⁸⁸ Die Memminger Bundesordnung legt fest, dass die Schlossbesitzer weiterhin im Schloss wohnen können. Aber sie dürfen nur Proviant zur „zimlichen Notturft“ lagern, die Geschütze müssen abgebrochen werden, und Personen, die nicht der christlichen Vereinigung angehören, dürfen sich nicht im Schloss aufhalten.¹⁸⁹

Diese Bestimmungen müssen auf zwei Ebenen gedeutet werden; zum einen bilden die befestigten Sitze eine militärische Gefahr für die Bauernbünde. Daher müssen die Burgen entwaflnet werden. Zum anderen sind diese Bauten Zeichen der Macht und Privilegierung des Adels, dem das ursprünglich vom König verliehene Befestigungsrecht zusammen mit dem Heerbann zusteht.¹⁹⁰ „Seit dem Beginn Hochmittelalter gehörte die Burg zur adeligen Lebensform wie die Herrschaft über Land und Leute.“¹⁹¹ Auf diese Lebensform müssen die Adeligen verzichten; es genügt nicht, dass sie sich mit dem Eid der Einung anschliessen, sondern sie sollen sichtbar demonstrieren, dass sie die herrschaftliche Rolle ablegen, indem sie „sich in gemaine Hüser wie ander frembd Lüt begeben“.¹⁹² Diese Radikalität findet sich auch in Einzelbekenntnissen; so sagt ein Jobst Pezners aus Heinersgrün (Vogtland) aus, man wolle alle Fürsten und Edlen aus dem Land vertreiben, „ire heuser einbrechen und nehmen, was si haben, si musten in auch zu geleich erberten und heuser haben wi si. (...)“

¹⁸⁵ Siehe dazu den regional-chronologischen Teil in: Buszello u.a. (Hgg.), Bauernkrieg, Register, Stichwort „Schlösser“, S. 425.

¹⁸⁶ Eine Zusammenstellung gibt Günther Vogler, Schlösserartikel und weltlicher Bann im deutschen Bauernkrieg, in: G. Brendler / A. Laube (Hgg.), Der deutsche Bauernkrieg 1524/25. Geschichte – Traditionen – Lehren (Akademie der Wissenschaften der DDR. Schriften des Zentralinstituts für Geschichte, Bd. 57), Berlin 1977, S. 113–121, hier: S. 113ff.

¹⁸⁷ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 286. Diese Angleichung betrifft auch die Stadtbürger, die ebenfalls die Stadtmauern niederreißen sollen: „5. sollen alle Rinkmauren an den Stetten, dergleichen alle Geschlösser und Bevestigung im Land niderprochen werden und hinfur nimer Stött, sonder Dorfer sein, damit kain Unterschaid der Menschen [sei BH].“

¹⁸⁸ Vogler, Schlösserartikel, S. 116. Die gleiche Bestimmung enthalten die Artikel der fränkischen Bauernschaft. Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 368.

¹⁸⁹ Vogler, Schlösserartikel, S. 115.

¹⁹⁰ Das Befestigungsrecht konnte Fürsten, Herren und Städten verliehen werden. K. H. Allmendinger, Artikel Befestigungsrecht, in: HRG I, Berlin 1971, Sp. 348–349.

¹⁹¹ H.-P. Baum, Artikel Adelsburgen, in: LexMA II, München u.a. 1983, Sp. 968–971, hier: Sp. 968.

¹⁹² Artikelbrief der Schwarzwälder Bauern, in: Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 236.

Wo sie einen vom adel ergriffen heten, der nit ein haus het haben wollen wi si oder sich dergleichen werden, den wolten si erschlagen haben.“¹⁹³ Die Gleichheit wird dadurch ausgedrückt, dass der Adel arbeitet und wohnt wie die Bauern. Die Burghäuser verlangen von Adligen, die sich der Bruderschaft anschliessen, zu Fuss zu gehen, sich zu ernähren wie die übrigen Mitglieder der Einung, und es ist „des ganzen haufen ernstliche mainung, das kainem vom adel zugelassen werden, sein behausung zu behalten, sonder sollen häuser bauen und bewonen, wie andere in stetten und dorfern.“ Diese Aufzählung illustriert, dass die Burg als besondere Wohnstätte Sinnbild der adeligen Lebensführung ist, vergleichbar den anderen Merkmalen der Privilegierung, wie etwa das Reiten oder die Kleidung: „Kein edelman sol mere sein. Soll einer als der ander sein. Ir heuser sollen umbgestossen werden.“¹⁹⁴ Dass es nicht darum geht, den Adeligen aller Habe zu berauben, zeigt die Bestimmung, dass ein Edler seine Burg selber abbrechen könne und „dasjenig, so ime nutz ist, seiner notturft nach zu geprauchten, solle ime (...) vergönet werden.“¹⁹⁵ Indem die Burg abgerissen wird, wird dem Burgherrn auch die Straf- und Befehlsgewalt abgesprochen, denn die Bauern wollen damit darstellen, dass sie fortan „kein gefenkhus noch gezwang haben“ wollen. Durch die Zerstörung des Gebäudes wird das Privileg der Befestigung, die Gegenstand eines Regals ist,¹⁹⁶ aufgehoben. Dies ist die sinnbildliche Funktion des Burgenbruchs und in seiner radikalsten Form – beispielsweise in der Landesordnung Gaimairs – will das politische Programm der Bauern diese Sonderstellung des Adels überall aufheben. Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist die Begründung der samländischen Bauern, die deutlich macht, dass der Burgenbruch für sie der Entfernung der Mediatgewalten entspricht; die Zerstörung der Schlösser kommt hier der Abschaffung einer politischen Instanz gleich. Im Sinne einer Umkehrung der bestehenden Normen argumentieren die Bauern um Würzburg: Erst indem die Befestigungen abgerissen werden, deren ursprüngliche Funktion ja eigentlich die Sicherung des inneren Friedens ist, wird der Landfriede gewährleistet und garantiert; indem die Adligen als Raben bezeichnet werden, werden sie als Schmarotzer und als eine Gefahr für das Gemeinwohl diffamiert; die Burg wird zum Symbol der Unterdrückung und willkürlichen Gewalt.

In zwei Fällen, die Rudolf Endres in seiner Studie über Franken vorstellt, wird im Gegensatz zu den oben erwähnten Bestimmungen die standesgemässe Lebensführung der Adeligen nicht angetastet; die Bauern greifen zwar das Schloss Gössweinstein an, legen aber anhand eines Inventares fest, was der Schlossherrin als „gemeinem Edelweib“ belassen werden soll, damit sie weiterhin ein Leben ihrem Stand gemäss führen könne.¹⁹⁷ Dieses Vorgehen bedeutet, dass mit der Burg hoheitliche Gewalt angegriffen wird, der betreffenden Familie wird aber ihre sozusagen „private“ Standeszugehörigkeit nicht

¹⁹³ AKTEN, Nr. 1805, S. 609.

¹⁹⁴ AKTEN, Nr. 1323, S. 203 (Allstedt).

¹⁹⁵ Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 369.

¹⁹⁶ Hans-Martin Maurer, Rechtsverhältnisse der hochmittelalterlichen Adelsburg vornehmlich in Südwestdeutschland, in: H. Patze (Hg.), Die Burgen im deutschen Sprachraum (Vorträge und Forschungen, Bd. 19), Bd. 2, Sigmaringen 1976, S. 77–190, hier: S. 116.

¹⁹⁷ Rudolf Endres, Franken, in: Buszello u.a. (Hgg.), Bauernkrieg, S. 134–153, hier: S. 150. Auch auf der Burg Giech gehen die Bauern so vor. Ders., Adelige Lebensformen, S. 76.

abgesprochen. Der Adel soll also nicht enteignet werden.¹⁹⁸ Die obigen Beispiele zeigen aber, dass adeligen Personen, die der bauerlichen Einung beitreten wollen, ihre persönlichen Standesattribute (reiten dürfen, Kleidung etc.) verboten werden. Hier soll ein Gleichheitsideal unter den Mitgliedern der Einung, eine sichtbare Brüderlichkeit, verwirklicht werden.

Es finden sich auch Belege, dass in den verschiedenen Regionen nicht sämtliche Burgen niedergeissen werden sollen. Im Bambergischen legt die Bauernführung bei Hallstadt fest, welche Burgen gestürmt werden dürfen und welche verschont sein sollen. Auch müssen alle eroberten Güter ins Lager gebracht und erst dort unter den Aufständischen verteilt werden.¹⁹⁹ Gemäss den Verhörprotokollen im Bekenntnis Müntzers sagt ein Heinrich Pfeiffer aus, „das gnug sei in einer jeden Pflege ein Schloß, die andern solt man zustoren.“²⁰⁰ Die Bauern der stolbergischen Herrschaft verlangen von ihrem Herrn, dass er seinen Titel verleugne, ablege und fortan nur ein Schloss besitze, die anderen Sitze sollen zerstört werden.²⁰¹

Auch im Falle des Burgenbruchs gilt, was für andere Formen des Protests festzustellen ist. Einerseits drückt die Zerstörung der Befestigungen die Freiheitsutopie einer egalitären Gesellschaft ohne adelige Herrschaft aus: Die Burg wird als Symbol der hierarchischen Feudalgesellschaft verstanden und soll darum niedergeissen werden.

Andere Belege zeigen, dass die Behandlung der Burg im Zusammenhang steht mit realisierbaren gesellschaftlichen Modellen. So sollen Hoheitsrechte nur dem Landesherrn zustehen, nicht aber den lokalen Adeligen. Entsprechend werden nur deren Burgen angegriffen.²⁰²

Der Wortlaut in einigen Quellen deutet darauf hin, dass der Burgenbruch von den Bauern auch als eine Form von Strafmassnahme gegenüber dem Adel verstanden wird: Gemäss dem Bericht eines Heinz von Wanbach über die Lage im Stift Bamberg seien die Bauern des Mellrichstädter Haufens der Meinung, „wan sie fürsten, hern und edelleut gestraffen und die heußer einreissen, alsdan wöllen sie den stetten auch also tun.“²⁰³ Die Kompetenz zu strafen beruht auf der von den Schwarzwälder Bauern beanspruchten Banngewalt. Im Artikelbrief legen die Schwarzwälder fest, dass Schlösser, Klöster und geistliche Stiftungen, von denen „aller Verrat, Zwanknus und Verderpnus“ ausgehen, „von Stund an in den Bann verkündt sein“ sollen. „Wo aber der Adel, Münch oder Pfaffen söllicher Schlösser, Clöster oder Stiftungen willigklich abston wöllten und sich in gemaine Hüser wie ander frembd Lüt

¹⁹⁸ Endres, Franken, S. 143.

¹⁹⁹ Ebd., S. 149. In dieser zweiten Phase des Aufstandes werden abgesehen von Altenberg und Rosenberg die Schlösser und Sitze des Bischofs zerstört. Alle übrigen Adelssitze werden nicht angetastet. Horst Buszello, Der Deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung. Mit besonderer Berücksichtigung der anonymen Flugschrift "An die versamlung gemayner Pawerschafft" (Studien zur europäischen Geschichte, Bd. 8), Berlin 1969, S. 28. Der Burgenbruch ist hier also ein gezielter Angriff auf die Herrschaft des Bischofs.

²⁰⁰ In: Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 533.

²⁰¹ AKTEN, Nr. 1601, S. 397.

²⁰² Im Falle von Neustadt an der Orla steht nie zur Diskussion die festen Sitze des Landesherrn Herzog Johann anzugreifen. Burgard, Tagebuch, S.109ff.

²⁰³ AKTEN, Nr. 1853, S. 493, vergleichbar Nr. 192 „alle fürsten strafen“.

begeben und in diese christliche Vereinigung eingon wollten, so sollen sie mit ihrer Hab und Gut fründlich und tugentlich angenommen werden.“²⁰⁴ Der „Bann“ ist die „auf die Übertretung des Gebotes stehende Strafe.“²⁰⁵

Das Zerstören der Burg ist so die Strafe für den Missbrauch herrschaftlicher Befugnisse. Die Bannung des Hauses stellt eine Form der Friedloslegung dar, die Bestrafung wird nicht an der Person, sondern an deren Behausung vollzogen. Die Burg ist kein Friedensbereich mehr, sie verliert ihre Immunität.²⁰⁶ Dieses Vorgehen erinnert an die Hauszerstörung, die als eine strafrechtliche Massnahme in den Volksrechten der fränkischen Zeit, im Sachsenspiegel, in den Bestimmungen zum Reichsfrieden, in Landrechten des süddeutschen Raumes und auch in Stadtrechten zu finden ist.²⁰⁷ Der Gebannte wird aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und die ursprüngliche Absicht dieser Form von Ächtung ist es, dem Betroffenen einen Aufenthalt in der Gemeinschaft gänzlich zu verunmöglichen. Vergleichbar legen die Schwarzwälder Artikel fest, dass ein Adliger nur dann an der neu konstituierten Rechts – Gemeinschaft, der Einung, teilhaben kann, wenn er die geächtete Burg verlässt. So wird, wie im Zitat aus Würzburg formuliert, durch die Zerstörung der Burgbefestigung, der „gemainen Friden“ gewährleistet: Die bäuerliche Einung versteht sich nun als die Instanz, die den allgemeinen Landfrieden wahrt, einen Landfrieden, der ausdrücklich keine adeligen oder geistlichen Friedensbereiche, die durch die Befestigung versinnbildlicht werden, zulässt.

Mit dem Angriff auf die Burg ist schliesslich auch ein Angriff auf die Ehre des adeligen Bewohners verbunden. Die Mühlhausener Bauern brechen das Schloss der Grafen von Ebeleben, „dache und boden alles und gar zuschlagen, den gebau schendlich, honlich gelestert (...)“²⁰⁸ Ebenso haben sie „in dem stift Volkulderod alle gebuwde gelestert, alle turen, pfoften und angell, fenster nicht ausgeschlossen, auch die dachunge vorstoret (...)“²⁰⁹ Dem Haus an sich wird Unehre angetan, seine Zerstörung stellt eine „Lästerung“ dar. Dieser Angriff auf die Hausehre gilt auch dem Hausbewohner, der hier in einem symbolischen Akt in seiner Standesehre angegriffen wird.²¹⁰ Die Tatsache, dass Bauern die Adelsburg beschädigen, die adelige Ehre antasten, illustriert die politische Brisanz dieser sinnbildlichen Handlung.

²⁰⁴ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 236.

²⁰⁵ E. Kaufmann, Artikel Bann, weltlich, in: HRG I, Berlin 1971, Sp. 308–311, hier: Sp. 308.

²⁰⁶ Zur Immunität: Theodor Bühler, Die Rechtsbräuche als Reminiszenz an ein Rechtsleben ohne Schrift. Dargestellt an der Ausgrenzung und an der Wüstung, in: F. Graf (Hg.), Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli, Basel, 11. - 13. September 1991 (Beiträge zur Volkskunde, Bd.11), Basel 1992, S. 93–110, hier: S. 102. Dort auch weitere grundlegende Angaben und Literaturhinweise.

²⁰⁷ Ernst Fischer, Die Hauszerstörung als strafrechtliche Massnahme im deutschen Mittelalter, Stuttgart 1957, S. 13ff. Als eine abgemilderte Form bürgert sich mit der Zeit das Abdecken des Daches ein. Ebd., S. 167. Auch diese Form findet sich im deutschen Bauernkrieg; aus Franken ist bekannt, dass oft nur die Dächer der Burgen abgenommen werden. Endres, Franken, S. 149.

²⁰⁸ AKTEN, Nr. 1710, S. 521.

²⁰⁹ Ebd., Nr. 1710a, S. 524.

²¹⁰ Zum Zusammenhang von Haus und Ehre: Friedrich Zunkel, Artikel Ehre, Reputation, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 1–63, insbes. S. 5-17.

Eine der bekanntesten Darstellungen eines Burgenbruchs findet sich als Illustration zum Text von Francesco Petrarca „De remediis utriusque fortunae“. Zunächst soll hier der 1358 bis 1366 verfasste lateinische Text, welcher 1532 in deutscher Übersetzung von Heinrich Steyner in Augsburg herausgegeben worden ist, kurz vorgestellt werden.

Der Text Petrarcas gehört zu der Gattung der Trostbücher, die in der Tradition der stoischen Philosophie eine Anleitung zum tugendhaften Leben geben. Die Feinde der Tugend sind die Leidenschaften, Hoffnung, Freude, Furcht und Schmerz. Diese Leidenschaften gilt es zu überwinden und Petrarca setzt in Dialogen zwischen Vernunft (Ratio) oder Tugend (Virtus) und den Leidenschaften auseinander, dass das, was üblicherweise als Glück empfunden wird (etwa Gesundheit, Reichtum, Liebe), in Wahrheit Unglück ist und dass Unglück (etwa Krankheit, Armut, Schande) eigentlich Glück bedeutet. So soll der Leser Abstand gewinnen von den Leidenschaften, gegen trügerische Hoffnungen gefeit und von Angst und Schmerz erlöst werden.

Das zweiteilige Werk behandelt in den ersten 122 Dialogen die positiven Leidenschaften, im zweiten Teil werden in 132 Dialogen negative Ereignisse, insbesondere die Ängste um den Tod besprochen.

Jeder Dialog ist in der Augsburger Ausgabe mit einem Holzschnitt eines bis heute unbekanntem Zeichners illustriert,²¹¹ Sebastian Brant liefert gemäss der Vorrede Angaben zu den Bildern.

Wie H.-J. Raupp darlegt, besteht die Funktion der Holzschnitte primär in der bildlichen Umsetzung des Textes, das heisst „Eindeutschung“, Konkretisierung und Aktualisierung der im Text erteilten Lehren.“²¹² Unter „Eindeutschung“ ist die Übertragung auf gängige zeitgenössische Verhältnisse zu verstehen. Die Anweisungen Brants beinhalten primär Erklärungen des Textes; er liefert aber den Graphikern auch neue Ideen, Akzentuierungen oder Umdeutungen, die in Form von traditionellen Bildmotiven und Gestaltungsprinzipien vorgestellt werden.²¹³

Unter den Darstellungen der schlechten Leidenschaften in Petrarcas „Von der Artzney bayder glück“ wird auch das Thema Tyrannei aufgeführt (Kapitel II. 82). Petrarca stellt dar, wie der Schmerz den Verlust der Tyrannei, des „wueterlich regiments“, schildert. Die Vernunft erläutert darauf die Schädlichkeit der Tyrannei, eine Bürde, die „dem commun beschwerlich, (...) kaynem frummen nutze“ ist, und das Glück, das das Ende dieser Herrschaft bedeuten. Die Tyrannei soll abgelöst werden durch Gerechtigkeit, Demut, Mässigkeit, Ehrbarkeit und christliche Liebe. Auf die Klage, die Untertanen hätten ihm, dem Schmerz, die Tyrannei abgedrungen, antwortet die Vernunft, dass sie recht getan hätten, denn sie „haben widerumb erlangt vnd an sich gebracht die freyheyt / die man jnen

²¹¹ Hans-Joachim Raupp, Die Illustrationen zu Francesco Petrarca. "Von der Artzney bayder Glueck des guten und widerwertigen", in: Wallraf-Richartz-Jahrbuch 45 (1984), S. 59–112, hier: S. 62f. Möglicherweise handelt es sich um Hans Weiditz aus Strassburg. Ders., Bauernsatiren. Entstehung und Entwicklung des bäuerlichen Genres in der deutschen und niederländischen Kunst ca. 1470-1570, Niederzeir 1986, S. 9.

²¹² Ebd.

²¹³ Ders., Illustrationen, S. 63ff.

pflichtig ist“. Anhand von Beispielen aus der Antike und unter Berufung auf Aristoteles erläutert die Vernunft im Folgenden die Schädlichkeit und den Zusammenbruch tyrannischer Herrschaften und stellt als Kontrast die ideale Herrschaft dar, die sich als „vorsteer (...) hofmeister/vn schafner“ des Volkes versteht.

In der bildlichen Umsetzung (Abb. 1, Titelblatt) entfernt sich der Illustrator von diesem Kontext und er versetzt die Kernaussage – die schlechte Herrschaft des Tyrannen muss zum Wohle des Volkes gestürzt werden – in eine zeitgenössische Situation. Der Holzschnitt wird durch eine symmetrische Anordnung der Bildelemente geprägt. Im Mittelgrund steht dominierend eine Festung auf einem Felsen, der von einem Graben umgeben wird. Der Zugang, die Brücke über den Graben, ist verschlossen, die Brücke ist hochgezogen. Auf der Burg steht ein bärtiger Mann, ausgestattet mit einer Krone und einem Szepter, in leicht gebeugter Haltung. Um die Festung liegen Seile, an denen zwei Gruppen von Bauern links und rechts jenseits des Grabens ziehen. Im Vordergrund, im Burggraben, liegt ein Mann in vornehmer Kleidung, der rücklings gestürzt ist. Ein Bauer sticht mit einer Lanze auf ihn ein, neben dem Fuss des Angreifers liegt eine Krone, die dem Gestürzten vom Kopf gefallen ist. Die Bauern, die ziehen, und auch der Mörder im Vordergrund sind in dynamischer Bewegung dargestellt, im Gegensatz dazu steht der Gekrönte ohne sichtliche Bewegung, er wirkt erstarrt, wie vom Alter gebeugt.

Aufgrund des Textes ist der Gekrönte auf seiner Festung als Tyrann zu deuten, der vom Volk gestürzt wird; die Burg des Herrschers, das Zeichen seiner Herrschaftsrechte, wird niedergerissen. Der Tyrann steht hoffnungslos auf seinem Sockel, die Tage seiner Herrschaft sind gezählt, die Tyrannei ist verloren. Im Unterschied zur Textvorlage, in der Vernunft nicht zum Tyrannenmord aufruft, wird im Bild ein Herrscher getötet, was eventuell eine Bezugnahme auf eines der historischen Beispiele, die der Text erwähnt, sein könnte.

Charakteristisch für diesen Holzschnitt ist ein Stil, der sich an der sprachlichen Metapher orientiert. Der Zeichner stellt nicht wie im folgenden Kapitel „Von den verlorenen Schlössern“ in realistischer Manier einen Burgenbruch dar, wie er den Zeitgenossen vertraut ist, sondern er wählt als gestalterische Lösung die Darstellung des sprachlichen Bildes „eine Burg niederreißen“. Dargestellt ist so ein Abstraktum, das aber realistisch gestaltet ist. Auf dieser Ebene ergibt sich eine weitere Deutungsmöglichkeit: Die Bauern ziehen in beiden Richtungen an den Seilen, so dass es unmöglich wird, die Burg zu stürzen. Auf der Wortsinnebene könnte dies die Umsetzung des Sprichwortes „Sie ziehen nicht an einem Seil“ darstellen. Durch die Kombination mit einer anderen sprachlichen Formel, nämlich dem Sprichwort „Die Hoffnung ist ein langes Seil, daran sich viele zu Tode ziehen“,²¹⁴ vermittelt die Darstellung eine zusätzliche Aussage. In der Illustration zu Kapitel I.120 „Von vielfältiger Hoffnung“ wird dieses Sprichwort im Bild umgesetzt.²¹⁵

²¹⁴ Karl Friedrich Wilhelm Wander, Deutsches Sprichwörter-Lexikon, Bd. 2, Leipzig 1870, Sp. 519 und 721.

²¹⁵ Im Kapitel I.120 „Von vielfältiger Hoffnung“ wird die Sinnlosigkeit der Hoffnung anhand einer Figur dargestellt, die mit Seilen Wolken einfangen will. Die sprichwörtliche Wendung, auf Wellen und Wolken seine Hoffnung zu gründen, wird mit dem Sinnbild des Seiles verbunden. Wilhelm Fraenger, Altdeutsches

Der Versuch der Bauern, die Burg zu brechen, ist so auf falscher Hoffnung begründet, mit ihrem Vorgehen werden sie letztlich keinen Erfolg haben.²¹⁶ Auf der metaphorischen Ebene vermittelt das Bild neben der Umsetzung des Themas „Sturz des Tyrannen“ eine klare Aussage zur Aktualität. Indem Bauern und nicht Bürger von Stadtstaaten oder Persönlichkeiten aus der Antike, wie der Hintergrund von Petrarca's Werk auch nahe legen könnte, den Tyrannen stürzen, wird die zeitgenössische soziale Auseinandersetzung abgebildet.²¹⁷ Vordergründig ist so der Angriff der Bauern ein gutes Werk, denn sie versuchen das schlechte Regiment des Herrn zu beenden. Indem aber der Burgenbruch durch die gestalterische Umsetzung der Sprichworte als unsinnige, ja gefährliche Hoffnung beurteilt wird, macht die Illustration klar, dass die Revolte gefährlich, falsch und letztlich erfolglos ist. Das Bild zeigt, dass der Burgenbruch zum Tod führt, so, wie es nach dem Bauernkrieg die zahllosen Todesurteile belegen. Die Illustration beinhaltet so zwei verschiedene Themen, nämlich das Lob über den Sturz des Tyrannen und gleichzeitig die Ablehnung der bäuerlichen Erhebung gegen die Herrschaft.

Das Bild kann so nicht als Sympathiekundgebung mit den revoltierenden Bauern oder gar als Ausdruck der revolutionären Gesinnung des Illustrators gedeutet werden.²¹⁸

4.3.2 Hauslaufen und Ausfressen

Peter Harer beschreibt in seiner Chronik voller Ironie, wie zu Beginn des Bauernkrieges im Elsass die Bauern sich in Haufen sammeln und von Kloster zu Kloster ziehen, „plunderten und verwusten dieselben alles ires Mutwillens und hielten redlichen Praß darin, da was König Artus Hoffe und meniglich costfrei.“²¹⁹ Zum Angriff der Bauern auf das Kloster Weissenau hält der Abt Jacob Murer fest, „wie die buren ain unwesen gehebt haben in dem goczhus mitt essen und trinken, foll sin, schlachen ainandren, tu(e)ren zerschlachen der kuche und pfistre, da ze nemmend, was inen gefiel, mitt fischen, uss fu(e)ren und tragen uss dem kloster frowen und man win und brot.“²²⁰ Johannes Stumpf schildert den Angriff der Bauern auf das Kloster Rüti während den Bauernunruhen 1525: Da bekannt wird, dass der Abt versucht, Klostergut zur Seite zu schaffen, „wurdend iren ettlich (...) zu(o) rat, in zu straffen, und unbefraget irer ordenlichen oberkeit zugent sy (...) in das closter Rüti, fiengend

Bilderbuch. Hans Weiditz und Sebastian Brant. Denkmale der Volkskunst, Bd. 2, Leipzig 1930, S. 124.

Diese Form der Textillustration entspricht dem auch in anderen Bildern angewendeten

Gestaltungsprinzip der schlagwortartigen Verdichtung und volkstümlichen Vereinfachung der Aussage in Sprichwörtern. Raupp, Illustrationen, S. 67.

²¹⁶ W. Scheidig äussert die Vermutung, dass das Ziehen von beiden Seiten ein Hinweis auf die mangelnde Koordination der zeitgenössischen bäuerlichen Erhebungen sein könnte. Walther Scheidig, Die Holzschnitte des Petrarca-Meisters zu Petrarca's Werk "Von der Artzney bayder Glück, des guten und widerwärtigen" (Augsburg 1532), Berlin 1955, S. 282f.

²¹⁷ Die Einfügung antiker Szenen in „deutscher“ zeitgenössischer Gestaltung ist ein wichtiges Stilmittel der Illustrationen dieses Werkes. Raupp, Illustrationen, S. 66.

²¹⁸ Diese Meinung vertritt Scheidig, Holzschnitte, S. 282.

²¹⁹ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 237.

²²⁰ Franz u.a. (Hgg.), Weissenauer Chronik, S. 31. Im Gotteshaus bei Langnau lassen die Bauern den Wein, den sie nicht trinken mögen, in den Keller laufen. Ebd., S. 36.

an eessen und trincken ho(e)schen, fületent sich den gantzen tag, (...).²²¹ Zu den anschliessenden Vorfällen im Kloster Bubikon kann Stumpf nur sein Erstaunen ausdrücken: „Da hub sich in beiden closter, (...) ein solich zuloffen, fre(a)ssen, suffen, toben, wüeten, schryen, kotzen, das, welcher die lüt hievor bekenth hatt und ietzund ansach, must sich grosslich verwunderen.“²²² Die Vorgänge, die hier und in unzähligen anderen Quellen beschrieben werden, lassen sich unter dem zeitgenössischen Begriff „Hauslaufen“ subsumieren.²²³ So berichtet beispielsweise Peter Harer, dass die Bauern in Sels (Kreis Weissenburg) die Stiftsherren überfallen, „inen durch ire Heuser, (...), gelaufen und ire Hab entwendt“ hätten.²²⁴ Einige Bauern drohen vor Rothenburg, sie wollten die Stadt einnehmen und „den reychen burgern durch die hewser lauwwen und sie plündern.“²²⁵ Jemandem „durch das Haus laufen“ bedeutet, das Haus zu überfallen, sämtliche Vorräte zu verzehren, den Wein zu trinken oder auszuschütten. Vielfach wird auch der Hausrat zerschlagen. Diese Schädigung wird auch als „leeressen“ bezeichnet.²²⁶

1525 sind nicht nur die Klöster, sondern auch antireformatorisch gesinnte Pfarrherren von solchen Aktionen betroffen. In Pfaffenhofen und Hegelhofen schlagen die Bauern die Fenster der Pfarrhäuser ein und zerstören die Öfen.²²⁷ Im Pfarrhof von Berg trinken sie den Wein aus und richten „sunst schaden“ an, in Wollenhausen werden Fenster, Ofen, Türen, aber auch Truhen und Betten verdorben, da die Bauern dem dortigen Pfarrer „in sunder feint“ sind.²²⁸ In den kursächsischen Ämtern Borna und Altenburg werden den Pfarrherren die Vorräte geplündert.²²⁹ Zu Obrenhausen richten die Aufständischen keinen grösseren Schaden im Pfarrhaus an; sie trinken nur einige Mass Wein und bohren in zwei Ofenkacheln je ein Loch.²³⁰ Zu den Angriffen auf das Kloster in Kempten ist bekannt, dass die Hauptleute den Bauern die Anweisungen geben nur Esswaren und Getränke zu nehmen und den Hausrat nicht anzurühren.²³¹ Die Bewohner von Neustadt an der Orla ziehen bewaffnet vor das Gut von Heinrich von Eichicht und verlangen Essen und Trinken von dem Adeligen, von dem sie glauben, er verschulde den Tod eines nach dem Fischzug inhaftierten Bürgers der Stadt. Auch hier wird den Teilnehmern des Zuges geboten, keinen Schaden am Haus des Adeligen anzurichten.²³² Wie die obigen zwei Beispiele zeigen, verstehen die Aufständischen ihr Vorgehen als Strafmassnahme; so klagen auch die Bürger

²²¹ Johannes Stumpf, Schweizer- und Reformationschronik. Hrsg. von Ernst Gagliardi, Basel 1953, S. 254.

²²² Ebd., S. 255.

²²³ L. Zehnder trägt über zwanzig Belege zusammen, von denen sich eine grosse Zahl während Revolten abspielen. Zehnder, *Volkskundliches*, S. 434ff.

²²⁴ Harer, *Beschreibung des Bauernkrieges*, S. 46.

²²⁵ Zweifel, *Rothenburg*, S. 164.

²²⁶ AKTEN, Nr. 2125, S. 915. Beispielsweise die Plünderungen in Erfurt werden so bezeichnet.

²²⁷ Thoman, *Weissenhorner Historie*, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 72.

²²⁸ Ebd., S. 72f.

²²⁹ AKTEN, Nr. 1755a, S. 568f.

²³⁰ Ebd., S. 73.

²³¹ Baumann (Hg.), AKTEN, Nr. 413, S. 413.

²³² AKTEN, Nr. 1861, S. 664.

von Heilbronn, dass sie von den Bauern bedrängt worden seien, „das wir inen durch ire hauptlewt und obern die gaistlichen bey uns an irem gut zu strafen gestatten müssen (...).“²³³ Die Vorfälle in Kempten und Neustadt an der Orla illustrieren, dass es den Bauern nicht in jedem Fall einfach darum geht, das Hab und Gut der Betroffenen zu zerstören, obwohl der Verlust der Nahrungsmittel natürlich einen materiellen Schaden darstellt. Die Absicht, vom Adeligen oder Geistlichen zur Strafe Verpflegung zu erzwingen, entspricht den in der Dorfgemeinschaft üblichen Rügebräuchen, die hier auf den sozialen Konflikt übertragen werden.²³⁴ Die „Mahlzeitenspende“ ist die Strafe, die von den Aufständischen erzwungen wird, und mit dem Verzehr der übergebenen Nahrungsmittel ergibt sich eine vorläufige Übereinkunft zwischen den Konfliktparteien.²³⁵ Das Vorgehen der Bauern gegenüber dem Kloster Heggbach zeigt, dass das Mahlzeiten-Heischen zu einem Ritual werden kann, ohne dass weitergehende aggressive Aktionen in Betracht gezogen werden. Die Bauern erscheinen verschiedene Male und verlangen Wein und Speisen, die sie vor dem Kloster verzehren, anschliessend ziehen sie wieder ab.²³⁶

Während den Übergriffen werden auch bestimmte Teile des Hauses in Mitleidenschaft gezogen. So werden beispielsweise gezielt die Öfen zerstört. Dieses Vorgehen, das in Obrenhausen nur symbolisch angedeutet wird, findet sich auch in bäuerlichen Weistümern als Zwangsmittel gegenüber Rechtsgenossen, die ihren Pflichten nicht nachkommen.²³⁷ Das Hauslaufen, die Zerstörung des Ofens, der Fenster, des Daches stellen so der Wüstung verwandte Massnahmen dar, die bewusst die Immunität des Hauses verletzen, um dem Betroffenen gegenüber Zwang auszuüben.²³⁸

„unbefraget irer ordenlichen oberkeit“ seien die Bauern gemäss dem Bericht von Johannes Stumpf gegen das Kloster Rüti vorgegangen. Diese Feststellung ist ein Hinweis darauf, dass das Hauslaufen von den Bauern als ein Akt der „Volksjustiz“ verstanden wird. In der Zimmerschen Chronik berichtet der Autor über drei Fälle von Hauslaufen gegen Pfarrer, die ihr Amt nicht ordnungsgemäss ausfüllen und ein unsittliches Leben führen. Dabei wird deutlich, dass zumindest in einem Fall der Überfall auf das Pfarrhaus von Herrn von Zimmern veranlasst wird, die beiden anderen Angriffe werden von der Obrigkeit stillschweigend toleriert: „Derhalben wardt im in kürze hernach durchs haus gleichergestalt geloffen, der wein aufgedrunken und zimlich unflätig hausgehalten. Die oberkait nam sich der sach nichts an und sahe durch die finger (...).“²³⁹

²³³ Zweifel, Rothenburg, S. 310.

²³⁴ Martin Scharfe, Zum Rügebrauch, in: Hessische Blätter für Volkskunde 61 (1970), S. 45–68, hier: S. 54.

²³⁵ Karl Siegfried Kramer, Artikel Mahl und Trunk, in: HRG III, Berlin 1984, Sp. 154–156. Zu der Rolle der Mahlzeit siehe genauer unten, Kap. 8.3.

²³⁶ Heggbacher Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 289f.

²³⁷ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 529f. Der Massnahmen-Katalog, der auflistet, was zu tun sei, „wann nun einer in dieser bauerschaft erfunden würde, der nicht thäte, was sich eignet und gebüret“, gebietet neben der Zerstörung des Backofens auch, das Tor zuzupfählen, den Brunnen zu wüsten, kein Feuer zu leihen. Weitere Beispiele ebd.

²³⁸ Bühler, Rechtsbräuche, S. 100.

²³⁹ Die Zimmersche Chronik. Hrsg. von Karl August Barack, 4 Bde, Freiburg i. Br. 1881-1882, hier: Bd. 2, S. 617ff., 449ff., 606f. (Zitat). Ein älteres Beispiel, das L. Zehnder der Chronik der Stadt Konstanz

Diese Vorfälle und die Aussage von Johannes Stumpf können verschieden interpretiert werden: Karl-Siegfried Bader deutet das Hauslaufen als eine Form gesunkenen Rechtsgutes, das ursprünglich auf die Ächterwüstung zurückgeht. Als Ritual wird das Hauslaufen etwa in der Dorfgemeinschaft nach wie vor unter Gleichgestellten angewendet.²⁴⁰ Die Vollstreckung der Ächtung, die Wüstung, ist auch im alten Rechtsverständnis Aufgabe der Genossen des Geächteten gewesen.²⁴¹ So führen hier die Dorfgenossen die aktive Rolle, die ihnen beim Vollzug dieser Strafe einst zugekommen ist, weiter. Wie das Beispiel aus der Zimmerschen Chronik zeigt, akzeptiert die Obrigkeit ohne offizielle Anordnung das Hauslaufen um sittenwidriges Verhalten zu bestrafen. Das Hauslaufen ist so zwar „nur mehr“ ein Volksbrauch und keine im Recht vorgesehene Strafmassnahme, aber zur Sanktionierung von unliebsamem Verhalten wird dieses Vorgehen auch von der Obrigkeit toleriert.

Durch die Finger sehen müssen die Grafen von Zimmern deshalb, weil das Hauslaufen als eine Form von „mutwilliger Gewalt“ zunehmend kriminalisiert wird, so etwa im Raum der schweizerischen Eidgenossenschaft, wo das Hauslaufen im Stanser Verkommnis von 1478 als unrechtmässige Gewaltanwendung verboten wird.²⁴² Entgegen den geltenden Rechtsnormen greifen so die Aufständischen auf ein altes Strafritual zurück, um ihre Kritik – die reformatorische Kritik an Klöstern und Geistlichen, an der Obrigkeit, an unsolidarischen Mitbürgern – im Rahmen der Revolte auszudrücken.

Dass die Abgrenzung zwischen ursprünglichem Strafritual und blossem Raubüberfall auch für die Zeitgenossen nicht mehr eindeutig ist und die alte Bedeutung des Hauslaufens zunehmend verblasst, zeigt eine kurze Bemerkung von Heinrich Hug in der Villingener Chronik, wo er beschreibt, dass Reiter aus Villingen einen Angriff auf die Bauern machen, „die zu straffen mit rob, *mit nom plünderrung* und mit brand, und schworend zusammen (...).“²⁴³

Neben dieser Funktion als Strafmassnahme haben verschiedene Überfälle auf die Klöster beispielsweise während des Bauernkrieges auch den praktischen Grund, die Verpflegung während der Erhebung sicherzustellen. Indiz dafür ist der Umgang mit den Lebensmitteln, die nicht verschwendet oder vernichtet werden. Aus Heggbach berichtet beispielsweise die Chronistin, dass die Bauern das geforderte Fleisch sofort aus Hunger fast roh verzehren.²⁴⁴

entnimmt, stammt aus Schaffhausen. Dort wird 1423 ein Bürger wegen eines Verbrechens gegen einen Angehörigen der Rebleutezunft von der Obrigkeit gefangen genommen, nachdem ihm die Zunftgenossen des Opfers am Tag zuvor durch das Haus gelaufen sind: „Und mornend do schickt man knecht by 16 pfärd gen Berg in sin dorf und vieng im och geburen, aber (das) gelöff, das die reblüt tatent, beschach vast on aines rats haissen.“ Zehnder, *Volkskundliches*, S. 440, Anm. 5.

²⁴⁰ Karl Siegfried Bader, *Die Zimmer'sche Chronik als Quelle rechtlicher Volkskunde* (Das Rechtswahrzeichen, Beiträge zur Rechtsgeschichte und rechtlichen Volkskunde, Heft 5), Freiburg i. Br. 1942, S. 39f.

²⁴¹ L. Laubenberger, Artikel *Wüstung* (als Strafe), in: HRG V, Berlin 1998, Sp. 1586–1591, hier: Sp. 1588.

²⁴² Der entsprechende Wortlaut im Verkommnis 1478 zit. in: Walder, *Stanser Verkommnis*, S. 168.

²⁴³ Heinrich Hugs *Villingener Chronik*, S. 130 [Hervorhebung BH].

²⁴⁴ *Heggbacher Chronik*, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 289f.

5. RITUALE DES EIN- UND AUSSCHLUSSES

Allen Revolten ist gemein, dass sich die Beteiligten im Verlauf der politischen Auseinandersetzung mit der Herrschaft als Gruppe konstituieren und definieren, um gemeinsam ihr Anliegen zu artikulieren und durchzusetzen. Für diese Verbindungen wird der zeitgenössische Begriff „Einung“ verwendet.¹ Die Bündnisse während den Unruhen entsprechen dem genossenschaftlich-bündischen Modell der Einung, da sie aufgrund einer eidlichen Verbindung als Korporation, also als Zusammenschluss unter Gleichgestellten und -gesinnten auftreten.² Die Einung beinhaltet ein mehr oder weniger ausgearbeitetes,³ für alle verbindliches und verpflichtendes Regel- und Normenwerk; als „Schwurverband“⁴ definieren sich die Verbündeten als Gemeinschaft gegenüber den Aussenstehenden.

Diese Vergemeinschaftung ist durch symbolische Gesten, Rituale gekennzeichnet. Zum einen sind es die Rituale, die die Formung der Einung versinnbildlichen und den Beitritt der einzelnen Teilnehmer anzeigen. Zum anderen wird durch symbolische Handlungen die Abgrenzung gegen aussen markiert. Diejenigen, die nicht teilhaben an der Einung, werden mit Ritualen als Aussenstehende gekennzeichnet.

5.1 Einschluss

5.1.1 Der Eid

Bereits eine flüchtige Betrachtung der Unruhen zeigt, dass der Eid zur Einbindung der Aufständischen eine zentrale Rolle spielt.⁵ Der Eid zeigt an, dass Unzufriedenheit und Kritik an der Herrschaft in einen ernstzunehmenden politischen Konflikt übergehen, dass die Revolte angestrebt wird.

Der Eid, der zum „Bezugssystem des Feudalismus (...) wesentlich gehört,“⁶ ist das „eigentliche Mittel rechtlichen Sich – Bindens (...) der konstitutive, pflichtbegründende

¹ So beispielsweise während der Bundschverschwörung von 1493. Rosenkranz, *Bundschuh*, Bd 2, S. 41, 44.

² Mit dieser Form der Vergemeinschaftung stehen die Bauern in der Tradition der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Korporationen, wie sie bürgerliche, städtische Gemeinden, Handwerkerzünfte oder auch die bäuerlichen Eidgenossenschaften darstellen. K. Kroeschell, Artikel Einung, in: HRG I, Berlin 1971, Sp. 910–912.

³ So stellt etwa 1525 die Ordnung der Christlichen Vereinigung in Oberschwaben eine Einungsordnung dar, die mit einer Verfassung gleichzusetzen ist. Blickle, *Revolution von 1525*, S. 196ff. Anderen Einungen liegen keine in dieser Weise ausformulierten Ordnungen zugrunde.

⁴ K. Kroeschell, Artikel Einung, in: *LexMA III*, München u.a. 1986, Sp. 1746–1747. Auch wenn im Zusammenhang mit dem Begriff ein Eid nicht ausdrücklich erwähnt wird, „wird die Einung doch als beschworene gedacht“. Ebd.

⁵ Diese Beobachtung gilt nicht nur für die oben genauer ausgeführten Ereignisse, sondern auch für die zum Vergleich herbeigezogenen vierzig kleineren Revolten und Aufstände.

⁶ Peter Blickle, *Bäuerliche Rebellion im Fürststift St. Gallen*, in: Ders. (Hg.), *Aufbruch und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich*, München 1980, S. 215–295, hier: S. 282.

Akt.“⁷ Der Eid geht in seiner Bedeutung über eine rationale Rechtshandlung hinaus, da „ein dem schwörenden heiliger gegenstand angerufen und zum zeugen genommen wird.“⁸ Die Verpflichtung, die der Schwörende gegenüber seinem Mitmenschen eingeht, ist so entsprechend dem christlichen Eidbegriff des Mittelalters und der Frühen Neuzeit letztlich die Verpflichtung vor Gott.⁹ Der Eid stellt daher eine „bedingte Selbstverfluchung“ dar, das heisst, der Schwörende verflucht sich selbst im Falle, dass er das gelobte Versprechen nicht einhält.¹⁰ Der Bruch des Eides, der Meineid, führt wegen der vorangegangenen Anrufung Gottes zum Verlust des Seelenheils.¹¹ Der Eid ist so das stärkste bindende und verpflichtende gesellschaftliche Instrument und er stellt daher ein wesentliches Mittel für die Konstituierung und Festigung der gesellschaftlichen Struktur der Frühen Neuzeit dar: Auf der Basis des Eides bilden und regeln sich die genossenschaftlichen Verbände, mit dem Untertaneneid versichert sich die Herrschaft der Loyalität der Angehörigen ihrer Herrschaft.¹²

So ergeben aus dem Ritual des Eides, mit dem sich die Aufständischen verbinden, zwei Konsequenzen: Einerseits entsteht aufgrund des Eides der Bauern etwas Neues, eine Einung, zu der der Schwur die gegenseitige Verpflichtung der Bundesgenossen festlegt. Diese Einung entsteht ad hoc, aufgrund der aktuellen politischen Konfliktsituation. Durch den Eid wird eine neue normsetzende Gemeinschaft begründet. Daraus folgt andererseits eine Verpflichtung, die in Konkurrenz steht zur Verpflichtung durch den Eid, mit dem jeder Bewohner eines Herrschaftsgebietes seinem Herrn gegenüber Rechenschaft schuldet. „Der Einungseid konkurrierte mit dem Huldigungseid, der Treue zur Herrschaft forderte, oder ersetzte diesen bisweilen vollständig. Zwei unterschiedlich legitimierte Loyalitätsforderungen und Verpflichtungsebenen standen sich hier diametral gegenüber, einmal das traditionale, auf der Huldigung basierende Prinzip der Herrschaft, sodann das willkürlich geschaffene, neue Recht der Einung.“¹³

Das Ritual des Einungseides kann so als das Herzstück der symbolischen Widerstandshandlungen bezeichnet werden, die Entsprechung dazu ist die Verweigerung der Huldigung, des Huldigungseides.¹⁴

⁷ Gerhard Dilcher, Artikel Eid, in: HRG I, Berlin 1971, Sp. 861–870, hier: Sp. 868. Zu den Hintergründen im germanischen und deutschen Recht siehe: H. Drüppel, Artikel Eid, in: LexMA III, München u.a. 1986, Sp. 1677–1680.

⁸ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 893. H. Drüppel definiert den Eid unter Verwendung eines Zitates von Karl v. Amira als eine „magisch-sakral ritualisiertere“ „Gewährleistung für die Verlässlichkeit des eigenen Wortes“: Drüppel, Eid, Sp. 1677.

⁹ Zur Argumentation in der Frühen Neuzeit insbesondere André Holenstein, Seelenheil und Untertanenpflicht: zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides in der ständischen Gesellschaft, in: P. Blickle u.a. (Hgg.), Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft (ZHF, Beiheft 15), Berlin 1993, S. 11–63, hier: S. 24ff.

¹⁰ Dilcher, Eid, Sp. 869.

¹¹ Ebd.

¹² Grundlegend dazu: Holenstein, Huldigung.

¹³ Ebd., S. 387.

¹⁴ Dazu Ebd., insbes. S. 386, S. 391ff. Die Huldigungsverweigerung kann einerseits eine taktische „Verzögerungsmassnahme“ im Streit um die Behandlung von Beschwerden darstellen, andererseits ist sie

Anhand der folgenden Beispiele soll der rituelle Wortlaut der eidlichen Verpflichtung der Einungsteilnehmer dargestellt werden. Die Formulierungen zeigen, dass der Einungseid eine religiöse Verpflichtung darstellt: Zu 1525 überliefert Gnodalius die Formulierung „Wir schweren bey Gott allen heiligen“ als Auftakt eines Eides.¹⁵ Der Schwörartikel der Christlichen Vereinigung von Oberschwaben beginnt mit der Aufforderung: „ir werdent schweren einen Aidt zu Gott und den Heiligen, am einigen Gott, Schöpfer Himmel und der Erden zu haben, die engliche Wahrheit, göttlich Gerechtigkeit und brüderliche Liebe zu hanthaben (...).“¹⁶ Der Huttwiler Bund wird im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit zusammen beschworen; die Formel, „das schwöre ich, so wahr mir Gott helfe“, ersetzen einige katholische Führer aus Luzern mit den Worten „Gott, Maria und die lieben Heiligen“.¹⁷ Die Formel, die Niklaus Leuenberger verliest, betont die Verpflichtung gegenüber Gott, dessen Ungnade über den kommt, der von seinem Versprechen abweicht.¹⁸ Bezeichnenderweise enthält die Eidesformel, die die niederösterreichischen Bauern 1597 ablegen, als sie sich von der Erhebung distanzieren müssen, die Versicherung, dass sie „schweren hiemit zu Gott im himmel einen auf gereckhten aidt, das wier nun und zu ewigen zeiten den falsch geschwornen aidt, so wier der paurschafft gethan, aufheben unnd auss der unchristlichen verpündtnuss gehen (...).“¹⁹

Vergleichbar mit anderen Eiden beinhalten die Eidformulierungen die wichtigsten Pflichten, die der Schwörende auf sich nimmt.²⁰ Im Rahmen der Revolten besteht die zentrale Verpflichtung darin, sich gegenseitig zu unterstützen und für die Einung bedingungslos einzustehen, wie es beispielsweise die Schwörformel des Armen Konrads formuliert: „bym Armen Conrad sterben und genesen (...) Lyp und Gut by uns lassen.“²¹ Die Landesordnung von Michael Gaismair vom April 1526 beschreibt diese Ziele ausführlich: „Anfenklich so werd ir geloben und schwörn, Leib und Guet zusammen setzen, von einander nit weichen, sonder miteinander heben und legen, doch alzeit nach Rat zu handeln; (...) der vorgesetzten Obrigkeit treu sein, in allen Sachen nicht den Eigennutz sondern zuerst die Ehre Gottes und dann den gemainen Nutzen zu suchen, damit der Allmächtige Gnade und Beistand tue.

eine grundsätzliche Kritik an der Herrschaft, eine „Absage an des feudale oder territorialstaatliche Herrschaftssystem“, die „im Zusammenhang gewaltsamer Aufstände mit aussergewöhnlicher ideologischer Reichweite“ anzutreffen ist. Ebd., S. 387.

¹⁵ Gnodalius, Krieg, S. 64.

¹⁶ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 198.

¹⁷ Zit. in: Liebenau, Bauernkrieg, (1895), S. 19 und 22.

¹⁸ „Wie die Schrift weiset, dem will ich nochghohn, und vollbringen mit guten Treuen, wenn ich das halte, dass mir Gott wolle gnedig sein an meinem letzten End. Wann ich's aber nit halte, dass er mir nit woll gnedig seie an meinem letzten End, so wahr mir Gott helf, ohn alle Gefehrd.“ Zit. in: Ebd., S. 22.

¹⁹ Haselbach, Bauernkrieg, Quellenteil, S. 341f.

²⁰ So bezieht sich die Huldigung nach der Niederwerfung des Aufstandes in Württemberg auf den Tübinger Vertrag, er wird durch den Huldigungseid rechtskräftig. Im Frühjahr 1653 scheidet die erneute Huldigung der Berner Untertanen am Widerstand gegen die politischen Zugeständnisse, die mit der Huldigung akzeptiert würden. Insofern stellt die Huldigung nicht nur eine herrschaftsseitige „Zwangsmassnahme“ dar, sondern sie ist letztlich – wenn sie von den Holden akzeptiert wird – notwendig als Mittel der „Pazifizierung und Konsensstiftung“. Holenstein, Huldigung, S. 410ff.

²¹ Zit. in: Schmauder, Württemberg, S. 91, 92. Dass sie „bi einander bliben und dheiner von dem andern wichen sol“ schwören die Mitglieder des Bundschuhs. Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 192.

Darauf wir genzlich vertrauen sollen, dann er ganz wahrhaftig ist und niemand betruet.“²² Während der Bundschuhverschwörung von 1493 werden mehrere Eide abgelegt, dabei beinhaltet der erste Eid zunächst die blosse Verpflichtung zur Geheimhaltung, ebenso betont der erneuernde Eid auf dem Ungerberg die Schweigepflicht.²³ Während den Gerichtsverhandlungen in Oberehnsheim ist die Untersuchung des Eides der Bundschuher eine zentrales Anliegen des Anklägers; er stellt fest, dass der Eid Verschwiegenheit, den Angriff auf Schlettstadt, die Verweigerung der Abgaben und insbesondere die „Eidvergesslichkeit gegenüber der Obrigkeit“ beinhaltet. Dagegen verwehrt sich der Angeklagte, es sei ihnen versichert worden, der Eid sei nicht wider die Obrigkeit gerichtet, er habe nur den Eid zur Geheimhaltung abgegeben.²⁴ Mit dieser Verpflichtung zur Verschwiegenheit hat er sich aber bereits im Sinne der Anklage schuldig gemacht und indirekt gegen die Obrigkeit gehandelt. Der Chronist Ludwig Fries bemerkt über die Dettelbacher, dass sie sich den Bauern angeschlossen hätten und „ain sundern aid begriffen, den sie unter ainander zusammen geschworn, welchen aid ich sunst an kainem end mehr funden hab. und laut der ayd also: Ich sol und wil, dieweyl wir uns in die versamlung der baurtschaft gethan haben, kainem gaistlichen oder weltlichen fursten kain zol, zins, steur oder zehent nicht geben, bis zu austrag und ende der sachen und ainen gott, ein herren zu haben. das helf mir gott und das hailig ewangelium im namen des almechtigen.“²⁵ Diese Formulierung illustriert die Konkurrenz des Einungseides zum Huldigungseid besonders deutlich, denn sie zeigt, dass durch die Revolte die Aufständischen sich aus den herrschaftlichen Bindungen lösen, so dass sie als Mitglieder der Einung der Verpflichtung durch den Untertaneneid nicht mehr nachkommen wollen.

Die Eidesleistung ist strengen formalen Regeln unterworfen, die genau eingehalten werden müssen, da das Verfahren im Sinn des mittelalterlichen Rechtsverständnisses Teil der inhaltlichen Bedeutung des Rituals ist.²⁶ Dies gilt auch für den Eid der bäuerlichen Einungen, wie die Bemerkung des Grosskellers des Klosters Weingarten zeigt. Er berichtet dem Abt, dass die Bauern sich verschworen hätten, „in was Gestalt, ist mir nit wissen (...).“²⁷ Trotz des Interesses der Obrigkeit an den Formen der Eidesleistung sind über die Rituale der Aufständischen wenige detaillierte Angaben überliefert. Während der Bundschuhverschwörung von 1493 nimmt Peter Heyden, ein geschworener Bote von Dambach, den Bundesgenossen den Eid auf einem Gerichtsstab ab; es heisst, er habe ihnen „den eit gestabt“. Dieser Ausdruck ist wörtlich zu verstehen, da Heyden als derjenige, „der die zitt die brief und den stab in der hant hatt“ bezeichnet wird.²⁸ Gemäss dem hier verhörten Jakob Renner wird auch der erste Schweige-Eid „gestabt“, anschliessend werden

²² Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 285.

²³ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 54 u. 57.

²⁴ Ebd., S. 35ff. In den Freiburger Aufzeichnungen wird zu den Geschehen in Ebnet vermerkt, der Eid der Bundschuher sei ein „blinder Eid“. Dieser Begriff könnte auf die hier aufgezeigte Diskussion um den Inhalt des Eides zutreffen. Ebd., S. 75.

²⁵ Fries, Ostfranken, Bd. 2, S. 48.

²⁶ Holenstein, Huldigung, S. 433 u. 391.

²⁷ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 189.

²⁸ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 58 u. 62.

den Verschworenen die drei Beschwerdeartikel vorgelesen. Auf dem Ungerberg versucht Renner, um den Eid nicht schwören zu müssen, sich hinter anderen zu verbergen, dabei sieht er die Schwörenden die Finger erheben und hört sie den Schwur laut sprechen.²⁹ Während der Phase der Geheimhaltung des Armen Konrads begeben sich die Schorndorfer in das Haus eines Teilnehmers und geloben sich dort Beistand: „Haben sich in Armenconrat begeben und gerautschlagt das sie by ainander pliben (und meinem gn. Herren der Schatzung halb nicks geben wöllen) und sich des mit uffgehabten Händen an Aid stat also zu ainander verpflichtet.“³⁰ Im Schweizer Bauernkrieg fallen die Schwörenden auf die Knie und sprechen so den Eid.³¹

In einem Brief an die Verordneten von Niederösterreich beschreibt Achaz von Landau am 21. Dezember 1597 die Art und Weise, wie die Bauern ihre Bündnisse schliessen: „Si halten disen Process, das si einen Ring schliessen und erfordern die underthannen, so nit geschworn haben, mit gewallt hinein, halten inen für, wasmassen die underthonnen von den obrigkhaiten beschwärt, derowegen si dise pyndtnuss für die handt zu nemben und den last und das joch von inen zu werffen verursacht, führen daneben das Exempl ein, das vor zeiten die Schweitzer auch dermassen betränngt gewesen, sich aber durch dergleichen verpindtnuss auch ledig gemacht und biss auf dato also frey verbleiben, verlesen inen hernach etliche beschwär articull, darauff muess ein yeder zwen finger aufreckhen und im namben der heilligen Dreyfaltigkhait schwören bei einander zu hafften und zu halten, leib, ehr, guet und pluet zuezuseczen und dabei zu verlassen, khnieen darauf nider und betten ein Vatterunnsen und gibt darnach ain yeder ain khreuzer zum zeugnuss, das es die Schweitzer auch also gehalten und ein gross geldt versamlet haben.“³²

Der Herr von Hohenegg schildert, wie die österreichischen Bauern vor Markgraber im Ring erscheinen müssen, nach ihren Beschwerden gefragt werden, „und wann sye von keiner melden, so wird ihnen befohlen, das sie auf beschwörungen nachdenckhen solten. Darauf müssen sye niderknien und den Obristen einen ayd schwören, das derselben keiner hierfür mehr bis zu austrag der sachen seiner obrigkeit einigen gehorsamb leisten welle; nachgehendts müessen sye stehend noch einen besondern ayd schwören, das sie hernach auch mit ihm als ihren Obristen auf sein künfftig aufbieten wieder den Türckhen ziehen und also ihne hinfüro allen gehorsamb leisten wellen.“³³

Verschiedene formale Elemente lassen sich aus diesen Berichten herauslesen: Die Anwesenden müssen, um den Eid abzulegen, einen Ring³⁴ schliessen, anschliessend werden die Ursachen der Revolte zusammengetragen und erläutert und das Ziel der Einung dargestellt. Der Eid wird mit „mund und hand“³⁵ abgelegt werden, das heisst, der Schwörende muss laut vernehmlich die Formel sprechen, die einer Anrufung Gottes

²⁹ Ebd., S. 62. Wie die Begründung der Verstümmelungsstrafe zeigt, wird der Eid offenbar mit zwei erhobenen Fingern abgelegt. Ebd., S. 45.

³⁰ Zit. in: Schmauder, Württemberg, S. 98f, Anm. 353.

³¹ Suter, Bauernkrieg, S. 133 (10. Februar 1653).

³² Zit. in: Friess, Aufstand, S. 121.

³³ Ebd., Quellenanhang, S. 320.

³⁴ Siehe dazu unten Kap. 3.6.1.2.

³⁵ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 903.

entspricht. Die hier vorliegenden Berichte stellen dar, dass die Eide mit zwei Fingern abgelegt werden. Dies ist ungewöhnlich, da die Schwörgeste mit Daumen, Zeige- und Mittelfinger, die die Dreifaltigkeit symbolisieren, durchgeführt wird.³⁶ Die Bezeugung des Eides mit den Fingern oder der Hand ist eine Anlehnung an die alte Praxis des Eides, während der ein heiliger Gegenstand berührt wird, die Geste drückt die Absolutheit der Hingabe aus, die mit dem Körper und über die Sprache erfolgt. Die Bundschuhler wenden das Ritual des Eid- Stabens an, das heisst der Schwörende spricht den Eid und berührt dazu den Stab, so wie es vor Gericht Brauch ist. Der Stab symbolisiert auf verschiedenen Ebenen Gewalt, im engeren Sinn die Befehls- und Strafgewalt des Richters.³⁷ Der Schwörende unterwirft sich dieser Gewalt und erkennt sie zugleich an. Sie ist Garant für die Rechtmässigkeit des Eides. Die Anrufung Gottes und der Kniefall sind Gesten der Demut vor Gott. Der Kniefall erfolgt dort, wo das Heilige ist, wo sich das ideelle Zentrum des Geschehens befindet, also im Ring.³⁸ Auffallend ist, dass die Bauern in Niederösterreich 1597 und 1653 in der Eidgenossenschaft den Eid kniend ablegen, da zum Beispiel der Huldigungseid stehend geschworen wird. Der Schwur wird so noch stärker als eine religiöse Handlung gekennzeichnet. Bezeichnenderweise wird der Eid gegenüber dem künftigen Befehlshaber Markgraber stehend geleistet. So wird diese Verpflichtung von der Einbindung in die Einung unterschieden und als eher säkulare Handlung, als Treueeid gegenüber dem Herrn gekennzeichnet.

Die Beispiele zeigen, dass für die Eide der Einungen unterschiedliche Rituale, die überlieferten Mustern entsprechen, angewendet werden. Die verschiedenen Formen weisen darauf hin, dass die jeweiligen Einungen diese Vorgaben kreativ anwenden und eigenständige Ausdrucksweisen schaffen, um die Loyalität zu der neu entstandenen Gemeinschaft zu sichern.

Die gut sicht- und hörbaren Gesten dienen der öffentlichen Erklärung der Zugehörigkeit zur neuen Gemeinschaft. Dass der Öffentlichkeit dieser Handlung entscheidende Bedeutung zukommt, zeigt das Beispiel des Rates in Ohrdruf während des deutschen Bauernkrieges. Im Gegensatz zu den Mönchen und dem Pfarrherren der Stadt wird den Ratsherren zugestanden, nicht vor der versammelten Gemeinde den Eid schören zu müssen, sondern ihn im Rathaus ablegen zu können: Im Gebäude werden die Räte von den Gemeindevertretern aufgefordert, gleich den anderen mit zwei erhobenen Fingern sich zum Wort Gottes und der Gemeinde zu bekennen: „Wir wollen euch die ere tun, hier inn zu schweren und nicht daussen uf dem stein fur den haufen. Das sol auch also von euch allen geschehen, dan die gemein wil es nicht anders haben.“³⁹ Dem Rat, der Obrigkeit, soll erspart werden, vor aller Augen der Gemeinde die Treue schwören zu müssen und so die Unterwerfung unter die Bürgerschaft einzugestehen.

³⁶ Manfred Lurker, Artikel Eid, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 163.

³⁷ Louis Carlen, Artikel Stab, in: HRG IV, Berlin 1990, Sp. 1838–1844, hier: Sp. 1841f.; Karl v. Amira bezeichnet den Stab vor Gericht auch als Zeichen der Acht, des Friedensbannes. Amira, Stab, S. 91f.

³⁸ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 903.

³⁹ AKTEN, Nr. 1620, S. 429.

Indem die Ratsmitglieder den Eid im Verborgenen schwören, wird ihre Ehre geschont, denn der Schwur entspricht im Grunde einem Huldigungseid, der nun von den Herrschaftsträgern abgelegt werden muss.

Dass wie oben angesprochen der Einungseid als konkurrierende Verpflichtung zum Untertaneneid verstanden wird, zeigt auch die Wortwahl der Chronisten: Gemäss der Chronik von Petrus Gnodalius klagt der Schwäbische Bund den Bodenseehaufen an, „Ihr diener / auch ander / diejren getrungen / zu(o) jnen zu(o)schweren vnd huldigung zu(o)thun / (...).“⁴⁰ Aus Ebern in Ostfranken schreibt der Amtmann an den Bischof von Würzburg, dass die aufrührerischen Bürger weiterhin Widerstand leisten „und regen ir etlich stracks an, die gaistlichen sollen hulden und thun, wie die burger, und wir [Rat und Amtmann BH] sollen noch ain mal uf ain newes zusammen schweren, das wir bey ainander sterben und genesen wollen; (...).“⁴¹ Die von Gerolzhofen bitten den Bischof um Verzeihung, dass sie sich den Bauern angeschlossen haben, denen sie wider Willen „gehuldet, gelobt und geschworen haben.“⁴² Der Eid unter den Aufständischen von 1525 wird von den Zeitgenossen als ein Huldigungseid verstanden. Nicolaus Thomann berichtet in der Weissenhorner Historie lakonisch, wie der Abt von Rockenburg seine Holden am 13. Juni wieder ins Gelöbnis, „in glupt“, nimmt; kaum ist er aber fort, sind die Bauern wieder da und „namen die armen lewt widerumb in glubt, mussten mit ynen hin zyechen“.⁴³ Ein weiteres Beispiel belegt, dass sich die Betroffenen bewusst sind, dass der Einungseid den Huldigungseid aufhebt: So versichert 1493 ein angeklagter Bundschuhler während den Gerichtsverhandlungen in Molsheim, dass er den Eid zu den Bundschuhern nicht habe schwören wollen, „were doch er unsrem gnedigen hern etc. mit eide verwant; der selbe eit vorgienge, das er sich ouch halten und an iren bubeneit nit wolt keren.“⁴⁴ Andererseits versuchen die Aufständischen auch, die eidliche Bindung an die Herrschaft zugunsten der Verpflichtung gegenüber der eigenen Schwurgemeinschaft zu lösen: Als beispielsweise im Laufe der Erhebung des Armen Konrads der Tübinger Vertrag auch von den Bauern akzeptiert werden soll und neu gehuldigt werden muss, versucht in Weissach eine Bauernversammlung vergeblich, den Huldigungsakt zu stören. Als die Huldigungswilligen heimkehren, werden sie von den Konzischen überfallen und zu Gegeneiden gezwungen.⁴⁵ In der Weissenhorner Historie wird berichtet, wie Bauern, die gehuldigt haben, von Standesgenossen überfallen werden und ihnen Vieh und Pferde genommen werden.⁴⁶ Die folgenden Beispiele machen deutlich, dass die Auseinandersetzung der Konfliktparteien um die eidliche Verpflichtung auch ein Ringen um die tiefgreifende rechtliche und

⁴⁰ Gnodalius, Krieg, S. 9.

⁴¹ Fries, Ostfranken, Bd. 2, S. 68.

⁴² Ebd., S. 116.

⁴³ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 101. Ebenso müssen die Einwohner von Breienthal und Zaisertshofen den Bauern „wuderumb huldigen“. Ebd.

⁴⁴ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 59.

⁴⁵ Sabine Reustle, Der Arme Konrad in Backnang, in: U. J. Wandel (Hg.), Der Arme Konrad. Die Vorträge und Referate des Schorndorfer Symposions 1986, Schorndorf 1991, S. 83-97, hier: S. 88.

⁴⁶ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 94. Andere Bauern versuchen, sich durch Flucht der Huldigung zu entziehen. Ebd., S. 91.

moralische Verpflichtung der Bauern ist und es wird deutlich, welchen Stellenwert die Zeitgenossen dem Bauerneid zuschreiben. Dies zeigt eine Passage aus dem Bericht des Rothenburger Stadtschreibers Thomas Zweifel, der schildert, wie der Taubertaler Haufen die Bauern erneut zur Teilnahme aufrufen möchte. Die Angesprochenen geben aber zu bedenken, dass sie zum Zeichen der Treue zum Rat von Rothenburg „zu Oberstetten under hellem himel mit ufferhaben vingern leylich aid uff das hailig ewangelium geschworn“ haben und ein solcher Eidbruch – durch den Einungseid – zur „beschwerung irer seelen hail“ führen würde.⁴⁷ In gleicher Weise ist das Mandat Rudolfs II. vom 10. Dezember 1596 an die rebellierenden Bauern in Niederösterreich zu verstehen, in dem die Aufforderung zum Gehorsam mit der Forderung vom Eid der Bauern, abzustehen, verbunden ist, „inmassen wir dann den aydt, als an ime selbst ungültig unnd uncrefftig, den khainer zu halten oder zu volziehen schuldig ist, auss khayserlicher macht hiemit allerdings aufgehöbt, cassieret unnd auch alle unnd yede davon gannzlich ledig und frey, alss wann ir den nie getahn hettet, gesprochen haben.“⁴⁸ Kraft eines kaiserlichen Erlasses wird hier also die moralische Verpflichtung, den geschworenen Eid zu halten, aufgehoben. Entsprechend wird der Bauerneid als Meineid diffamiert, den zu halten niemand verpflichtet ist.⁴⁹ Auch die bernische Obrigkeit lässt zur Bekämpfung des Huttwiler Bundes von 1653 ein theologisches Gutachten erstellen, das die Ungültigkeit der Einung belegen soll.⁵⁰

Im Mandat Rudolfs II. wird die Revolte als ein Unrecht wider Gott und die Obrigkeit und „wider iren geschwornen tauff“ verurteilt.⁵¹ Die gleiche Legitimationsfigur verwenden 1525 ihrerseits aber auch die Bauern von Bütthard um die von Landen zum Anschluss an die Revolte zu bewegen; sie seien „gerust (...) der gerechtickayt beyzustehen“, was sie „in der tauff verhaissen haben (...)“.⁵²

Dieses Beispiel veranschaulicht die Konkurrenzsituation sehr deutlich, es zeigt, wie beide Konfliktparteien um die Legitimität ihrer Rituale ringen und wie im Streit um die Rechtmässigkeit sich beide auf die gleichen legitimierenden Grundgedanken berufen. Auch die Bauern berufen sich auf die Taufe als eine Form des vertraglichen Treueversprechens als Christen, wie sie die mittelalterliche Kanonistik definiert.⁵³ Mit der Taufe geht der Christ die Verpflichtung ein, sich für die Einhaltung der göttlichen Gebote einzusetzen.⁵⁴ Für die

⁴⁷ Zweifel, Rothenburg, S. 190f.

⁴⁸ Haselbach, Bauernkrieg, Quellenteil, S. 252.

⁴⁹ Mandat des Erzherzogs Matthias von Österreich vom 24. Dezember 1596, in: Ebd., S. 257.

⁵⁰ Holenstein, Huldigung, S. 407ff.

⁵¹ Mandat des Erzherzogs Matthias von Österreich vom 24. Dezember 1596, in: Haselbach, Bauernkrieg, Quellenteil, S. 257.

⁵² Fries, Ostfranken, Bd. 2, S. 177.

⁵³ Zu dieser Thematik grundlegend Paolo Prodi, Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents (Schriften des Italienisch-Deutschen Instituts in Trient, Bd.11), Berlin 1997, zum Beispiel S. 96 u. 118.

⁵⁴ Klaus H. Lauterbach, Der "Oberrheinische Revolutionär" – Der Theoretiker aufständischer Bauern?, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004, S. 140–179, hier: S. 163.

Bauern bedeutet dies die aktive Teilnahme am Widerstand, an der Revolte, die so als eine moralische Forderung definiert wird.⁵⁵

Der Eid der Einung ist auch ein Sinnbild für die Gleichheit der Verschworenen. In diesem Sinn wird 1525 von den Adeligen der Einungseid gefordert. Durch den Schwur stehen die weltlichen und die geistlichen Herren auf gleicher Ebene wie ihre Einungsgenossen. So berichten die Chronisten, wie beispielsweise die Grafen von Mansfeld sich in diesem Sinn der Einung anschliessen müssen⁵⁶ und wie der Abt von Weissenau aufgefordert wird, bei einem Stein zu den Bauern zu schwören.⁵⁷ In der Zimmerischen Chronik wird eine Episode geschildert, die treffend illustriert, wie diese Situation von den Zeitgenossen eingeschätzt wird; die Holden des Grafen Wilhelm Wernher von Zimmern aus Oberndorf wollen sich angesichts des drohenden Bauernkrieges der Unterstützung ihres Herrn versichern und begehren von ihm, „er soll in dieser ufrur insonderheit zu inen schweren, das wellen sie auch thuon und bei ime bleiben, unverhündert, was die ufrürischen pauren fürnemen megten. Hierauf er sich des aids gegen inen entschuldiget, mit bericht, das sollichs nit gepürlich oder gepreuchlich, hat inen aber darneben zugesagt, bei inen zu bleiben, sie nit zu verlassen, sonder leib und guet bei inen ufzusetzen, als er auch gethon het.“⁵⁸ Dass der Herr zu den Holden schwören soll, ist ein ungebührlicher Vorgang, der während des Bauernkrieges sinnbildhaft die Gleichheit und Brüderlichkeit in der Einung ausdrückt.

5.1.2 „In den Ring stupfen“, unter den Spiessen durchgehen

Abgesehen von den Eiden, die den Beitritt zu den bäuerlichen Einungen besiegeln, lassen sich auch andere symbolische Handlungen beobachten, die der öffentlichen Verpflichtung der Revolteteilnehmer dienen. Zum Armen Konrad im badischen Bühl ist aus dem Verhör des führenden Kopfes, Bastian Gugel, zu entnehmen, wie die Nachbarn zur Teilnahme aufgefordert werden: Ein anderer Aufständischer, Elsen Bernhart, habe „ein[en BH] ring gemacht (...) mit einer kriden: ‚welcher inen welt vischen helfen oder anders, der möcht dorin stupfen‘. und haben vil gestupft und zu inen [gon] Buhel komen.“⁵⁹ Bastian Gugel bekennt, wie er selbst „uf dem Hessenbach gestanden si und gesagt: ‚(...) ir hand gehört, wie ich mit dem vogt gerett han; nun will ich der Arm Cunz sin‘ und ein ring gemacht und begert, das ie einer dem andern truw geben sölt, das keiner vom andern wichen wurd; so welten si das recht mit dem bach und vischen wider in alten stand bringen. (...).“⁶⁰

Auch während des Armen Konrads in Württemberg wird dieses Ritual angewendet, ein Kreis wird auf den Tisch gezeichnet oder in die Erde gezogen, derjenige, der in den Kreis

⁵⁵ Klaus H. Lauterbach hält fest, das die Berufung auf die Taufe seit der „Refomatio Sigismundi“ zu einem „Topos der Ermahnung reformorientierten Widerstandes und der Emanzipation „getrewer cristen“ zu politischer Mündigkeit“ wird. Ebd., S. 164.

⁵⁶ Aus der Donauwörther Chronik des Johannes Knebel, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 270.

⁵⁷ Weissenauer Chronik, S. 29.

⁵⁸ Zimmersche Chronik, Bd. 2, S. 624f.

⁵⁹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 264.

⁶⁰ Ebd., S. 263.

mit dem Finger oder mit einem Messer⁶¹ „stupft“ oder hineintritt, ist „im Armen Konrad“. In Schorndorf ist es einer aus Grunbach, der als erster „einen Ring gemacht, darein die bauern stupften, im Armen Conrat zu sein.“⁶² Im Amt Winnenden zieht Stoffel Schilling im Wirtshaus auf dem Tisch einen Kreis und „gesagt zu den Gesellen, sie sölle zu im Stupffen und der Gerechtigkait ain Bystand thon“. Ein anderer bedroht die Nachbarn, er werde sie aus dem Fenster werfen, falls sie nicht „stupfen“ wollten.⁶³ Auch die schwäbische Chronik von Crucius überliefert das Ritual: Ein Bauer namens Conrad zu Beutelsbach zieht mit einer Schaufel einen Kreis in den Sand und spricht: „Wer diesen Pfennig nicht geben will, der tritt mit mir in diesen Kreis.“⁶⁴ Das Ziel des Rituals ist es augenfällig zu bezeugen, dass man sich dem Armen Konrad, das heisst der Gemeinschaft verpflichtet, „damit sie nit zwytrechtig werden so wollten sie alda zu samen versprechen was ainer unnder inen gehandelt und geredt het das sie solichs ain mündig gethan habenn wöllten und by ain andr zu belyben.“⁶⁵ Während des Schweizer Bauernkrieges 1653 fordert der Untervogt von Däniken angesichts der bedrohlichen Lage infolge des Landsturmes auf Aarau und des Einzuges der Aargauer in Olten am 29. März die Solothurner Bauern zu einer Versammlung auf und ordnet an, „wer mit den Bauern es halte, mit dem Finger in einen auf den Tisch gestellten Teller tüpfen solle; wer sich dessen weigerte, dem wurde gedroht, dass man ihn mit Weib und Kindern aus dem Lande vertreiben, oder ihm Ohren und Nase abhauen werde.“⁶⁶ Ein vergleichbares Vorgehen stellt das „In-den-Hut-Dupfen“ dar, das im Allgäu praktiziert wird, und wo die Tatsache, dass die Verbündeten „miteinander in den Hut griffen“, als Zeichen dient, dass sie sich zu „fester Gemeinschaft verschworen“ haben.⁶⁷

Im Zusammenhang mit dem innerösterreichischen Bauernkrieg von 1515 wird in der Instruktion der Ständeversammlung für den Bericht an den Kaiser beschrieben, wie die Bauern ihr Ritual verstehen. Sie versammeln sich bewaffnet und haben „furter khain steuer zu raichen noch hern Casparh als irem phleger und phandtherrn weiter nit gehorsamen zusamen geschworen und zu bestaet irs juraments sein sie all getzelt durch einen spiess in der muster gangen (...)“. Wer nicht mitziehen will, wird „mit gemainen hauffen in ir puntnus und conspiracion gedrunge und benoetigt, uberloffen, geplundert und geschendt.“⁶⁸ Die

⁶¹ A. Schmauder erwähnt diese Form mit dem Messer. Schmauder, Württemberg, S. 98.

⁶² Oehler, Aufstand, S. 414.

⁶³ E. Schauer, M. Seiler, Bauernunruhen in Stadt und Amt Winnenden, S. 71, Wortlaut zit. in: Schmauder, Württemberg, S. 98.

⁶⁴ Martin Crusius, Schwäbische Chronick. Ausgefertiget von Johann Jacob Moser, Bd. 2, Frankfurt/Main 1733, S. 181. Crusius beschreibt als Ursache der Revolte neben der Verringerung der Masse und Gewichte eine zusätzliche Abgabe. Ebd. Der Chronik gemäss habe der Bauer zudem das Ritual mit dem Satz „der arm Conrad heiss ich, bin ich, bleib ich“ eingeleitet. Heyd, Ulrich, S. 239, Anm. 24.

⁶⁵ Zit. in: Schmauder, Württemberg, S. 98. Gemäss Schmauder ist dieses Zitat aus einem Verhör ein Teil eines Schwurs.

⁶⁶ Vock, Bauernkrieg, S. 166. Die Beschreibung stammt aus einem Verhörprotokoll vom 21. Juni. Der Vorfall ereignet sich nach dem Auflauf in Olten.

⁶⁷ Rudolf Hadwich, Die rechtssymbolische Bedeutung von Hut und Krone, Diss. iur. Mainz 1952, S. 75.

⁶⁸ Zit. in Franz Martin Mayer, Der innerösterreichische Bauernkrieg des Jahres 1515 nach älteren und neueren Quellen dargestellt, in: Archiv für österreichische Geschichte 65 (1883), S. 55–136, S. 74, Anm. 1. Es handelt sich hierbei um die Angehörigen der kaiserlichen Herrschaft Billichgraz, die an Kaspar Lamberger verpfändet sind.

Aufständischen fordern von den Teilnehmern einen Schwur auf das bloße Schwert.⁶⁹ Eine vergleichbare Form begegnet auch im Zusammenhang mit dem Kärntner Bauernaufstand von 1478. Wer in den Bauernbund eintritt, „der muest auf ein plas Swertd swern, das punten si an zwo Stangen in die Hoch. Und wann si swern wolten, so giengen si durch das Swert und griffen oben daran und swuerren traczleich an alle Vorcht Gottes und verswuern da des Aides, den ein jeder seinem rechten Herrn getan hette.“⁷⁰

Wie oben erwähnt führen die Bundschuhler von 1493 während der zweiten Versammlung auf dem Ungerberg ein Beitrittsritual durch; nach dem Scheitern der Verschwörung führen die Gerichtsakten als Begründung für die drakonischen Strafen, „on alle gnode“ – Tod durch Ertränken – auf, dass sie „andere angenommen“ und „durch den Spiess gesloffen“ sind.⁷¹ Der Bericht über diese zweite Versammlung zeigt, dass man Verrat befürchtet und Vytt Schmitt fordert die Versammlung auf mit einem erneuten Schwur sich zu vereinen: „do slag der tufel zu, das ir ietzo wöllen ufsagen, so die sach anedest ufprochen und uskomen ist.“⁷² Er will die Auflösung und Aufkündigung der Einung mit einer erneuten gegenseitigen Verpflichtung verhindern. Die Bundschuhler beschliessen also, dass „si alle solten von nuwem dingen zu samem schweren und der antwort von den hoptluten, so dohin wurden komen, biennander gewarten; und wellich das thun wolten, muste under eiem spiess durch slieffen; do sie Vytt und andre durch gesloffen, und etlich under innen gerett, si hetten ein dorecht sache angefangen.“⁷³ Diese verstärkende Funktion hat das Ritual auch für die Kemptener Gotteshausleute, die in ihrer Rechtfertigungsschrift für das Bündische Schiedsgericht in Memmingen vom September 1525 ihre Motive für die Erhebung darlegen. Nach jahrelangen ergebnislosen Auseinandersetzungen mit dem Abt wegen der Ausweitung leibherrlicher Rechte schliessen die Bauern in Leubas am 23. Januar 1525 einen Bund, um auf dem Rechtsweg zu ihren Zielen zu kommen: Wer der Meinung sei, man müsse dieses Vorgehen wählen, „der sollt sollichs zu erkennen geben, nicht das ainer heut wollt rechten, und morgen, so villedicht ain Cost auflaufen oder anders Beginnen wurde, das derselbig dann wöllt ablaufen (...). Und deshalb bei Glauben an Aidsstat ainander zugesagt, wölcher also, (wie gehört) in das Recht geen, der oder dieselben sollen durch ain Spies geen, der darumb von irn zwaien aufgehalten was, und so jemand da were, der anders dann mit Recht handeln wöllte, solt man anden und anzaigen. Also ist jederman durch und underm Spies hingangen (...).“⁷⁴

Nachdem die Schorndorfer die Hauptleute gewählt haben, gehen sie unter den Spiessen durch. „Zum Zeichen, dass sie ihren Hauptleuten gehorchen wollten, giengen die Bürger, jedoch unbeschadet des dem herzog geschworenen Eids, durch die Spiesse.“⁷⁵ Vergleichbar mit diesem Vorgehen ist die Anwendung des Brauches während der Steuerunruhen auf der

⁶⁹ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 66.

⁷⁰ Bericht des Pfarrers Jacob Unrest über den Kärntner Bauernaufstand, in: Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 21.

⁷¹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 67.

⁷² Ebd., S. 57.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 131.

⁷⁵ Heyd, Ulrich, S. 338.

Zürcher Landschaft 1641 bis 1646 durch die Horgener. Nach dem Vorbild der Wädenswiler beschliesst diese Gemeinde, ebenfalls die Steuerzahlung an die Stadt Zürich zu verweigern. Dieser Entscheid mit dem ausdrücklichen Zusatz, ansonsten der Zürcher Regierung gehorsam zu sein, wird an einer Volksversammlung am 31. August 1645 mit grossem Mehr angenommen und zum „deutlichen Zeichen des Einverständnisses mit diesem Gelübde schritten alle ‚Interessirten‘ in feierlicher Prozession zwischen zwei aufgepflanzten ‚Stecklinen‘ hindurch und beteten schliesslich kniend zu Gott um Erfolg ihres Unternehmens.“⁷⁶

Die verschiedenen Beispiele zeigen, dass neben der eidlichen Verpflichtung auch andere Rituale angewendet werden, deren Funktion es ist, die Einbindung jedes einzelnen in die Gemeinschaft der Aufständischen zu sichern.

Dabei sind verschiedene Formen zu beobachten und die symbolischen Handlungen setzen sich aus verschiedenen Elementen zusammen:

Die Geste des „stupfens“, das heisst die Berührung mit den Fingerspitzen ist nach Jacob Grimm eine Form der feierlichen Bekräftigung einer Verpflichtung. „Geloben“ und „stupfen“ werden in mittelalterlichen Texten als Synonyme verwendet, das „Stupfen“ ist eine der Gesten, die wie der Handschlag symbolisch Zustimmung und Verpflichtung zu einem „gedinge“ einer Übereinkunft oder einem Vertrag ausdrücken.⁷⁷ Wie Grimm dem bayerischen Wörterbuch von Schmeller entnimmt, hat der Ausdruck „in die hand tupfen, mit den Fingern tupfen“ auch die Bedeutung „sich zusammen verschwören“ im Sinn von *conspiratio*, die Geste kann so also auch als Begründung einer Schwurgemeinschaft dienen.⁷⁸ Indem die Bauern in einen Ring stupfen, verpflichten sie sich der Gruppe der Aufständischen, denn der Kreis ist das Sinnbild der Gemeinschaft.⁷⁹ Während des badischen Armen Konrads dient die Geste als Beitrittsbezeugung, die ohne Eid durchgeführt wird, den Schwur also auch ersetzen oder vorwegnehmen kann. Dieses Ritual stellt so eine Form eines feierlichen Versprechens dar, mit dem sich der Betreffende der Revoltegemeinschaft anschliesst. Die sinnbildliche Geste ist als eine Form des „Gelübdes“ zu interpretieren, das gleich wie der Eid eine feierliche Beteuerung darstellt, die sich aber nicht auf Vergangenes bezieht und ohne Anrufung Gottes geschieht.⁸⁰ Das Gelübde ist so eine schwächere Form der gegenseitigen Abmachung als der Eid, da das Gelübde in seiner ursprünglichen Bedeutung zunächst nur „Zustimmung“ und „Billigung“ ausdrückt.⁸¹ Das Gelübde geht vielfach dem förmlichen Eid voraus, und stellt so ein Versprechen dar, das

⁷⁶ Glättli, Unruhen, S. 97.

⁷⁷ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 604.

⁷⁸ Ebd., S. 151. Johann Andreas Schmeller, Bayerisches Wörterbuch, Bd.1, München 1872, S. 452.

⁷⁹ Amira, Stab, S. 160. Der Ring ist der Kreis, zu dem sich die Menge versammelt, so wird die Versammlung selbst auch „der Ring“ genannt. Die Ausdrücke „ring“ und „ding“, das heisst die Gerichtsversammlung, werden zusammen als Reim „to ringe und zu dinge“ verwendet, sind also auch als Synonyme zu verstehen. Grimm, Rechtsalterthümer, S. 747, S. 809, S. 13.

⁸⁰ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 893.

⁸¹ DWB V (1873), Sp. 3100ff.

durch den Schwur gültig bekräftigt wird.⁸² So dienen diese Rituale der gegenseitigen Versicherung der Solidarität und der ersten Formierung der Widerstandsgemeinschaft. Wie die Beispiele zeigen, werden auch im Laufe der Erhebung oder nach dem Eid solche Rituale zur Bestätigung durchgeführt. So treten die Teilnehmer des Armen Konrads nach der Leistung des Eides gemeinsam in den Ring, um den gegenseitigen Beistand definitiv zu bekräftigen.⁸³

Auch die zweite rituelle Form, der Gang durch die Spiesse, dient der Bestätigung des Eides. Dass diese Handlung auch eine verbindliche Zustimmung beinhaltet, zeigt die Verurteilung des Hans Schmitt als Teilnehmer an der Bundschuhverschwörung von 1493. Schmitt hat zwar seinem Eid gegenüber den Bundschuhern abgeschworen, er ist aber auf dem Ungerberg durch die Spiesse gegangen und wird darum als Mitglied des Bundschuhs verurteilt.⁸⁴

Bei diesem Ritual wird mit Waffen ein Durchgang gebildet, durch den die Verschworenen gehen müssen. Indem sie dies tun, bezeugen sie noch einmal ihren Willen zur Teilnahme, ihre absolute Loyalität gegenüber der Schwurgemeinschaft. Der ursprüngliche Sinn der Handlung ist nicht eindeutig festzumachen; der Blick auf verschiedene Formen von Volksbräuchen zeigt, dass die Geste des Durchkriechens oder Durchlaufens, also das Passieren eines Durchganges, Reinigung, Heilung, aber auch Adoption, das heisst Aufnahme in einen neuen Kreis, künstliche Verwandtschaft oder auch Unterwerfung bedeuten kann.⁸⁵ Grundsätzlich stellt der Brauch den Übergang in eine neue Situation dar. „Durch etwas schlieffen“ bedeutet auch Gehorsam zu bezeugen.⁸⁶ Im Zusammenhang mit der Verschwörung ist die gestische Darstellung von Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und der Anerkennung ihrer Regeln der Sinn des Rituals.

Die Erläuterungen durch die Chronisten zeigen, dass die Geste auch als eine Art Prüfung der Redlichkeit des Schwurgenossen, „zu bestaet irs juraments“, zu deuten ist. Wer unter den Spiessen durchgeht, bezeugt öffentlich seine Treue gegenüber den Verbündeten. Das Vorgehen erinnert an ein von Jacob Grimm zum Thema „Gottesurteil“ vorgestelltes Beispiel aus dem Elsass (Mömpelgard). Im Falle eines Diebstahls müssen alle Einwohner zur Bezeugung ihrer Unschuld unter einem Stock, der von zwei Meiern hochgehalten wird, durchgehen. Derjenige, der nicht durch das Tor geht, ist der Schuldige.⁸⁷ Neben der Furcht

⁸² Ebd., Sp. 3103. Die rechtliche Formulierung „mit gelübde und eid verpflichtet“ drückt diese Verbindung aus.

⁸³ Schmauder, Württemberg, S. 99.

⁸⁴ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 64 u. 59. Hier sagt der Angeklagte aus, er habe am Palmtag (31. März) gegenüber der Person, die ihm den Verschwörungseid abgenommen habe, wiederum abgeschworen.

⁸⁵ Siehe dazu: Hanns Bächtold-Stäubli, Artikel durchkriechen, durchlaufen, durchziehen, in: HdA II, Berlin S. 477–504; Ebenso Theodor Zachariae, Scheingeburt, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 20 (1910), S. 141–181.

⁸⁶ DWB IX (1899), Sp. 683.

⁸⁷ „man hat kein beispiel, dass es der schuldige gewagt hätte, der nun auf diese weise allein zurück blieb und ans licht kam. Hätte ers versucht und wäre hernach doch schuldig befunden worden, so würde fortan kein mensch mit ihm geredet oder ihm geantwortet, jedermann ihn wie ein reissendes thier gemieden haben.“ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 932.

vor sozialer Ächtung wird hier auch ein Einwirken Gottes vorausgesetzt, das Schuld in einem sichtbaren Zeichen, unabhängig vom bewussten Verhalten des Individuums, aufdeckt.

Mit dem Schwur auf das Schwert übernehmen die Bauern eines der ältesten Schwörrituale.⁸⁸ Aus dem Amt Borna ist zu 1525 auch überliefert, dass die Bauern einander auf einen Spiess geloben, sich gegen die herrschaftlichen Fronforderungen gemeinsam zu widersetzen.⁸⁹

Die Frage, warum während der Revolten neben dem Eid auch andere Rituale angewendet werden, kann mit den oben zitierten Quellen beantwortet werden. Es geht einerseits darum die Einung zu bekräftigen, die Teilnehmer in der unsicheren Ausnahmesituation mehrfach einzubinden. Andererseits könnte die Anwendung dieser Rituale auch als eigenständige Symbolsprache interpretiert werden, eine Ausdrucksweise, die eine Verpflichtung ausserhalb der eidlichen Bindung an die Herrschaft ausdrückt. Die andere Form zeigt auf, dass es sich hier um eine neue, eben andere Bindung handelt und die Einung sich unabhängig von den herkömmlichen Formen der Loyalitätsbezeugung definiert. Die Wahl der Mittel zeigt auch hier, dass die Bauern aus den überkommenen Mustern eine eigene Symbolsprache gestalten, indem sie beispielsweise auch auf ältere, wenig gebräuchliche Rituale wie das Schwören auf das Schwert zurückgreifen.

5.2 Ausschluss: Weltlicher Bann

Johannes Stumpf schreibt in seiner Schweizer- und Reformationschronik über den deutschen Bauernkrieg von 1525: „Vil frommer, erbarer und verstendiger lütt hattend gross missfal an solcher uffru(o)r, in betrachtung, was daruss folgen wurde. Dieselbigen wurdent bezwungen mitzu(o)ziehen: welcher nit mithetschen wolt, der ward von den unsinnigen puren in die acht gethonn, und wer in umbracht, solt in gebuesst haben.“⁹⁰ Das heisst für die Mitglieder der brüderlichen Einung, dass sie mit denen, die sich weigern mitzuziehen „gantz und gar kain gemeinschaft halten und bruchen sollend“, dass sie weder Nahrung, Land, Holz, Wasser noch Gerätschaft mit ihnen teilen. Diejenigen, die „in die acht gethonn“ sind, lässt man „bliben als abgeschnitne, gestorbne gelider in den sachen, so den gemainen, kristenlichen nutz und landsfriden nit furdren, sunder aber ferhindren wollend.“⁹¹ Als sichtbares Zeichen dieser Ächtung wird dem Betroffenen ein Pfahl vor das Haus geschlagen. Die Kemptener Gotteshausleute klagen, dass ihnen vorgeworfen wird, „ain verdampfte Pruderschaft angefangen, etlich, die gern ir Aid gehalten, zu uns gezwungen

⁸⁸ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 165f. u. 896.

⁸⁹ AKTEN, Nr. 1755 a), S. 568.

⁹⁰ Stumpf, Schweizer- und Reformationschronik, S. 263; „mithetschen“ heisst „mitlaufen, mitkriechen“. Schweizerisches Idiotikon II (1885), Sp. 1798f.

⁹¹ Heinrich Hugs Villingen Chronik, S. 118. Hug gibt hier den Artikelbrief der Schwarzwälder Bauern wieder, den die Bauern mit der Aufforderung, sich ihnen anzuschliessen, der Stadt Villingen geschickt haben. Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 235. Wer so aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird, dem soll man „die gmaind verbieten“. Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 63.

mit Troen, si zu verprennen und zu beschädigen, item Pfäl für die Heuser geschlagen (...).⁹² Als die christliche Vereinigung der Allgäuer den Anmarsch des Schwäbischen Bundes bevorstehen sieht, fordert sie den sofortigen Beitritt bei Androhung des weltlichen Bannes.⁹³

Gemäss der Memminger Chronik des Spitalmeisters Alexander Mair wird dieses Ritual auch gegenüber Geistlichen angewendet. Wer der Aufforderung nach reformierter Predigt nicht nachkommt, „dem wolt man ein pfal für sein thür schlagen, dass sein vieh nit mit anderer vieh solt aussgehn auf die wayd (...).“⁹⁴ Dass der weltliche Bann auch bedeuten kann, dass die Habe des Betroffenen zur Plünderung frei steht, zeigt die Chronik aus Biberach. Wer nicht mit den Bauern mitziehen will, dem schlägt man einen Pfahl vor das Haus, „war ain zeichen, dass man ime das seinig alles auffressen oder sonsten preis machen sollte.“⁹⁵ Eine andere Deutung der Funktion des Pfahles wird in den Aufzeichnungen des Christoph Schultheiss erläutert, der beschreibt, wie die Bauern einander zum Mitmachen zwingen, „oder aber sy schlügend ainen pfal für sin haus und trowtend inen darby, wan si nit mit inen zichend, und darüber für den pfal, so für das haus geschlagen was, usgienge, so solt und in der nächst, so im begegnete, erschlagen oder erstechen, und sölt dem thäter kain schaden darus volgen.“⁹⁶ Der Pfahl bedeutet hier die Grenze der Befriedung, ausserhalb dieses Kreises um das Haus ist der Betroffene schutzlos, wird er zum Vogelfreien, Geächteten. Gemäss einer anderen Belegstelle hat der Pfahl die Funktion, die Betroffenen in ihrem Haus symbolisch einzuschliessen und sie sie auch von der Aussenwelt abzuschneiden: „Item sy halten denen, so noch nit gefallen sin, für, sy seyen in ban und acht, sy schlahen inen pfall für die huser, der maynung nit aus den heuser zu gon (...) Item sie verpieten den ungefallen pauren die kirchen, die mullinen, schmyden, die offnen wiertzhuser und in suma alle gemeinschaft.“⁹⁷

Dass diese Zwangsgewalt von Aufständischen nicht erst im Bauernkrieg angewendet worden ist, zeigt das Beispiel des Kärntner Bauernaufstandes von 1478. Hierzu berichtet Jacob Unrest, wie die Bauern im Laufe der Erhebung „ubermuetig“ werden und öffentlich verbreiten, „wer nicht zu in in iren Pund khomen woldt, dem wolten si verpieten die Kirchen, Freithoff, Begrebnus, Feur, Wasser und Waid und alle Gemain; in soldt auch niemant dienen noch arbeiten.“⁹⁸ Während des niederösterreichischen Bauernkrieges von

⁹² Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 128. Dieses Vorgehen berichtet auch die Chronik des Stiftes Kempten. Aus Fläschutzs Chronik des Stifts Kempten, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 379.

⁹³ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 185.

⁹⁴ Aus den Memminger Chroniken von Galle Greiter und Alexander Mair, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 372.

⁹⁵ Aus Pflummerns Annales Biberacensis, in: Ebd., S. 305, ebenso S. 307. Auch Nicolaus Thomann erwähnt das Ritual. Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 63. Gemäss den Biberacher Annalen ist das Pfählen eine Strafe, die als Ersatz der Heimsuchung angedroht wird: „Welcher pur gern er und aid, ouch sin pstandbrief und sigel hete kalten, den zwungen si, das er mit in mu(o)st sin oder si frasent im us, was er het oder schlugent im ain pfal virs hus, liesent niement rus.“ v. Pflummernsche Annales Biberacenses, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 372.

⁹⁶ Aus den Constanzer Collectaneen des Christoph Schultheiss, in: Ebd., S. 519.

⁹⁷ Dieser Bericht eines Amtmannes aus der Herrschaft Bregenz zit. in Vogler, Schlösserartikel, S. 120.

⁹⁸ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 22.

1597 äussert sich der Zwang zum Anschluss in der formelhaften Aufforderung „bei Schwert, Brand und Verheerung von Hab und Gut“ mitzuziehen, Marchgraber erlässt das Aufgebot unter den Bauern „bei Kopfab schlagen und Brennen“.⁹⁹ Ein besonders verhasster herrschaftlicher Beamter, ein gewisser D. Kamerer, beklagt sich, dass er soeben von den Bauern „mit Leib, Leben und Guet fogelfrei gesprochen worden“ sei.¹⁰⁰

Mit dem Ritual des „Verpfählens“ übertragen die Bauern eine Handlungsweise aus dem Rechtsbrauchtum der dörflichen Gemeinden auf die politische Konfliktsituation der Revolte. In den Weistümern und Dorfordinungen wird das Verpfählen als Strafe aufgeführt und es dient als Zwangsmittel, beispielsweise bei versäumter Pachtleistung, oder wenn anderen Forderungen seitens des Herrn oder der Dorfgenossen nicht nachgekommen wird.¹⁰¹ Der Stab vor dem Haus hat hier die Funktion den Säumigen einzuschliessen, bis er seine Pflichten erfüllt. So ist er auch von den gemeinsamen Nutzungen ausgeschlossen.¹⁰² Wer die gemeinsamen Verpflichtungen der Dorfgemeinschaft nicht mittragen will, wird durch dieses Zeichen geächtet und hat beispielsweise auf die Allmende und die gegenseitige Nachbarschaftshilfe keinen Anspruch mehr.¹⁰³ Wie die Chronisten aufzeigen, ist der Pfahl das Zeichen der öffentlichen Achterklärung. Diese Stigmatisierung entspricht einer lebensbedrohlichen Situation, der Friedloslegung, denn der Betroffene entbehrt fortan allen Schutz durch die Gemeinschaft. Die obigen Beispiele zeigen klar, dass die Aufständischen während der Revolte Banngewalt beanspruchen, die sich in diesem Ritual versinnbildlicht. So wie andere Schwurgemeinschaften definiert sich die Einung während der Revolte als rechtssetzende Gemeinschaft, die die Macht zu strafen in Anspruch nimmt. Die radikale Form des Ausschlusses von Gegnern der Erhebung macht ihrerseits deutlich – gleich wie auf der anderen Seite die starke Verpflichtung durch den Eid – wie die bäuerlichen Einungen gemeinschaftsbildende Rituale benötigen, um die Unabhängigkeit der Verbindung und Lösung von anderen Bindungen gegenüber der Herrschaft oder der Gemeinde zu manifestieren.

⁹⁹ Haselbach, Bauernkrieg, S. 27f.

¹⁰⁰ Ebd., Quellenteil, S. 62.

¹⁰¹ Karl Otto Müller, Der Rechtsbrauch des Verpfählens, in: ZRG GA 42 (1921), S. 110–136, hier: S. 115.

¹⁰² Ebd., S. 117. K. O. Müller betont im Gegensatz zu K. von Amira diese einschliessende Funktion des Rituals. Amira legt aber auch Belege vor, die zeigen, dass der „Verpfählte“ aus seinem später unbewohnbar gemachten Haus vertrieben werden soll. Ebd., S. 114f. 120. In der Weissenhorner Chronik des Nicolaus Thoman findet sich ein Hinweis auf diese Bedeutung; denjenigen, „wölche nit mit inen wolt sein, den wöllten si die gmaind verbieten, pffel für die hewser schlagen und verprennen.“ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 63.

¹⁰³ Gernot Kocher, Das Recht im bäuerlichen Alltag, in: Bäuerliche Sachkultur des Spätmittelalters. Internationaler Kongress Krems an der Donau 21. bis 24. September 1982 (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs, Bd. 7), Wien 1984, S. 49–61, hier: S. 58.

6. FEST UND REVOLTE: DIE TERMINWAHL FÜR DIE UNRUHE

Die ältere volkskundliche Forschung hat der Terminwahl für bestimmte Unternehmen, so auch für den Ausbruch der Revolte, spezielle Beachtung geschenkt.¹ Die Frage, ob bestimmte Daten, etwa Heiligtage, christliche oder profane Festtermine, im Zusammenhang mit den Revolten eine zeichenhafte Bedeutung haben, muss aber Aufgrund der Untersuchung einer grösseren Zahl von Ereignissen verneint werden.

Die Übersicht über die Verläufe der Erhebungen zeigt ein solch weites Spektrum von Daten, an denen beispielsweise die Einungen zusammentreten oder Auszüge stattfinden, dass keine zeichenhafte Rolle dieser Termine abgeleitet werden kann.² Selbst an hohen christlichen Feiertagen kommt es zu bewaffneten Auseinandersetzungen, andere Ereignisse finden gerade anschliessend an diesen Feiertag statt. Auch lässt sich nicht erkennen, dass jahreszeitliche Feste, wie etwa Erntedankfeste, Maifeiern etc, während der Revolte eine besondere Rolle spielen.

Die folgende Auflistung soll die Bandbreite etwas illustrieren.

Der Bundschuh von 1502 soll vor Sankt Jörgen Tag, dem 23. April, seinen Anfang nehmen, da die Fahnen noch nicht bereit sind, verschiebt sich der Termin auf die Zeit vor Pfingsten (15. Mai).³

Im Zusammenhang mit dem deutschen Bauernkrieg erhebt sich der Aufruhr in Bamberg am Gründonnerstag, um die Mittagszeit. Am folgenden Karfreitag liefern sich der Bund und die Bauern eine blutige Schlacht.⁴ Der Bauernhaufe zu Aura zieht am Karfreitag aus, um das Kloster Frauenrode zu erobern; im gleichen Text schildern die Berichterstatter, die fuldischen Räte, wie sie die Hammelburger Räte eindringlich beschworen hätten, in „solcher heiligen zeit“ das Vertrauen in den Landesherrn nicht zu verlieren und sich nicht auf die Seite der Aufständischen zu schlagen.⁵ In Halle bricht die erste Unruhe am 28. Dezember, dem Tag der unschuldigen Kindlein aus.⁶

Zusammenfassend schreibt Graf Wilhelm 1526 an Herzog Albrecht von Preussen, dass der Aufruhr von der Karwoche (9.-15. April) bis Pfingsten, dem 4. Juni gedauert habe, bis zu

¹ Bimmer, Brauchforschung, S. 375 u. 381. Hans Georg Wackernagel sieht einen Zusammenhang zwischen den Daten von brauchtümlichen Anlässen und Unternehmen der „Volksjustiz“. Hans Georg Wackernagel, Fehdewesen, Volksjustiz und staatlicher Zusammenhalt in der alten Eidgenossenschaft, in: SZG, 15, 1965, S. 289 - 313, insbesondere S. 293. Den Bundschuh von 1473 bringt er in Verbindung mit der durch Maskenbrauchtum geprägten Zeit der Zwölf Nächte zwischen dem 25. Dezember und dem 6. Januar. Wackernagel, Hinweise, S. 154. Ebenso interpretiert er den Ausbruch des Trinkelstierkrieges als ein Element dieses Brauchtums und der Bräuche des Dreikönigtages und er ordnet die ersten Erhebungen im Allgäu 1525 den Fastnachtsbräuchen im Februar zu. Ders. Trinkelstierkrieg, S. 226 u. 239.

² Siehe dazu etwa die Darstellungen der regionalen Verläufe des deutschen Bauernkrieges in: Buszello u.a. (Hgg.), Bauernkrieg, S. 61–214.

³ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S.101.

⁴ AKTEN, Nr. 176, S. 127.

⁵ Ebd., Nr. 124, S. 91 u. 89.

⁶ Ebd., Nr. 1958, S. 743, Anm. 2.

dem Zeitpunkt also, da der schwäbische Bund die Bauern vor Würzburg schlägt.⁷ Der Erfurter Rat berichtet am 28. Mai Herzog Johann, dass er gewarnt worden sei, dass auf die Zeit des Ablass Trinitatis (31. Mai) und auf die Prozession Corporis Christi (4. Juni) in den umliegenden Dörfern der Aufstand ausbrechen werde.⁸ Auf dem Tag zu Mühlhausen legt der nach dem 6. Dezember formulierte Abschied fest, wie man auf das Gerücht, dass die Bauern auf die Christnacht die Stadt Mühlhausen überfallen wollten, reagieren solle.⁹ Auch in Franken geht das Gerücht um, die Bauern planten „uf zukunfftigen christnacht irer herren und oberkeit sampt den geistlichen zu erschlahen.“¹⁰

Die chronikalischen Berichte liefern ebenfalls keine Hinweise darauf, dass die Daten zeichenhafte Bedeutung haben könnten, die verschiedenen Termine werden ohne Kommentare aufgeführt.¹¹

Angesichts der Vorkommnisse an kirchlichen Feiertagen wie Karfreitag, Ostern, Pfingsten oder Weihnachten zeigt sich, dass im Zusammenhang mit der Revolte diese Daten keine Besonderheit im Jahresablauf darstellen und daher beispielsweise Kampfhandlungen vermieden würden. Die Bemerkung der fuldischen Räte, in „heiliger Zeit“ nicht das Vertrauen des Landesherrn zu missbrauchen, muss angesichts dieser Tatbestände als eher wirkungsloses rhetorisches Motiv eingestuft werden.

6.1 Kirchweih

Viele Erhebungen nehmen ihren Anfang an einer Kirchweih, dem Fest, das zu dieser Zeit, je nach Weihetag der Kirche, an verschiedenen Terminen stattfindet.¹² Diese Feste bilden wichtige Kommunikationssituationen, zu denen auch die verstreut wohnende ländliche Bevölkerung Zugang hat, sie bieten die Möglichkeit unauffällige Versammlungen abzuhalten, Menschenmengen anzusprechen und zu mobilisieren.

1487 ziehen Bauern aus der Solothurner Landschaft von einer Kirchweih „mit zweien vānlin ufrüerischem glöf, on ir obren gheiss und wider versigleten (...) bericht“ los, um das Schloss und die Herrschaft Münchenstein denen von Basel zu entreissen.¹³ Die 1513 gegen

⁷ Ebd., Nr. 1049, S. 652.

⁸ Ebd., Nr. 1783, S. 590, Anm.1.

⁹ Ebd., Nr. 1949, S. 735. Dieser Plan wird durch die Aussage eines Bauern bestätigt. Ebd., Nr. 2078, S. 868.

¹⁰ AKTEN, Nr. 1953.

¹¹ Gemäss der Heggbacher Chronik sitzen die Bauern am 24. Dezember im Wirtshaus und beratschlagen über die Erhebung. Heggbacher Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 279. Schloss und Stadt Weinsberg werden gemäss Peter Gnodalius am Ostertag angegriffen. Gnodalius, Krieg, S. 29. Ebenso hätten sich nach Lorenz Fries die Aufständischen von Meiningen in der Osternacht versammelt und Beschwerden formuliert. Fries, Ostfranken, Bd. 2, S. 198.

¹² Das Kirchweihfest, die Erinnerungsfeier an die Weihung der Kirche, wird alle Jahre begangen und beinhaltet neben dem reichen kirchlichen Ritus einen wichtigen weltlichen Festanteil, der im Leben der Dorfgemeinde seit dem Spätmittelalter zunehmend überwiegt. H. M. Biedermann, Artikel Kirchweih, in: LexMA V, München u.a. 1991, Sp. 1186–1187; Ungez., Artikel Kirmes, in: Wörterbuch der deutschen Volkskunde, Stuttgart 1974, S. 449-451.

¹³ Anshelm, Berner Chronik, Bd. 1, S. 316, zit in: Zehnder, Volkskundliches, S. 232.

die bernische städtische Obrigkeit gerichtete Unruhe nennt Valerius Anshelm „Könizkrieg“, da an der dortigen Kirchweih die Bewegung ihren Anfang nimmt.¹⁴ Die Bundschuhverschwörer wollen die Kirchweih von Bingen zu einer Art Testfall für die Mobilisierung benutzen und Joss Fritz plant anlässlich der Kirchweih in Zabern loszuschlagen.¹⁵

Die Chronisten zum deutschen Bauernkrieg berichten über verschiedene Kirchweihen, an denen erste Versammlungen abgehalten werden und wo der Entschluss zu der Erhebung gefasst wird.¹⁶

In den folgenden Beispielen haben sich die Erhebungen zum Zeitpunkt des Kirchweihbesuches schon manifestiert, der Festbesuch ist Teil der Machtdemonstration und der Ausweitung der Bewegung über die engere Region hinaus.

Die Untertürkheimer Kirchweih am 28. Mai 1514 ist der entscheidende Moment des Beginns des allgemeinen Aufruhrs des Armen Konrads. Obwohl die Regierung am 26. Mai einigen Ämtern den Besuch des Anlasses verbietet, strömen aus allen Regionen – vom nördlichen Zabergau bis zur Schwäbischen Alp im Süden – Teilnehmer herbei.¹⁷ Dass viele nicht zum Vergnügen nach Untertürkheim kommen, zeigt beispielsweise das Geschehen im Dorf Kirchheim, aus dem dreissig Personen durch einen gewissen Hemminger „aufgewaibelt“, also aufgeboten werden.¹⁸ L. F. Heyd beschreibt, dass solche Kirchweihen festlich begangen werden und dass die Nachbarn nicht als Einzelpersonen, sondern in „Brüderschaften und Ordnungen“, teilweise auch bewaffnet die Kirchweih besuchen.¹⁹ Entsprechend hält eine Landesordnung vom 10. April 1515 fest, dass an Kirchweihen nur Anverwandte zu Gast sein dürfen und dass niemand in einer „Gesellschaft“ oder „Ordnung“ von einem Flecken zum anderen ziehen dürfe. Wer dies auch bewaffnet tut, gewärtigt eine höhere Geldstrafe.²⁰ Gemäss einer Urgicht besteht die Absicht der „Konzischen“ darin, von der Kirchweih bis zum angesetzten Landtag in Untertürkheim zu bleiben.²¹

Nachdem sich die Stühlinger Bauern im Juni 1524 gegen ihren Herrn, den Grafen Sigmund von Lupfen, erhoben haben, ziehen sie achthundert Mann stark an die Kirchweih in Waldshut, um mit den dortigen Bürgern eine Vereinbarung zu gegenseitigem Schutz und

¹⁴ Anshelm, Berner Chronik, Bd. 3, S. 443, zit. in: Zehnder, Volkskundliches, S. 232.

¹⁵ Buszello, Bundschuh, S. 30.

¹⁶ Peter Harer zu den Ereignissen in der Pfalz: Harer, Beschreibung des Bauernkrieges, S. 47ff.; Heinrich Hug zur Hilzinger Kirchweih im Hegau: Heinrich Hugs Villingen Chronik, S. 100; Ebenso der Schreiber des Truchsessen v. Waldburg in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 529; Petrus Gnodalius zur Kirchweih in Landau: Gnodalius, Krieg, S. 62.

¹⁷ Hans-Martin Maurer, Der Arme Konrad als Schlüsselereignis württembergischer Geschichte, in: U. J. Wandel (Hg.), Der Arme Konrad. Die Vorträge und Referate des Schorndorfer Symposions 1986, Schorndorf 1991, S. 8–25, hier: S. 11.

¹⁸ Heyd, Ulrich, S. 248, Anm. 42.

¹⁹ Ebd., S. 248.

²⁰ Ebd., u. S. 379.

²¹ Württembergische Landtagsakten, S. 124, Anm. 1. Hier wird auch das Verbot, die Kirchweih zu besuchen, erwähnt.

Hilfe abzuschliessen.²² Heinrich Hug beschreibt, wie die Stühlinger in militärischer Ordnung, angeführt von Hauptleuten, Fähnrichen und Weibeln unter einer Fahne gegen Waldshut ziehen.²³

In den Aufzeichnungen des Luzerner Stadtschreibers Renward Cysat (1545-1614) findet sich ein Eintrag, der illustriert, dass die Verbindung zwischen Kirchweihfest und bewaffnetem, kriegerischem Auszug während der Revolte mit dem Vorgehen von „bewaffneten gesellschaften“ zu vergleichen ist:

„AO 1433 vnd vmb selbige zyt darvor war es ein gmeiner missbruch, das gsellschaftten oder gutte gsellen, es wäre glych vss der statt oder vff dem land, vff die killwynen hin- und widerfurent, vmb muottwillens wegen mitt spillüten ouch mit harnast vnd wören bewapnet; daruss aber vil vngeratens erwuchs, derwegen ein wyse oberkeit solches abstallt vnd verbott, das niemand vff kein killwy gan sollt anderst dann wie er ze kilchen gienge.“²⁴ Der Gang an die Kirchweih ist zum Missfallen der Obrigkeit, die zu Recht blutige Konflikte befürchtet, mancherorts mit Bewaffnung verbunden. So beschreibt auch Sebastian Franck 1536, dass „zuo der kirchweihe (...) die jungen gesellen mit trummen und pfeifen“ kommen, „gewapnet als zuo einem krieg, den si auch etwan finden oder erwegen (...)“.²⁵

Die beiden Zitate machen deutlich, dass die Bauern an eine Tradition anknüpfen, wenn sie die Kirchweih als Ausgangspunkt der Revolte wählen. Die Kirchweihfeste sind als Ortsfeste der Anlass, an dem sich die Gemeinde präsentiert. Bestandteil dieser Manifestation ist auch die Präsentation der Wehrfähigkeit, und so sind ursprünglich die waffenfähigen Männer, also die Repräsentanten der Gemeinde, bewaffnet an der Kirchweih erschienen, wo auch die Musterung durchgeführt worden ist.²⁶

6.2 Fastnacht

Der Termin des Fastnachtsfestes, das heisst des Kalenderfestes vor Beginn der kirchlichen Fastenzeit,²⁷ verdient im Zusammenhang mit den Revolten besondere Aufmerksamkeit, da

²² Die Waldshuter rebellieren seit Dezember 1523 gegen ihren Herrn, Erzherzog Ferdinand, der gegen den Willen der Bürgerschaft den reformatorisch gesinnten Prediger Balthasar Hubmaier absetzen will. Horst Buszello, Oberrheinlande, in: Ders. u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 61–96, hier: S. 64.

²³ Heinrich Hugs Villinger *Chronik*, S. 98.

²⁴ Renward Cysat, *Collectanea chronica und denkwürdige Sachen pro chronica Lucernensi et Helvetiae*, zit. in: Zehnder, *Volkskundliches*, S. 232.

²⁵ Sebastian Frank, *weltbuch: spiegel vnd biltnis des gantzen erdtbodens*, zit. in: Jacob Grimm, Artikel *Kirchweih*, in: *DWB V* (1873), Sp. 830.

²⁶ Ebd.

²⁷ Das Fastnachtsfest wird entsprechend der verschiedenen gehandhabten kirchlichen Fastenordnung je nach Region unterschiedlich lange zwischen den Sonntagen vor und nach Aschermittwoch begangen. In katholischen Territorien werden zwischen 1450 und 1582 die drei Tage vor Aschermittwoch, dem Beginn der Fastenzeit, als Fastnachtstermine definiert. Harry Kühnel, Artikel *Fastnacht*, in: *LexMA IV*, München u.a. 1989, Sp. 313. Einen Überblick über die Ergebnisse der volkskundlichen Forschung zur Fastnacht bietet Dietz-Rüdiger Moser, *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der "verkehrten Welt"*, Graz u.a. 1986.

hier in brauchwürdiger Form Kritik und Anprangerung von politischen, wirtschaftlichen und sozialen Missständen institutionalisiert sind und das Spiel der verkehrten Welt Bestandteil des Fastnachtstreibens ist.²⁸ Allerdings muss berücksichtigt werden, dass ausgestaltete Fastnachtsbräuche, wie zum Beispiel öffentliche Spiele oder Maskenumzüge, sich seit dem Spätmittelalter vor allem im städtischen Raum etablieren, wobei aber keineswegs alle Städte solche Bräuche durchführen; Fastnacht besteht vor allem auch auf dem Land oft einfach in Festessen im Rahmen von Einungen oder im privaten Raum.²⁹ Das spielerische Erleben der vertauschten gesellschaftlichen Hierarchien, beispielsweise durch die Krönung des Bettlers zum König oder den Tausch der Geschlechterrollen, wird von der Forschung als „Ventilsitten“, also als Formen der zeitlich begrenzten Loslösung von gesellschaftlichen Regeln und vorherrschenden Normen beurteilt.³⁰ Diese auch als „Rebellionsrituale“³¹ bezeichneten Fastnachtsbräuche stellen als symbolische Handlungen in festgelegtem Rahmen die Gesellschaftsordnung grundsätzlich nicht in Frage. Ausnahmen dazu ist gemäss Robert W. Scribner die Fastnacht in Basel 1529, die als Anlass zur Durchsetzung der Reformation dient.³² Ein wichtiges Beispiel für die politische Instrumentalisierung des Brauchtums ist der Karneval im französischen Ort Romans, der eine Revolte grösseren Ausmasses in Gang setzt. Zum Fall von Romans legt Emmanuel Le Roy Ladurie in seiner bekannten Studie von 1979 dar, wie 1579/80 die brauchwürdigen Formen, Tänze und Maskenumzüge in sogenannten „Reynages“, Königreichen, der Artikulation des Protestes der Handwerker und Bauern dienen und der Konflikt mit dem Adel und den führenden Schichten sich zu Beginn in diesem sinnbildlichen rituellen Rahmen abspielt, indem der ursprünglich spielerische Wettstreit zwischen den Königreichen zu einer politischen Auseinandersetzung wird.³³

Andere Beispiele städtischer Fastnachten, während denen die Bräuche nicht in diesem Sinn politisch umgedeutet werden, illustrieren, dass die Situation der festlichen Ausgelassenheit zu Ernst werden und Aufruhr und Unruhen³⁴ in der Kommune auslösen kann.³⁵ In diesen

²⁸ Robert W. Scribner, Reformation, Karneval und "verkehrte Welt", in: R. v. Dülmen / N. Schindler (Hgg.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert)*, Frankfurt/Main 1984, S. 117–152, hier: S. 148.

²⁹ Kühnel, Artikel Fastnacht, Sp. 313. Beispielsweise in der Stadt Köln werden bis in die Neuzeit nur „häusliche Gelage“ durchgeführt.

³⁰ Kühnel, Artikel Fastnacht, Sp. 313.

³¹ Scribner, Reformation, S. 137. Scribner verwendet hier den Begriff, wie ihn der Sozialanthropologe Max Gluckman definiert hat. Rituale, die im institutionellen Rahmen dem Abbau von sozialen Spannungen dienen, werden von anderen Autoren auch als „Konfliktrituale“ bezeichnet. Siehe oben, S. 31.

³² Scribner, Reformation, S. 121 und 139ff. Ebenso Peter Weidkuhn, *Fastnacht-Revolte-Revolution*, in: *ZRelGG* 21 (1969), S. 289–306. Den Zusammenhang in Basel bestreitet Blickle, *Gemeindereformation*, S. 90, Anm 35. Die Szenen sind als Raufhändel und nicht als politische Manifestationen zu charakterisieren.

³³ Le Roy Ladurie, *Karneval*.

³⁴ Der Begriff der „Unruhe“, wie ihn beispielsweise L. Zehnder verwendet, bedeutet nicht in jedem Fall Erhebung gegen die Obrigkeit. Oft bezeichnet der Ausdruck eine gewalttätige Auseinandersetzung ohne politische Zielsetzung. Zehnder, *Volkskundliches*, S. 313.

³⁵ Harry Kühnel, *Die städtische Fastnacht im 15. Jahrhundert. Das disziplinierte und öffentlich finanzierte Volksfest*, in: P. Dinzelbacher / H.-D. Mück (Hgg.), *Volkskultur des europäischen Spätmittelalters*, Stuttgart 1987, S. 109-127, hier: S. 110f. (Basel 1376, Magdeburg 1397) Die beiden

Momenten erweist sich, dass die sozialstabilisierende Funktion des Festes, die Ventilfunktion, von den Beteiligten gesprengt wird.³⁶

Einige Vorfälle im deutschen Bauernkrieg zeigen, dass auch in den ländlichen Regionen die Fastnacht im Zusammenhang mit den Erhebungen eine Rolle spielt. Die Beispiele machen deutlich, dass dabei die gemeinsamen Fastnachtsessen im Zentrum stehen; dies sind Situationen, die die Möglichkeit bieten zusammenzukommen, die aber auch wegen des reichlichen Angebotes an Speisen und Getränken einen Ausnahmezustand darstellen, der Ausgelassenheit und Festfreude bewirkt.³⁷

In der Anfangsphase des Aufruhrs in Rothenburg warnt der Sekretär Anton Graber den Rat, er solle nicht zu lange zuwarten „und bey zeyt darzu tun und die sach nit verachten, dann die pawrn an Oselberg [Heselberg] zu Weylting und daselbst umb hetten sich nechst vergangner Vassnacht [26.-28. Februar] zu Weyltingen in gestalt aines wursthofs zusammen getan, das hett als pald an sein gnedigen herren gelanget“. Der Herr habe sofort Bewaffnete zur Auflösung der Versammlung geschickt und die Bauern hätten sich „von ainander getan und verpflichtet (...), sie wollten ir leben lang nymmer mer uff kain wursthof also zusammen komen.“³⁸

Aus diesem „Wursthof“, der Gesellschaft, die sich zum fastnächtlichen Wurstessen zusammenfindet, resultiert ein Zusammenschluss, von dem der Rat befürchten muss, dass er die Erhebung zum Ziel hat.³⁹

Johannes Kessler schildert, wie 1525 die Bauernerhebung in Schwaben ihren Anfang genommen habe: „(...) hat sich begeben in der fasnacht (wie man es nennet) do man zusammenwandlens pfligt, (...)“, dass die Bauern zusammenkommen „und, wie dann zu(o) der zit der buren bruch, von ainem dorf zum andren als zu(o) iren nachburen umbzogen, gesellender wis mit anandren geessen und trunken; sind dann die selbigen buren im dorf och mit inen fürbas zogen. Welcher dann sy fragt: wohin sy weltend, was sy thetend? antwurtend sy: Wir holend by anandren das fasnachtküchli.“ Jeden Donnerstag trifft sich eine grössere Gruppe und „nun uf den achten tag vor der rechten fasnacht, der war der 26.

Vorfälle sind aber keine Erhebungen gegen die Obrigkeit, sondern Streitigkeiten, die zu blutigen Kämpfen in der ganzen Gemeinde ausarten.

³⁶ Zur Kritik der These der sozialstabilisierenden Funktion von Gewaltakten, die durch Fastnachtsfeste ausgelöst werden, vor allem: Natalie Zemon Davis, *Die Narrenherrschaft*, in: Dies., *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, Frankfurt/Main 1987, S. 106–135.

³⁷ Das üppige Essen und Trinken vor den Fasten ist das Kernstück der Fastnacht, um das sich die Bräuche wie Tanz, Turniere etc. entwickeln. Zur Entwicklung der Fastnachtsbräuche: Werner Mezger, *Brauchphänomene zwischen Mündlichkeit, Schriftlichkeit und Bildlichkeit. Beobachtungen anhand einer niederländischen Fastnachtsschrift des 16. Jahrhunderts*, in: L. Röhrich / E. Lindig (Hgg.), *Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit (ScriptOralia, Bd. 9)*, Tübingen 1989, S. 289–327, hier: S. 296f.

³⁸ Zweifel, Rothenburg, S. 40.

³⁹ Der Begriff „Wursthof“ ist bei Grimm nicht aufgeführt, „Hof“ wird mit „Gesellschaft“, „zusammenkommende Personen“ erklärt, eine Hochzeitsgesellschaft wird beispielsweise als „hof“ bezeichnet. DWB IV.2 (1877), Sp. 1656.

Tag Hornungs, versamleten sie sich aber zu Baltringen.⁴⁰ Auch die Chronistin der Heggbacher Chronik beschreibt diese Versammlungen am Donnerstag, die während zehn Wochen abgehalten worden seien, ohne aber den fastnächtlichen Zusammenhang zu erwähnen.⁴¹

Martin Furtenbach berichtet, dass um „diesselbig [zeit BH] der fassnacht haben sich die bauern allenthalben bey dem wein zuesamen verpunten und grosse aufruer gemacht (...).“⁴² In den Annalen des Klosters Wettenhausen wird festgehalten, dass die Bauern „um fasnacht“ aufrührisch geworden und am „schmalzigen Samstag“ (25. Februar) bei Ettenbeuren zusammengekommen seien.⁴³

Der Klostersturm zu Torgau nimmt seinen Anfang am Abend des Aschermittwoch; als die Bürger beim Fastnachtbier zusammensitzen, wird einer nach dem anderen von den Anführern aufgefordert, sich am Sturm auf das Kloster zu beteiligen.⁴⁴

Fastnächtliches Brauchtum wird also mit politischen Zielsetzungen und Aktionen verbunden, das festliche Ereignis des gemeinsamen Mahls kann zu einem Anfang der Revolte werden. In Neustadt an der Orla gleicht der Umzug der Bürger mit dem Fischfang aus den Teichen des Heinrich von Eichicht einem Faschingsritual im nahe gelegenen Ort Hof, während dem getrocknete Fische auf Stangen herumgetragen werden.⁴⁵ Diese „karnevaleske Jagdparodie“⁴⁶ stellt den Anfang der Erhebungen in dieser Region dar.

Im Zusammenhang mit dem Amstaldenhandel von 1478 in Luzern beklagt sich am 13. Februar der Walliser Jörg auf der Flüe gegenüber dem Mailänder Rat Eneas Crivelli, dem Sekretär des Herzogs von Mailand, dass in Uri derzeit mit Leuten aus Luzern, Schwyz und Unterwalden „gross schimpflich hochzit, vassnacht und gesellschaften“ stattfänden. „An denselben enden Ir gewonheit und sitt ist, grosse heimlichkeit und ansleg zu practicieren.“⁴⁷ Diese Formulierung, „gewonheit und sitt“, zeigt, dass für die Zeitgenossen diese Möglichkeit des Übergangs vom Fest zum Aufruhr sehr wohl denkbar ist. Eine andere Episode aus dem Wallis zur Zeit der Auseinandersetzungen um die Reformation Mitte des sechzehnten Jahrhunderts illustriert, dass der Begriff „Fastnacht han“ als Metapher für verbotene Zusammenkünfte verwendet wird. Ein Berichterstatter der Inneren Orte schreibt, dass er im Sommer auf seiner Reise über den Sanetschpass erfahren habe, dass der Prädikant aus dem Simmental Richtung Wallis reite, „denn etliche vom Wallis wend da Fastnacht han.“ Seine Frage, was das heissen solle in dieser Jahreszeit, wird nicht beantwortet. Mario Possa nimmt an, dass sich hier die Protestanten zu einer religiösen Feier treffen. Da im Bericht des Kundschafters auch radikale Äusserungen, „Man redete in der

⁴⁰ Johannes Kessler, *Sabbata*. Mit kleineren Schriften und Briefen, hg. v. Historischen Verein des Kantons St. Gallen unter Mitwirkung von Emil Egli u. a., St. Gallen 1902, S. 173.

⁴¹ Heggbacher Chronik, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 280.

⁴² Füssner Bericht des Martin Furtenbach, In: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 421.

⁴³ *Annales Wettenhusani*, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 243.

⁴⁴ Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, Nr. 1249, S. 156f.

⁴⁵ Burgard, *Tagebuch*, S. 87.

⁴⁶ Ebd., S. 92.

⁴⁷ Zit. in: Theodor von Liebenau, *Der Hochverratsprozess des Peter Amstalden*, in: *GFR* 37 (1882), S. 85–192, hier: S. 99, Anm. 1.

Landschaft sogar, nach dem Tode Adrians [von Riedmatten BH] werde man keinen Bischof mehr wählen⁴⁸ ist anzunehmen, dass dieses Treffen auch politische Ziele verfolgt.

Der Bericht von Johannes Kessler illustriert, dass die Bauern den Fastnachtsbrauch als Anlass für die Mobilisierung verstehen. „Mit Inen ein fasnacht haben“⁴⁹ heisst es in einer Zeugenaussage zum Amstaldenhandel und auch hier bedeutet dieser Ausdruck eine politische, bewaffnete Verbindung, hier der Inneren Orte mit den Ämtern der Luzerner Landschaft gegen die unerwünschte eigenmächtige Bündnispolitik der Stadt. Der Saubannerzug ist ein weiteres gewichtiges Beispiel dafür, wie die Fastnacht Ausgangspunkt einer politischen Unternehmung sein kann: „Und was der ursprung und anfang am ersten zu(o) Zug; do wart ein vasnacht angetragen und wurden von denselben brief und botschaften usgeschickt in etlich o(e)rter und lender der Eidgnossen (...).“⁵⁰

Diebold Schilling berichtet, wie die Ausgezogenen, die sich auch als „jung toerecht lute“ bezeichnen, sich über ihr Vorhaben äussern: „Und von wem si gefragt oder angezogen wurden, was ir sachen oder furnemen were, so gabent si ze antwurt: es were das toerechtig leben, darin si zu(o)samen als hoch und ture gelobt und gesworn hetten, das ouch si dem nachkomen (...) oder aber alle darumb sterben wollten.“⁵¹ An anderer Stelle bezeichnet der Autor die Teilnehmer am Auszug als „jung mu(o)twillig lute in dem toerechtigen leben.“⁵² Als törichte, närrische Gesellschaft beschreiben sich die Urheber des Saubannerzuges und sie nehmen damit Bezug auf die Fastnachtszeit, so wie der Chronist Schilling mit der Formulierung „ein vasnacht antragen“. Diese Aufforderung an die anderen Orte geht, wie die weiteren Ereignisse zeigen, weit über eine Einladung an ein Fastnachtsfest hinaus.

Dass das Fastnachtsfest an sich – im Sinne einer Realisierung der verkehrten Welt – Auslöser der Revolte gegen die Obrigkeit ist, kann mit diesen vorliegenden Beispielen nicht belegt werden; die Vorgänge zeigen aber, dass die vor allem auf dem Land gepflegten Brauchformen – die gemeinsamen Mahlzeiten, das Überbringen von Esswaren, der gegenseitige Besuch – als Instrumente zur Realisierung von politischen Ziele benutzt werden, die unabhängig vom Fastnachtstermin entstanden sind. Die gemeinschaftsstiftende Funktion dieser Bräuche, der Speise- und Trinkgemeinschaften, die zunächst unpolitisch sind, wird ausgenutzt um die Revoltegemeinschaft zu konstituieren. Durch das Zusammensitzen beim Fastnachtsbier bejahen die Anwesenden die Gemeinschaft, in der die Verweigerung des Zutrinkens als Verstoss gegen die geltenden Regeln geahndet wird und wo der Ausschluss aus der Tischgemeinschaft Ehrverletzung bedeutet.⁵³ In dieser Situation ist es nur schwer vorstellbar, dass eine Aufforderung, an der Revolte teilzunehmen, wie es in Volkenroda geschieht, zurückgewiesen werden kann. Während der

⁴⁸ Mario Possa, Die Reformation im Wallis bis zum Tode Bischof Johann Jordans 1565 (BWG, Bd. 9), Brig 1940, S. 55f.

⁴⁹ Zit. in: Liebenau, Hochverrathsprozess, S. 136.

⁵⁰ Zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 116.

⁵¹ Zit. in: Ebd., S. 117.

⁵² Zit. in: Ebd., S. 116.

⁵³ Erler, Speisegemeinschaft, Sp. 1749f.

Fastnachtszeit spielen sich auch ausgelassene Szenen ab, wie die Angriffe auf den Abt von Volkenroda illustrieren; weitere Belege, dass während dieses Festes eine besondere Narrenfreiheit ausgenutzt wird, sind nicht gefunden worden.

Der Vergleich der Funktionen von Kirchweih und Fastnacht während der Revolte zeigt Ähnlichkeiten auf. Beide Anlässe dienen der Stiftung von Gemeinschaft und sie stellen die Ausgangspunkte für militante Vorhaben dar; das Beispiel des Saubannerzuges illustriert diesen Sachverhalt,⁵⁴ aber auch die bewaffneten Aufzüge an den Kirchweihen belegen diese Funktion. Wie die Kirchweihen haben die Fastnachtsfeste auch eine militärische Funktion. Die gegenseitigen Fastnachtsbesuche, die mit der Bewaffnung abgestattet werden, dienen im Rahmen der Eidgenossenschaft dem Wettkampf und der Musterung.⁵⁵ Dass während des Fastnachtsfestes selbst Bewaffnung und militärische Elemente eine Rolle spielen, zeigt die Schilderung von Andres Ryff, der beschreibt, wie 1597 die drei städtischen Zünfte gemäss einem alten Brauch „bewöhrt mit iren Fenlinen in der Stat“ herumziehen. Eine andere Quelle berichtet 1598 von diesem Zug „mit Fahne und Spiel“ und bezeichnet diese Umzüge als „Kriegsspiele“⁵⁶, als militärische Übungen.

Diese mit Maskenparaden ausgestalteten Umzüge gehen auf die städtische Musterung und Heerschau zurück, während der die Bürgerschaft ihre Wehrbereitschaft demonstriert.⁵⁷

Kirchweih und Fastnacht stellen also eine Form von oft bewaffneten Gemeindeversammlungen dar und haben so auch eine politische Funktion, die als Ausgangspunkt für eine Erhebung genutzt werden kann.

So kann für den Zusammenhang zwischen Fastnacht und Revolte festgestellt werden, dass brauchtümliche Handlungen im oben beschriebenen Sinn während den politischen Auseinandersetzungen zur Anwendung kommen und entscheidende Elemente in der Formierung des Widerstandes darstellen.

⁵⁴ Weitere Belege für bewaffnete Zügen ausgehend vom Fastnachtstermin liefert Zehnder, *Volkskundliches*, S. 313f.

⁵⁵ Walter Schaufelberger, *Der Wettkampf in der Alten Eidgenossenschaft. Zur Kulturgeschichte des Sports vom 13. bis ins 18. Jahrhundert*, Bern 1972, S. 20ff.

⁵⁶ Zit. in: Zehnder, *Volkskundliches*, S. 307, Anm. 7.

⁵⁷ Ebd.

7. VISUALISIERUNG DER NEUEN MACHT- VERHÄLTNISSE: SYMBOLE DER BÄUERLICHEN ORDNUNG

7.1 Wappen und Abzeichen

Nach der Entfernung der bischöflichen Wappen in Erfurt werden die Sinnbilder der neuen Machtverhältnisse an den ehemals mainzischen Gebäuden angebracht: „Item dieselben haben ein wapen an das neu steinen haus im hoffe, nemlich im schilde ein pflugschar, ein sech [Eisen vor der Pflugschar¹] und einen karst und uf dem helme ein huffeisen mit kreiden und kolen und mholen lassen und gebotten, den ertzbischofflichen hoff hinfuro nit anderst dan den landhoff zu heißen.“² Obwohl der Rat von Erfurt einen lutherischen Prediger zu den Bauern und Bürgern schickt, um ihnen in der Predigt darzulegen, dass sie nun zwar die gemäss dem Evangelium unrechtmässige weltliche Herrschaft des Bischofs aufgehoben hätten, dass „aber euch dieselb freiheit nicht verfure, muß ir ein oberkeit haben. Drumb [solt BH] ire einen erbarn rat zu Erffurt hinfuro vor euer oberkeit erkennen und halten (...)“. Dass sie diese neue Konstellation nicht akzeptieren wollen, zeigen die Bauern anhand des Siegels der Stadt, das sie in ihrem Sinn ändern, „den Martinum nit daran haben wollen, auch kein oberkeit m. g. h. in Erffurt leiden un das jungst gericht zu einem sigil haben wollen; ist auch gegraben und uf die missiven des rats, die sie m. g. h. dem stathalter zugeschickt, gedruckt worden.“³ Mit der Darstellung von Christus als Weltenrichter auf dem Regenbogen wird das Thema „Jüngstes Gericht“ umgesetzt.⁴ Die Entfernung des Heiligen Martin ist als reformatorische Absage an den Heiligenkult zu werten, sie bedeutet aber auch die Ablehnung der bischöflichen Herrschaft, da dieser Heilige der Schutzheilige des Erzstiftes Mainz ist.

Andere Gruppen tragen Abbildungen von Flegeln und Rechen, bäuerlichen Arbeitsgeräten, als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zu der Bauernbewegung auf ihren Ärmeln,⁵ in Mühlhausen zeichnet ein Unbekannter eine Egge an das Tor.⁶

Die Würzburger Bauern führen ein eigenes Siegel, auf dem gemäss dem Chronisten eine Pflugschar und zwei Heugabeln abgebildet sind.⁷ Auf dem noch vorhandenen, als Würzburger Bauernsiegel bezeichneten Siegel sind eine Heugabel, Hacken und ein Dreschflegel zu erkennen (Abb. 2). Der Hauptmann der Sundgauer Bauern, Heinrich Wetzels, führt ein Siegel, in dem eine Pflugschar abgebildet ist (Abb. 3). Das Siegel der Hegauer und Schwarzwälder Bauern weist einen Dreschflegel und eine Harke auf (Abb. 4).

¹ DWB IX (1899), Sp. 2772.

² AKTEN, Nr. 1639, S. 446.

³ Ebd., S. 447.

⁴ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 406.

⁵ AKTEN, Nr. 1766, S. 579.

⁶ Ebd., Nr. 2084, S. 879.

⁷ M. Eisenhart, Rothenburg, in: Baumann (Hg.), Rothenburg, S. 617.



Abb. 2, 3 und 4: Bauernsiegel

Abbildungen in: Adolf Laube u. a., *Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution*, Berlin 1974, S. 256 (Abb. 2); Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt 1977¹¹, *Abbildungsteil*, Abb. 18a und 18b (Abb. 3 und 4).

Auch aus dem österreichischen Raum sind Bauernsiegel überliefert; aus der Zeit um 1597 beschreibt Czerny Gewaltsbriefe von 38 Pfarren, auf denen zwischen den Anfangsbuchstaben der betreffenden Personen bäuerliche Geräte (Sichel, Sensen, Pflugscharen, Hacken, Hufeisen) zu erkennen sind.⁸ In gleicher Weise sind die Aktenstücke zum Bauernkrieg von 1626 gestaltet; das Original eines Briefes, das mit dem Namen „Wolff Wuermb, Hauptmann“ unterzeichnet ist, ist mit einem Siegel versehen, das eine Sense zwischen zwei Sternen mit den Buchstaben G. K. aufweist.⁹ Ein Adliger, H. K. von Märk, der von den oberösterreichischen Bauern in einem Dokument, das mit sechs Siegeln, auf denen gewaltige Ochsenköpfe zu erkennen sind, aufgefordert wird, sich ihrer Bewegung anzuschliessen, rechtfertigt sein Nichterscheinen mit seinem dem Kaiser geleisteten Eid und mit der Begründung, dass dies schliesslich ein Bauern- und kein Edelmanskrieg sei.¹⁰

Dass bäuerliche Geräte als Wappenelemente anzutreffen sind, ist gemäss den Ausführungen der Heraldikforschung für die Frühe Neuzeit nichts Aussergewöhnliches. Schon seit dem vierzehnten Jahrhundert finden sich Wappen, die Arbeitsgeräte darstellen. Die sogenannten Bauernwappen werden als gesunkene Adelsbürgerwappen erklärt, das heisst, dass wappenfähige Personen und Familien auch nach einem über Generationen erfolgenden sozialen Abstieg in den Bauernstand das Recht ein Wappen zu führen, behalten.¹¹ Es finden sich aber seit dem Spätmittelalter auch Wappen mit Haus-, Handwerks- und Gebrauchsgegenständen, mit denen sich bürgerliche und bäuerliche Kreise versehen.¹² Seit

⁸ Czerny, *Bilder*, S. 30.

⁹ Ebd., *Quellenanhang*, S. 65.

¹⁰ Stieve, *Bauernaufstand*, S. 192, Anm. 3.

¹¹ Erich Gritzner, *Heraldik (Grundriss der Geschichtswissenschaft, Bd.1, Abt. 3. Hrsg. von A. Meister)*, Leipzig 1906, S. 375. Über die Ämterwürde, etwa die Ratsfähigkeit, die das Recht ein Wappen zu tragen mit sich bringt, erfolgt eine generelle Ausbreitung des Wappenwesens auch auf nichtadelige Gruppen. Ebd., S. 378f.

¹² Peter F. Kopp, Artikel Wappen, in: HLS, zur Zeit: <www.hls.ch> (18.10.2002).

dem zwölften Jahrhundert sind diese ursprünglich dem Adel vorbehaltenen Repräsentationszeichen Ausdruck von Autonomiebestrebungen seitens kirchlicher Institutionen und weltlicher Körperschaften.¹³ Mit der Wahl dieser Motive wird eine Selbständigkeit ausgedrückt, die sich von der adeligen heraldischen Bildtradition distanziert. Im Zusammenhang mit der Erhebung werden die Wahrzeichen bäuerlicher Arbeit zu politischen Symbolen und radikalen Sinnbildern des Widerstandes. Indem die Bauern Eggen und Mistgabeln als eigene Zeichen verwenden und die herrschaftlichen Abzeichen damit verdrängen, verweisen sie auf den ständischen Bezugsrahmen des konkreten Konfliktes. Sie zeigen damit, dass dies, wie der österreichische Adelige von Märk sagt, ein Bauernkrieg, also eine grundsätzliche soziale Auseinandersetzung zwischen dem Bauernstand und dem Herrenstand sei. Die Symbolik dieser Motive greift über die Realpolitik hinaus; sie ist ein Beleg dafür, dass die Aufständischen auf der sinnbildlichen Ebene das bestehende soziale Gefüge thematisieren, indem sie sich grundsätzlich als Angehörige des Bauernstandes definieren. Eines der zentralen Symbole ist hier der Pflug, der in der Darstellung der dreiteiligen Ständeordnung als das wichtigste Sinnbild des Nährstandes anzusehen ist.¹⁴ Der Pflug verkörpert dieses Ideal der Rolle des Bauernstandes in der Gesellschaft und er ist so auch Inbegriff der Rechtmässigkeit der Bauernbewegung. In diesem Sinn erscheint er auf dem Titelblatt der Memminger Bundesordnung als heraldisches Zeichen und ist dort ein „symbol of the just intention of the rising and of its defensive nature.“¹⁵

Die Darstellung der beiden Geräte Dreschflegel und Karst, der Hacke mit zwei Zähnen, verweist auf dieser sinnbildlichen Ebene auf den offensiven Charakter der Bewegung. Karst und Dreschflegel stellen ursprünglich neutrale Attribute des Bauern dar, die im Laufe der publizistischen Auseinandersetzungen um die Reformation zu Sinnbildern der Gewaltbereitschaft der Bauern werden.

Dort, wo die herrschaftlichen Attribute und Abzeichen entfernt und durch bäuerliche Zeichen ersetzt werden, verwirklichen die Bauern auf der symbolischen Ebene die Umkehrung der Ständeordnung, was einem revolutionären Akt gleichkommt.

Neben den Bauernwappen und -siegeln benutzen die Aufständischen auch private Siegel der Hauptleute um die Dokumente zu beglaubigen. Das Siegel von Hans Müller von Bulgenbach, der als oberster Feldhauptmannes dem Schwarzwälder, Breisgauer und Badener Haufe vorsteht, ist fester Bestandteil der bäuerlichen Kanzleien.¹⁶ So verwendet die Bauernschaft vor Meinigen das Siegel des Hauptmannes Hans Schippel und diejenigen der

¹³ Ebd.

¹⁴ Herwig Ebner, Der Bauer in der mittelalterlichen Historiographie, in: Bäuerliche Sachkultur des Spätmittelalters. Internationaler Kongress Krems an der Donau 21. bis 24. September 1982. Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs Nr. 7, Wien 1984, S. 93–123, hier: S. 110.

¹⁵ Robert W. Scribner, Images of the Peasants 1514-1525, in: J. Bak (Hg.), The German Peasant War of 1525 (Library of Peasant Studies, Bd. 3), London 1976, S. 29–48, hier: S. 40.

¹⁶ Zu Hans Müller von Bulgenbach: Franz, Bauernkrieg (1977¹¹), S. 165. Abbildung des Siegels ebd., Abb. 18d. Hier auch das Siegel des Staufener Stadtschreibers Gregorius Müller, der den Breisgauer Haufen anführt. Ebd., Abb. 18c.

Bauern-Abgeordneten „aus geheisse auch mit willen, wissen und bevelhel der ganzen versammelunge“.¹⁷ Die „christliche brüderliche Versammlung der Landschaft in Buchen“ benutzt das Siegel der verbündeten Stadt Fulda für ihre Antwortschreiben an den Koadjutor von Fulda.¹⁸ Der Brief der Bildhäuser an Georg von Bibra wird „Geben unter meinem Hansen Schnabels haubtmans aufgedruckten daumensecretts.“¹⁹ Diese Massnahmen sind auch als erste Behelfsmassnahmen zu interpretieren, so benutzt der Bauernhaufe von Carlstadt zunächst das Siegel von Kissingen, da viele Leute aus diesem Ort dabei sind, später lässt man ein Siegel für diesen Haufen herstellen.²⁰ Am Schreiben des Würzburger Haufens, das Adelige zum Beitritt in den Bund auffordert, wird das Siegel des Bauernhaufens und dasjenige der Stadt Würzburg angebracht.²¹ Die Stadt erscheint so als eigenständige Körperschaft, die gleichzeitig Teil des Bauernbundes ist. Die Verwendung beider Siegel dient der Bekräftigung der Aufforderung.

Die Siegel sind so Zeichen der verbindlichen Willenserklärungen der bäuerlichen Einungen, die als autonome Körperschaften auftreten. Bezeichnenderweise müssen nach der Beendigung des Aufbruchs im Berner Oberland 1528 alle beteiligten Gemeinden und Talschaften, insbesondere die Hasler ihre Banner und Siegel zusammen mit ihren Rechtsdokumenten im Ring vor die Füsse der Obrigkeitsvertreter legen, niederknien und sich als meineidige, treulose Leute bekennen.²² Die Oberländer legen so sinnbildlich mit dem Banner und den Siegeln die Zeichen ihrer Autonomie ab und unterwerfen sich der bernischen Obrigkeit.

Die Bildmotive und Wappen auf den Stempeln versinnbildlichen das Selbstverständnis und die Legitimierung der Bauernbewegungen; so verweisen sie auf die aktuelle politische Auseinandersetzung mit den geistlichen und weltlichen Herrschaftsträgern und illustrieren, dass diesen politischen Kontrahenten herrschaftliche Befugnisse streitig gemacht oder abgesprochen werden. Eine solche Haltung drückt auch das formal improvisierte Vorgehen der Aufständischen 1525 gegenüber den Klöstern Heggbach und Gutenzell aus. Sie schlagen ein rotes Kreuz an die Tore der Klöster und erläutern dazu, dieser „schild“ zeige an, dass sie jetzt die Schirmherren der geistlichen Gemeinschaften seien.²³ Andererseits

¹⁷ Ebd., Nr. 639, S. 443.

¹⁸ Ebd., Nr. 237, S. 182. „des zu bekantnus ubergeben wir von uns dies revers unter gemainer stat Fulda ingesigel umb unser bit willen versigelt, des wir uns obgnante hauptman, (...) und gemaine ausschöß zusamt ganzer versamlung hiermit geprauchten.“ Alle Städte oder Adlige, die sich den Bauereinungen anschliessen, verwenden ihre eigenen Siegel für die entsprechenden Dokumente. Bsp. Stadt Hünfeld, Nr. 238, Hersfeld, Nr. 293, verschiedene Adelige, Nr. 350, das Kloster der Marienknechte und andere Klöster, Nr. 213 und Ebd., Anm. 1.

¹⁹ AKTEN, Nr. 120, S. 86, ebenso Nr. 223, S. 170 hier nur die Formulierung „ufgetruckten secrete“, ebenso im Brief an die Stadt Schweinfurt, Nr.376, S.287. Die Verwendung dieses Siegels an der Zusicherung von freiem Geleit für Bürger der Stadt wird noch näher präzisiert: „Des zu festem und stetem glauben hab ich Hans Schnabel, hauptman, mein insigel zu ende diser schrift getruckt, des ich Hans Scharr, auch hauptman, und wir der verordent rathe genanter versamlung itzo mitgebrauchen.“

²⁰ Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 453.

²¹ Ebd., S. 295. Ebenso wird die Aufforderung, an der Schweinfurter Versammlung teilzunehmen, mit dem städtischen Siegel versehen. Ebd., S. 301.

²² Die Chronik des Bernhard Wyss. Hrsg. von Georg Finsler (Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte, Bd. 1) Basel 1901, S. 100.

²³ Heggbacher Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 284.

drücken die Symbole und die symbolischen Handlungen auch die radikale Utopie der Umkehrung aus, die auf der Umwertung der ständischen Hierarchie beruht.

7.2 Fahnen

Die Begriffe „Banner“ und „Fahne“ unterscheiden ursprünglich seit römischer Zeit zwei Arten der Befestigung des Tuches, entweder an einer Querstange (Banner) oder unmittelbar an der Fahnenstange. Bereits im Mittelalter werden die beiden Begriffe synonym verwendet, so dass aufgrund der Wortwahl die Form nicht eindeutig definiert werden kann.²⁴

Die Fahne stellt primär ein Herrschaftszeichen dar. Die Königsfahne des Mittelalters ist, vergleichbar etwa mit der Krone, Stellvertreterin des Königs; die Ehre des Königs kann durch die Entehrung der Fahne verletzt werden und das Banner zeigt an, wie weit die königliche Macht reicht. Sie ist das Hoheitszeichen, das dem König vorangetragen wird; im Feldlager signalisiert die Fahne den Ort der Gerichtshandlung.²⁵ Entsprechend beinhalten Banner in späterer Zeit diese hoheitliche Funktion. Im vierzehnten Jahrhundert illustrieren drei städtische Revolten, wie die Banner Herrschaft legitimieren.²⁶ Während der sogenannten Augsburger Zunftrevolution von 1368 erscheint die bewaffnete Gemeinde vor dem Rat und führt dabei 24 Banner mit, zur Darstellung ihrer Unabhängigkeit vom Rat und des von ihm gegebenen Stadtrechtes. Diese Geste veranlasst den Rat, sofort die Macht an die Zünfte zu übergeben, indem das Stadtbuch, die städtischen Privilegien, das Siegel und die Schlüssel zu den Stadttoren ausgehändigt werden. In gleicher Weise übernimmt 1365 in Bremen eine Oppositionsgruppe gegen den Rat und die Kaufmannschaft die Macht, indem sie eigenmächtig die Stadtfahne auf dem bezeichnenderweise „bannerenlop“ genannten Protestzug durch die Stadt mit sich führt und unter diesem Zeichen sich legitimiert sieht, Ratsmitglieder zu bestrafen. Während den Unruhen in Lübeck 1408 bis 1416 muss der Rat den Gemeindevertretern vier Banner übergeben, die die von der aufrührerischen Gemeinde definierten Viertel versinnbildlichen. Mit diesen Zeichen geht auch die Gewalt in der Stadt auf die Gemeinde über, der alte Rat verliert seine Funktion und die Ratsmitglieder müssen die Stadt verlassen.

Die Fahne als Heereszeichen hat gemäss den Ausführungen der älteren Heraldikforschung die taktische Funktion, die Mannschaft um ein sichtbares Signal zu sammeln, und sie symbolisiert so die Zusammengehörigkeit dieser Mannschaft. Sie wird auch als heiliges Zeichen verstanden, das die Einheit gewährleistet und den Mut der Kämpfenden erhöht, die sich zum Schutz dieses Heiligtums sammeln.²⁷ Diese symbolische Bedeutung gründet in dem vorsymbolischen Verständnis der Fahne als „dingbeseelt“; der Gegenstand an sich verbürgt den Sieg.²⁸ In der Geschichte der Fahnen ergibt sich seit dem zehnten Jahrhundert

²⁴ Wilfried Ehbrecht, Artikel Banner, in: LexMA I, München u.a. 1980, Sp. 1419.

²⁵ Schramm, Herrschaftszeichen, Bd. 2, S. 653.

²⁶ Wilfried Ehbrecht, Artikel Aufruhr, in: LexMA I, München u.a. 1980, Sp. 1206–1207.

²⁷ Gritzner, Heraldik, S. 369.

²⁸ Adalbert Erler, Artikel Fahne, in: HRG I, Berlin 1971, Sp. 1037–1038, hier: Sp. 1037.

ein „Austausch zwischen dem weltlichen und dem kirchlichen Fahnenwesen“.²⁹ Dies zeigt sich darin, dass weltliche Fahnen wie Kirchenfahnen gestaltet sind, dass also beispielsweise die Evangelisten oder Christus auf dem Tuch abgebildet sind. Vergleichbar damit sind auch die Belege, die zeigen, dass das Kreuz Christi und eine Fahne gleichzeitig und nebeneinander als Heereszeichen dienen können.³⁰

Wie ein solches Banner im vierzehnten Jahrhundert ausgesehen haben kann, illustrieren im Raum der schweizerischen Eidgenossenschaft beispielsweise Darstellungen der Schwyzer Fahne. Die Kreuzigungsszene kann die ganze Fläche des Tuches einnehmen oder in einem kleinen Eckquartier abgebildet sein.³¹

Da die schriftlichen Quellen in den meisten Fällen keine Hinweise auf die konkrete graphische Gestaltung der Banner geben, lässt sich das Erscheinungsbild der Fahnen während der Unruhen und der Bauernkriege nur vermuten. Die hier beschriebenen Fahnen der Erhebungen vermitteln Hinweise auf das Selbstverständnis und die Ziele der Bauern, wie sie für die jeweilige Revolte gültig sind. Wie das Beispiel der Bundschuhfahnen zeigt, werden sie für die Erhebung hergestellt und sind so unmittelbar ein Sinnbild für diese spezifischen Ereignisse.

Die folgende Zusammenstellung soll nach Motiven geordnet die heraldischen Elemente, die während den Unruhen verwendet werden, aufzeigen.

Der Vergleich der Bildelemente macht deutlich, dass in vielen Fällen christliche Motive verwendet werden, dass also auch im Rahmen der Revolte religiöse Sinnbilder in der Gestaltung der Banner eine wichtige Rolle spielen.

1431 stellen Bauern in einem Dorf ausserhalb von Worms ein Banner mit dem Gekreuzigten auf und „forderten jedermann auf, ihrer Gesellschaft beizutreten.“³² Sie geben so das Signal zur Erhebung gegen die Stadt Worms, einem Aufstand, in dem sich die Angehörigen verschiedenster Herrschaften erstmals überregional zu einer Einung zusammenfinden. Im Rahmen des deutschen Bauernkrieges finden sich einige Fahnen, die christliche Motive aufweisen, die hier auch aufgrund spezifischer Bild- und Textelemente als Zeichen der reformatorischen Ausrichtung und Gesinnung zu deuten sind. Als die Bauern Bamberg einnehmen, tragen sie eine Fahne mit sich, auf der ein „mergebild unsern schopfer am arm.“³³ abgebildet ist. Diese als „Erbarmenbilder“ bekannten Darstellungen zeigen den leidenden Christus. Die Sundgauer Bauern führen eine Fahne mit sich, auf der in goldenen Buchstaben die Worte „Jesus Christus“ zu lesen sind, in Strassburg werden zwei weisse Fähnchen mit den Buchstaben NDMIE (*Nomen domini manet in eternum*) mitgeführt, der Ebersheimmünsterer Haufe hat eine Fahne mit den Buchstaben VDMIE (*Verbum domini*

²⁹ Schramm, Herrschaftszeichen, Bd. 2, S. 646.

³⁰ Ebd., S. 665f. u. 646. Zeichen dieses Austausches ist auf kirchlicher Seite, dass ab dem zehnten Jahrhundert Fahnen in Prozessionen mitgeführt und im Kirchendienst Verwendung finden, das heisst, dass Fahnen nicht mehr nur als Attribute des weltlichen Herrschers oder als Abzeichen im Kampf betrachtet werden. Ebd.

³¹ Zur Diskussion um das Erscheinungsbild der Schwyzer Fahne siehe Louis Mühlemann, Wappen und Fahnen der Schweiz, Lengnau 1991, S. 54ff.

³² Franz, Bauernkrieg (1933), S. 75.

³³ AKTEN, Nr. 62, S. 40.

manet in eternum)³⁴ Auch die weisse Fahne, die Thomas Müntzer machen lässt, weist diese Abkürzung auf, über die sich ein Regenbogen spannt, das Zeichen des ewigen Bundes mit Gott. Müntzer stellt diese Fahne neben seinem Predigtstuhl in der Kirche auf und fordert alle auf, „die bey dem bunde stehen wollen, sollen daruntertreten,“³⁵ In der Grafschaft Henneberg planen die Bauern die Fahne als Ausdruck ihres Programmes: „Wan wir allein konden solchs recht geschaffen fur- und angeben, wir wollten ein fetzen machen lassen, daran ein cruzifix und geschriben sten sollt: wer es mit dem wort gots halten wolt, der solt zu diesem vendlein treten, und daneben visch, vogel und holz auch gemalet sein; und solt das crucifix bedeuten das ewangelium und handhabung des worts gots; und bei den vogeln, vischen und welden solt dardurch zu versten sein, daß solchs alles frei sein sollt.“³⁶ Die Formulierung „solt dardurch zu versten sein“ zeigt unmissverständlich, wie die Fahnen als Veranschaulichung der ideellen Legitimierung und der politischen Ziele aufgefasst werden. Die Zwölf Artikel der oberschwäbischen Bauern werden hier zu bildlich erfassbaren Symbolen der reformierten Gesinnung und der zu erkämpfenden Freiheit. Gleichzeitig ist die Fahne, die ein Bestandteil militärischer Organisation ist, Ausdruck des bewaffneten Kampfes und daher ein Symbol der Wehrhaftigkeit. So kann auch die Geste Müntzers in der Kirche verstanden werden, der durch die Verwendung einer Fahne, eines Heereszeichens, signalisiert, dass der Bund mit Gott ein „Kampfbund“³⁷ sei, der für die Sache der Religion streitet. Sein Aufruf, unter die Fahne zu treten, ist vergleichbar mit dem militärischen Ritual, das die Einheiten unter der Fahne vereinigt und vereidigt. Indem er die Fahne neben dem Predigtstuhl aufstellt, wird die Grenze zwischen Kirchenfahne und Heeresfahne verwischt und die Militanz der Bewegung versinnbildlicht.

Der Autor der Metzger Chronik erwähnt im Zusammenhang mit dem Ausbruch des Bauernkrieges im Elsass eine Fahne, die ein Kruzifix und bäuerliche Geräte aufweise.³⁸

Zwei weitere Bauernkriegsfahnen zeigen einfache Kruzifixe, eine in Schwäbisch Hall³⁹ und eine aus Schmalkalden.⁴⁰ Während der letzten Bauernerhebung im Bauernkrieg, dem Salzburger Aufstand vom April 1526, tragen die Bauern dem Heer ein Kruzifix voraus.⁴¹

Auch während des Armen Konrads weist eine Fahne, die der Kirchberger aus dem Amt Böblingen, ein religiöses Motiv auf; ein Bauer kniet vor einem Kruzifix, über ihm ist die Inschrift „der arm Conrad“ zu lesen.⁴² Dieses Fahnenmotiv – ohne die Inschrift –

³⁴ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 235.

³⁵ Zit in: Günther Vogler, Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Volk. Der deutsche Bauernkrieg 1525, Berlin 1983, S. 145.

³⁶ AKTEN, Nr. 1007, S. 628.

³⁷ Vogler, Gewalt, S. 57.

³⁸ „...et eslevaient une baniere en hault en laquelle estoit en peinture la remembrance du crucefix, avec plusieurs aultres enseignes de leur mestier.“ Zit. in: Ebd., S. 274.

³⁹ Steinmann, Bundschuhfahnen, S. 275.

⁴⁰ Akten 1.1, S. 268.

⁴¹ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 284, Anm. 2.

⁴² Heyd, Ulrich, S. 326f. In diesem Zusammenhang mutet der Vorschlag von Dr. Gasslin etwas skurril an, denn er hat gemäss Verhöraussagen „in seinem Hus mit ainer Kryd uff den tisch gemalet ain Seckel [Geldbeutel BH] mit langen riemen sagend das werde der Fannen werd yner da gelts gnug haben.“ zit. in: Schmauder, Württemberg, S. 99. Möglicherweise ist diese Aussage als ironische Spielerei zu verstehen, da Gaisslin den Armen Konrad rhetorisch, aber auch durch aktive Teilnahme ernsthaft unterstützt.

entspricht demjenigen, das zur Bundschuhverschwörung von 1513 in den Chroniken überliefert ist.⁴³ Im oberösterreichischen Bauernkrieg von 1626 wird auf den Fahnen das Ziel der Bewegung und die Bitte um Gottes Beistand formuliert: „Vom Bayrischen Joch und Tyrannei / vnd seiner grossen Schinderey / mach vnns o lieber Herr Gott frey /.“⁴⁴ Die zwei weiteren bekannten Fahnen sind ebenfalls mit Text versehen: „Weilss gilt die Seel und auch das guet, so gilts auch unsser leib und bluets, Gott geb unss einen Höltenmueth“ und „Es muess also sein“ lauten die Fahneninschriften.⁴⁵

Das augenfällige Merkmal dieser Fahnen ist, dass sie keine Bannerwappen aufweisen, also nicht eine einzelne Person bezeichnen oder den Farben eines Landesherrn entsprechen und so Auskunft geben würden über die Zugehörigkeit zu einer Herrschaft. Die religiösen Motive veranschaulichen, dass die Bauern ihre Bewegungen losgelöst von diesem Kriterium mit dem wichtigsten legitimierenden Gedanken der Zeit begründen. Auch in Revolten, die im Unterschied zum Bauernkrieg keine religiösen Anliegen in den Beschwerden auführen, erscheinen die christlichen Motive. Die Beispiele zeigen zudem, dass nicht nur in den programmatisch radikalen Bundschuhverschwörungen christliches Gedankengut, beispielsweise das Kruzifix, auf Fahnen erscheint, dass also unabhängig von allfälliger „göttlichrechtlicher Zielsetzung“ solche Motive verwendet werden.

Das Beispiel aus Salzburg von 1526 ist ein Beleg dafür, dass auf das seit dem Mittelalter praktizierte Ritual, ein blosses Kruzifix als Heereszeichen mitzuführen, zurückgegriffen wird. Die Fahnen zeigen, dass die Bauern ihr Anliegen als christliches Vorgehen verstehen, dass sie ihre Forderungen als gerecht beurteilen und der Widerstand so legitim ist. Eine vergleichbare Haltung steht hinter den Losungsworten, mit denen sich die Aufständischen erkennen und verständigen; die Parolen von 1525 zeigen, dass christliche Grundsätze die verbindenden Elemente darstellen: In Ludwigstadt lautet die Losung „unser hergotes leiden sei unser frid“⁴⁶ Das Erkennungszeichen in Torgau heisst „Christus“⁴⁷, in Mühlhausen „das wort gots“ und „Jhesus Christus, Marien soen“.⁴⁸

Im deutschen Bauernkrieg ist des Weiteren das Andreaskreuz ein verbreitetes Fahnenmotiv. Ein wichtiges Dokument stellt dazu die Landesordnung der oberschwäbischen Bauern dar, denn hier wird festgelegt, dass die „Venlin sollen sein rot und wiss, und die Zaichen oder Crutz sollen och rot und wiss in Endriscruz wiss ufgenet sein.“⁴⁹ Diese etwas verwirliche Zuordnung der Farben von Hintergrund und Motiv, dem Andreaskreuz, wird durch den Bericht des Pfarrers Johann Herolt aus Schwäbisch-Hall dahingehend präzisiert, dass die Bauern weisse Kreuze „fur ir Zeichen, Creiden und Lösung“ tragen, die „Bundischen“

⁴³ Zu den Fahnen im Zusammenhang mit dem Bundschuh siehe unten, Kap. 13.2.2.2.

⁴⁴ Zit. in: Eichmeyer, Reformation, S. 60f.

⁴⁵ Zit. in: Georg Grüll, Bauer, Herr und Landesfürst. Sozialrevolutionäre Bestrebungen der oberösterreichischen Bauern von 1650-1848, Graz 1963, S. 7.

⁴⁶ AKTEN, Nr. 938, S. 584.

⁴⁷ Ebd., Nr. 1249, S. 156.

⁴⁸ Ebd., Nr. 2081, S. 873, Nr. 2083, S. 877. Auch die Parolen der Bundschuhverschwörungen verweisen auf das christliche Selbstverständnis und die entsprechende Legitimierung.

⁴⁹ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 199.

dagegen rote Kreuze tragen.⁵⁰ Von dem Herbitzheimer Haufen im Saarland ist überliefert, dass die Bauern acht weisse Fähnlein mit dem roten Andreaskreuz mitführen.⁵¹

Die rote Fahne mit dem weissen Kreuz erinnert an das deutsche Kaiserbanner mit durchgehendem weissem Kreuz; als Haupttheerfahne des Kaisers wird eine solche Fahne erstmals 1298 mitgeführt.⁵² Seit Heinrich VI. ist das weisse Kreuz in rotem Feld als kaiserliche Kreuzfahne üblich, wobei auch andere Dynastien und Herrscher dieses Fahnenmotiv übernehmen.⁵³ Das Andreaskreuz ist ein Diagonalkreuz, das Wahrzeichen des heiligen Andreas, des Schutzpatrons des burgundischen Herrscherhauses. Dieses ursprünglich dynastische Abzeichen wird wegen der ehelichen Verbindung Maximilians I. mit Maria von Burgund in die kaiserlichen Feldzeichen übernommen.⁵⁴

Die oberschwäbische Landesordnung verweist also mit diesen heraldischen Zeichen auf die Zeichen des Reiches. Allerdings fehlt als Symbol des Reiches der Reichsadler,⁵⁵ der im deutschen Bauernkrieg für die Bannersymbolik keine entscheidende Rolle spielt. Im Elsässer Raum etwa weist im Widerspruch zu einzelnen Berichten über die Ziele der Elsässer Bauern nur eine von zwanzig genannten Fahnen den Reichsadler auf.⁵⁶ Die schriftlichen Quellen erwähnen in zwei Berichten aus dieser Region, dass die Bauern keinen Herrn ausser dem Kaiser anerkennen wollten.⁵⁷

So muss die Heraldik der oberschwäbischen Bauern differenziert interpretiert werden. Die Farbgebung und das Andreaskreuz verweisen grundsätzlich auf das Reich und bedeuten so den überregionalen, herrschaftsübergreifenden Zusammenschluss. Der Reichsadler erscheint nur dort als Symbol, wo die bäuerlichen Forderungen als Streben nach Reichsunmittelbarkeit übersetzt werden können. Obwohl der Adler in der Heraldik der kaiserlichen Zeichen mit den anderen Elementen kombiniert wird, gilt er allein als Zeichen der Reichsunmittelbarkeit und wird entsprechend von den Bauern in ihren „offiziellen“ Fahnen nicht verwendet.

⁵⁰ Ebd., S. 417. Lorenz Fries begründet in seiner Chronik, dass der Pfalzgraf Ludwig für seine Leute rote Kreuze als Unterscheidungsmerkmal gewählt habe. Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 284. Ebenso M. Eisenhart, Rotenburg, in: Baumann (Hg.), Rothenburg, S. 612f.

⁵¹ Steinmann, Bundschuhfahnen, S. 273, Anm. 110.

⁵² Die ursprünglich bildlose rote Fahne des Kaisers wird mit dem Kreuz als Zeichen eines Kreuzegelübdes ausgestattet. Hans Horstmann, Vor- und Frühgeschichte des europäischen Flaggenwesens, Bremen 1971, S. 65.

⁵³ Schramm, Herrschaftszeichen, Bd. 3, S. 789. Schramm erwähnt Malta, Savoyen, Dänemark, den Papst und die schweizerische Eidgenossenschaft.

⁵⁴ Mühlemann, Wappen und Fahnen, S. 15, Anm. 8.

⁵⁵ Im zwölften Jahrhundert, der Zeit, in der sich das Wappenwesen ausbildet, macht Heinrich VI. den Adler zu seinem Zeichen und dieses Sinnbild gehört gemäss dem Vorbild Heinrichs VI. fortan zum reichskaiserlichen Wappen. Schramm, Herrschaftszeichen, Bd. 3, S. 897f.

⁵⁶ Buszello, Politische Bewegung, S. 74.

⁵⁷ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 237. Die Fahne zeige auf der einen Seite Maria und Johannes zu Füssen des Kruzifixes, auf der Rückseite den Reichsadler. In der Metzger Chronik des Philipp de Vigneulle wird im Zusammenhang mit dem Bauernkrieg eine solche Fahne erwähnt, die aber neben dem Reichsadler den Bundschuh aufweist. Die beschriebene Fahne gleicht auffällig den Bundschuhfahnen, so dass es sich hier vermutlich um eine Einfügung des Chronisten handelt: „Ils portoient ung crucefix peinct en leur banniere, comme dit est, avec nostre Dame et saint Jehan, d'ung des costés; et de l'autre partie estoit l'aigle de l' Empire en peinture et dessoubz icelle en maniere d' une strichouse.“ Zit. in: Steinmann, Bundschuhfahnen, S. 275.

Zwei Fahnen illustrieren, dass die Aufständischen auch die Form der „Selbstporträts“ wählen, um darzustellen, wer sich am Aufstand beteiligt. Der Bauernhaufe im Ries (zwischen Donauwörth und Dinkelsbühl) führt eine Fahne mit, auf der ein Bauer und ein Landsknecht, die sich die Hand reichen, abgebildet sind.⁵⁸ Diese Darstellung drückt die starke Präsenz von Landsknechten und die entsprechende militärische Organisation des Haufens aus.

Abgesehen von den Kolbenbannern,⁵⁹ die von der Heraldik als Freifahnen bezeichnet werden, da sie nicht die Farben der Landesbanner aufweisen, werden während der Erhebungen auch andere Fahnen mitgeführt, die keine Ortsfahnen sind. So vermutet J. Häne, dass die Appenzeller, die während des Rorschacher Klostersturms ein grosses rotes Gesellenfähnlein anstelle des Appenzeller Landesbanners tragen, so unerkant bleiben wollen.⁶⁰ Es könnte sich bei diesem Fähnlein um ein Schützenfähnlein handeln. Der Schreiber des Truchsess von Waldburg berichtet über ein Winzerfähnlein, das 1525 von Bauern mitgeführt wird.⁶¹ Diese Fahnen könnten als eine Art Behelfsfahnen der Bauern bezeichnet werden, da sie ursprünglich den Zwecken jener Korporationen dienen und in der Gestaltung nicht explizit auf den Aufruhr Bezug nehmen. So kann auch ein Fähnlein mit dem Wappen der von Zimmern eingeordnet werden, das allerdings auf ausdrücklichen Wunsch des Fähnrichs, eines Angehörigen der Zimmerschen Herrschaft, so gestaltet sein soll.⁶² Diese Fahnen dienen vorab der militärischen Organisation, da sie keine legitimierenden sinnbildlichen Motive aufweisen.

Die Chroniken beschreiben in diesem Zusammenhang nur selten, ob und welche Motive die Bauernfahnen aufweisen, sie erwähnen aber, dass „Bauernfähnlein“ hergestellt oder aber nach der Niederlage abgegeben werden müssen.⁶³ Diese Fähnlein stellen Feldzeichen dar, die die militärisch organisierten Einheiten sammeln. Dem Aufrichten der Fahne kommt im Verlauf der Erhebung grosse Bedeutung zu; indem die Fahne aufgestellt und entrollt wird, wird das Zeichen zur Mobilisierung gegeben.⁶⁴ „Ein Fähnlein aufzuwerfen“ heisst, dass „der Anfang eines festeren Zusammenschlusses“⁶⁵ festgelegt und dass der bewaffnete Widerstand anvisiert wird. Ein Beispiel aus Thüringen von 1525 zeigt, dass die Fahne besondere Bedeutung beim Zusammenschluss zur bewaffneten Schwurgemeinschaft hat. Im hier beschriebenen Fall lassen die Aufständischen der Stadt Schmalkalden die Fahne in der Stadt machen, und erst als sie sich ausserhalb der Stadtmauern befinden, lassen sie die bis zu diesem Zeitpunkt verborgene Fahne fliegen und ziehen damit zu der

⁵⁸ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 345.

⁵⁹ Zu den Kolbenbannern siehe unten, Kap. 12.1.2.

⁶⁰ Häne, Klosterbruch, S. 32.

⁶¹ In: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 547.

⁶² Zimmersche Chronik, S. 525f.

⁶³ Beispielsweise zum deutschen Bauernkrieg: Zweifel, Rothenburg, S. 88, 234. Hier erwähnt Zweifel, dass „abenteuerliche Dinge“ auf dem Fähnlein stünden. Ambrosius Geyer, S. 730f, Hans Lutz S. 615, 624, Schreiber des Truchsess, S. 545, 563f., 565.

⁶⁴ Vogler, Gewalt, S. 96.

⁶⁵ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 165.

Bauernversammlung in Breitung, wo alle „dasselbig fenlin angenommen“. ⁶⁶ Diese Formulierung verweist darauf, dass die Bauern sich auf die Fahne verschwören. Die in diesem Bericht geschilderten Umstände der Fahnenherstellung zeigen, dass es für die Betroffenen ein grosses Risiko darstellt, eine Fahne malen zu lassen und zu erheben. ⁶⁷

L. Fries berichtet denn auch in seiner Chronik dass es im Bauernkrieg für die Aufständischen nicht einfach sei, eine Fahne herstellen zu lassen. ⁶⁸ Angesichts des obrigkeitlichen Verbots, Fahnen auf eigene Initiative und ohne Erlaubnis aufzurichten, ist dieser Schritt eine deutliche Form von Widersetzlichkeit. Dies gilt auch für die nichtoffiziellen Fahnen, deren Gebrauch in der Frühen Neuzeit zunehmend unterdrückt wird. ⁶⁹

Die Verwendung von offiziellen Bannern während des Bauernkrieges führt denn auch zu Konflikten, denn das Mitführen der entsprechenden Fahne versinnbildlicht, dass das ganze Gemeinwesen an der Revolte teilhat. So wird im Falle der Stadt Heilbronn nach der Beendigung der Erhebung zwischen der Gemeinde und der Obrigkeit ein heftiger Streit geführt, während welchem der Rat beanstandet, dass mit dem Stadtwappen die ganze Kommune als aufrührerisch gebrandmarkt sei. ⁷⁰

Eine besondere Bildsprache wenden die Böblinger während des Armen Konrads an, um den Kampf gegen den Landesherrn zu versinnbildlichen. Indem sie eine weisse Fahne mit zwei gekreuzten schwarzen Schwertern anfertigen, formulieren sie eine Kriegserklärung an das Haus Württemberg, da dieses Motiv indirekt auf die Fahne des Geschlechts Bezug nimmt: Das Württemberger Banner zeigt zwei gekreuzte Arme, die Hirschgeweihe halten. ⁷¹ Dieses mit keinen weiteren Beispielen vergleichbare Vorgehen illustriert erneut, wie die Fahnenmotive als aussagekräftige Sinnbilder die Ziele und das Selbstverständnis der Aufständischen verbildlichen, also im ursprünglichen Verständnis der Banner „redende Zeichen“ ⁷² sind.

⁶⁶ AKTEN, Nr. 1007, S. 627.

⁶⁷ Die Fahne wird nachts in aller Heimlichkeit gemalt und einer der Beteiligten rät angesichts des fertigen Produkts, es liegen zu lassen, „das wir nicht ein spiel anrichten, das wir alle umb die kopf kernen.“ Ebd.

⁶⁸ Fries, Ostfranken, Bd. 2, S. 69.

⁶⁹ Walter Schaufelberger, Spätmittelalter, in: HbSG I, Zürich 1980, S. 312–328, hier: S. 359f., Ders., Krieg und Kriegerum im eidgenössischen Spätmittelalter, in: 500 Jahre Stanser Verkommnis. Beiträge zu einem Zeitbild, Stans 1981, S. 37–58.

⁷⁰ Burgard, Tagebuch, S. 154, Anm. 24. Im Elsass wird im April 1525 von den Untertanen Niklaus Zieglers, der Stadt Oberehnheim, des Bischofs und der Stadt Strassburg eine grün-weiss-rote Fahne als Signal des Aufstandes erhoben. Franz, Bauernkrieg (1933), S. 231. Ob es sich hier um die Farben der beteiligten Herrschaften und Kommunen handelt, konnte nicht ausfindig gemacht werden.

⁷¹ Schmauder, Württemberg, S. 99.

⁷² Artikel Zeichen, HRG I, Berlin 1971, Sp.308ff.

8. KAMPF UM DIE DEFINITIONSMACHT: OBRIGKEITLICHE GEGENDARSTELLUNGEN

Die Gegenüberstellung von obrigkeitlichen Sinnbildern und der Symbolik der Aufständischen zeigt in vielen Bereichen Gemeinsamkeiten auf, und es erweist sich verschiedentlich, dass beide Konfliktparteien gleiche Rituale oder Sinnbilder verwenden, die der Legitimierung und öffentlichen Darstellung der eigenen Position und der eigenen Ziele dienen.

Der Vergleich macht deutlich, dass sich im Zusammenhang mit den Revolten eine eigentliche Auseinandersetzung um einige zentrale Sinnbilder abspielt, wobei es allerdings letztendlich der herrschaftlichen Seite nach der Beendigung der Widerstandsbewegung gelingt, die Rechtmässigkeit der im Rahmen der Revolte angewandten Ausdrucksformen der Aufständischen zu diffamieren, die Sinnbilder zu kriminalisieren und ihrerseits den Sieg anhand von Symbolen und Ritualen darzustellen. Die Tatsache, dass die Obrigkeiten dabei oft ausdrücklich auf die Sinnbilder der Aufständischen reagieren, sei es, indem diese Zeichen verboten oder zerstört werden oder indem mit dem gleichen Zeichen oder der gleichen zeichenhaften Handlung die Legitimierung und die Ziele der Revolte umgewertet, respektive entwertet werden, zeigt die grosse Bedeutsamkeit der sinnbildlichen Ebene für die Durchsetzung des Machtanspruches in der Frühen Neuzeit: Die folgenden Beispiele machen deutlich, dass neben der politisch-militärischen Beilegung der Erhebung auch deren Symbole und Rituale entwertet werden müssen, um die Herrschaft der Obrigkeit wieder herzustellen. Die Herrschaft innezuhaben heisst notwendigerweise auch die Definitionsmacht über die politischen Sinnbilder zu besitzen.

8.1 Lieder

Die Auseinandersetzung um diese Definitionsmacht wird mit verschiedenen Medien der politischen Propaganda geführt. Dabei spielen Lieder für die Verbreitung der obrigkeitlichen Sicht eine wichtige Rolle. So überliefert R. v. Liliencron neunzehn Lieder, die den Bauernkrieg thematisieren, wobei nur zwei Texte Partei für die Bauern ergreifen.¹ Die Lieder sind nach einem vergleichbaren Raster gestaltet; auf dem Hintergrund der Chronik der Ereignisse zeigen die Autoren die Vermessenheit und das zwingend daraus resultierende Scheitern der Bauernbewegung auf. Der entsprechend der Tradition der Bauernspott-Literatur oft ironische, sehr häufig grob verächtliche Ton, mit dem die Bauern, ihr Vorgehen und die militärischen Niederlagen beschrieben werden,² illustriert, dass die meinungsbildende Funktion im Vordergrund steht; die Lieder stellen nicht objektive

¹ Liliencron, Volkslieder, Bd. 3, S. 505. Lieder zum Bauernkrieg: Ebd., Nr. 374- 393.

² Solche Spottlieder des 14. und 15. Jahrhunderts werden in Anlehnung an die Liederhandschrift des Neidhart von Reuenthal aus dem 13. Jahrhundert auch „Neidharte“ genannt. Ziel der Texte ist die karikierende Darstellung von bäuerlichen Sitten, als zentrale Figur wird der grobe Bauerntölpel verspottet. Böhme, Liederbuch, S. 566.

Tatsachenberichte dar, sondern sie sind „politisirender“ Natur.³ Wie die Darlegung der obrigkeitlichen Symbolik aufzeigen wird, ist auch bei den Liedern die Umdeutung der Sinnbilder und der Legitimierung der Bauern das zentrale Ziel dieser politischen Propagandatekste. Die Erhebung der Bauern wird diffamiert, indem deren unbestreitbar positiven zugrunde liegenden Werte wie brüderliche Liebe oder die Forderung nach der Verkündung des reinen Evangeliums als Mittel, „ir sach damit zuverblümen“, nämlich die wahren Absichten, Mord und Diebstahl, zu tarnen, entlarvt werden.⁴ Diese Falschheit und die betrügerischen Absichten der Bauern werden aufgrund ihrer Rituale erkennbar: „und hielten vor dem dorf ein gemein:/ welcher im christlichen bund wolt sein, / der solt ein finger heben uf./ Nun hörent weiter eben druf;/ zum andern mal da für tens ein,/ welcher irs sinnes wolte sein,/ solt wider ein finger ufheben“⁵ Die Einungen werden also nicht mit einem rechtmässigen Eid und der entsprechenden Geste mit den zwei oder drei Fingern begründet, sondern sie entbehren aufgrund dieser falschen symbolischen Formen jeglicher Legitimität. Die Eide der Einungen täuschen Frömmigkeit und Ehrbarkeit nur vor, „vermeinten frum zu bleiben, / glüb und eid aufzuschreiben / und dannocht zu vertreiben / auß großem ubermu(o)t / ir herschaft frum und guot.“⁶ Die Lieder behaupten also nicht nur die unredliche Verwendung von Sinnbildern eines christlichen Lebens, sondern sie drücken auch aus, dass die von den Bauern verwendeten Rituale falsch sind und der Verschleierung der wahren Absichten dienen.

Zur Darlegung der Wirkungslosigkeit der Erhebungen dient in den Liedern das Glücksrad als ein wichtiges Symbol. Diese Motiv veranschaulicht den Wandel des politischen Kräfteverhältnisses zugunsten der Obrigkeit: „das glücksrad wirts wol scheiben, / daß es wirt alles gut; / dann werden ir euch keren / ieglicher zu seinem herren, / demselben wider schweren, / als es von recht sol sein, / demselben gehorsam sein.“⁷ Die erfolgreiche Niederschlagung der Revolte zeigt, dass sich das Rad gedreht hat, das Unglück abgewendet ist: „Das glück stund auf der scheiben,/ es het sich umgewendt;“⁸

Im Lied des Autors Jörg Wetzels von Schussenried wird die „Schweizer Freiheit“ als politische Konkretisierung des Motivs „Herren-Sein“ thematisiert: „Die pawren wolten lernen / von Schwizern böse stück / und auch selbs herren werden, / das war ir

³ Diese Beobachtung hält Liliencron im Vorwort zum zweiten Band seiner Liedersammlung fest und beschreibt so die Absicht all dieser „historischen Ereignislieder“ (...) auf den weiteren Gang der Dinge einzuwirken, indem sie die Gemüther stimmen und die Geister im Volk für eine bestimmte Auffassung der Sachlage gewinnen“. Liliencron, Volkslieder, Bd. 2, S. I. Dieser grundlegenden Deutung wird in der zeitgenössischen Liedforschung bis heute nicht widersprochen. Siehe Brednich, Liedpublizistik, Bd. 1, S. 133 – 165.

⁴ Liliencron, Volkslieder, Bd. 3, Nr. 380, Strophe 3. Ebenso Nr. 381, Strophe 10. Gemäss der Formulierung in einem anderen Text führen die Bauern zwar das Evangelium im Mund, aber nicht im Herzen (Nr. 388, Strophe 3), dieses „sogenannte Evangelium“ bringt Tod und Verderben (Nr. 387, Strophe 8), Gottes Wort wird lügnerisch missbraucht und wird zum Gift der Revolte. (Nr. 382, Strophe 1). Vordergründig geben die Bauern vor, das Wort Gottes aufzurichten und sich zu brüderlicher Liebe zu verpflichten, hauptsächlich aber geht es ihnen um Plünderung und Bereicherung (Nr. 382, Strophe 7).

⁵ Ebd., Nr. 377, Zeile 69 – 75.

⁶ Ebd., Nr. 382, Strophe 10.

⁷ Ebd., Nr. 375, Strophe 12. Ebenso Nr. 381, Strophe 10.

⁸ Ebd., Nr. 381, Strophe 65.

ungelück.⁹ Zwei weitere Lieder thematisieren die „Schweizer Freiheit“ und stellen sie als Ziel der Bauernbewegung dar.¹⁰ Mit diesem Motiv befasst sich auch der seit 1854 als „Fadinger-Lied“ überlieferte Text zum oberösterreichischen Bauernkrieg von 1626. Die 56 Strophen stehen unter dem Titel „Ein schön lustig unnd kurtzweiliges Bawren Lied, Von dem gantzen Verlauff, deß Bawrn Kriegs Steffel Fätinger damalen Uhrhebers“¹¹. Dieser Heiterkeit suggerierende Titel entspricht dem Tonfall des ganzen Liedes, das vordergründig eine Chronologie des Bauernkrieges aus der Sicht der Bauern, insbesondere der Ich-Figur, Stefan Fadinger, darstellt. Der scherzhafte Ton erweist sich aber als Spott, mit dem der Übermut der Bauern, der sie schlussendlich angesichts der Übermacht der Truppen Pappenheims ins Verderben führt, verhöhnt wird. Eingebettet zwischen die Schilderungen der Kriegsvorgänge, die in ihrem groben Ablauf den historischen Tatsachen entsprechen, finden sich Strophen, die das Ziel der Bauern, Herren zu werden, beschreiben: In der erfolgreichen Anfangsphase der Erhebung frohlocken die Empörer, „Weil wir Bauern jetzt werden Herren.“¹² Als neue Herren wollen sie „Gar scharpfe Potenten [Patente BH] / An unsere g'westen Herren,/ Die jetzt Unterthanen / "13 senden; die Bauern reiten die Pferde der Edelleute „Und seind mit schön Ehrn / Allesamt Freiherrn / Im Land über Städtel und Schlösser. (...) / Man muß uns gnädige Herrn tractiern.“¹⁴ Als sich das Kriegsglück wendet, beklagen die nunmehr geschlagenen Bauern ihr Schicksal, „Weil wir einfältigen und unmündigen / Uns überreden ließen, / Daß wir möchten wern / Allsamt Freiherrn, / Das Land auch selbst regiern / Gleichwie auch die Schweizer.“¹⁵ Obwohl durch die Gestaltung des Liedes als Rede der Bauern, in der ihre reformatorische Argumentation kommentarlos zitiert¹⁶ oder auch Mitleid mit den Bauern ausgedrückt wird,¹⁷ der Text an solchen Stellen bauernfreundlich wirken kann, ist das Ziel des Fadingerliedes die Kritik an der bäuerlichen Erhebung. Es ist vor allem der „Hochmut“ der Rebellen und Protestanten, der angeprangert wird; dabei spielt auch die reformatorische Anwendung des Schriftprinzips eine Rolle: „Mit Fried kunnten wir nit schlafen. / Wir wollten Mehr wissen / Als alle Papisten / Und auch als alle Pfaffen, / Wollten uns selbst die Schrift auslegen:/ Können doch nichts als ackern und eggen./ Gott thut uns billig strafen.“¹⁸

⁹ Ebd., Nr. 376, Str. 6. Zwei weitere Lieder thematisieren die „Schweizer Freiheit“ und stellen sie als Ziel der Bauernbewegung dar.

¹⁰ Ebd., Nr. 338, 360.

¹¹ Zit. in: Albin Czerny, Bilder aus der Zeit der Bauernunruhen in Oberösterreich (1626, 1632, 1648), Linz 1876, S. 133. Ebenso Hartmann (Hg.), Volkslieder, Bd. 1, S. 246.

¹² Hartmann (Hg.), Volkslieder, Bd. 1, S. 225-254. Str. 12, Zeile 13. Ebenso Str. 14, Zeile 14, S. 230.

¹³ Ebd., Str. 28, Zeile 7ff.

¹⁴ Ebd., Str. 32, Zeile 9ff.

¹⁵ Ebd., Str. 41, Zeile 4ff.

¹⁶ „Ich schwör bei mein Christtum, / Sag ab dem Papisttum,/ Auch allen ihren Götzen. / Kein Bischof noch Paffen / Lassen wir uns nicht schaffen, / Fragn nichts nach ihren Gesätzen, / Sonder glauben fest einhellig, / Daß es allein Gott sei gefällig, / Daß wir uns darwider setzen.“ Ebd., Str. 19, Zeile 6ff.

¹⁷ „Wie viel wern Christen / Von losen Papisten / Erbärmlich heut erschlagen (...)“ Ebd., Str. 43, Zeile 6ff.

¹⁸ Ebd., Str. 47, Zeile 8ff.

Die „Schweizer Freiheit“ wird hier so auch mit dem bekannten Argument als Folge der Reformation dargestellt. In Widerspruch zu den tatsächlichen Zielen und Forderungen der Bauern in den Jahren 1525 und 1626 wird den Aufständischen diese radikale Programmatik zugeschrieben. Die „Schweizer Freiheit“ stellt so eine Metapher dar, die die Revolte als Umsturz kennzeichnet und verurteilt.

8.2 Symbolische Strafen

Die Strafmassnahmen, die nach Beendigung der Revolten den Aufständischen auferlegt werden, werden seit dem Mandat Kaiser Maximilians von 1502 vom Tatbestand des Hochverrates abgeleitet.¹⁹ Diejenigen Anführer im deutschen Bauernkrieg, gegen die ein ordentlicher Prozess eingeleitet wird, werden so mit der Anklage auf „Aufruhr“ mit dem Tode bestraft.²⁰ Der Aufruhr ist Hochverrat und Landfriedensbruch, weil er einen Angriff auf die Instanz der Obrigkeit und die verfassungsmässige Ordnung darstellt. So werden die Aufständischen mit dem Begriff „Landfriedensbrecher“ beurteilt.²¹ Die „Empörerordnungen“, die 1525 in den einzelnen Territorien zur Verhinderung von Aufruhr und zur Aburteilung der Aufständischen erlassen werden, werden durch den Augsburger Reichstag reichsweit gestützt.²² Die Verbreitung der Strafwürdigkeit von Aufruhr wird nach dem Bauernkrieg 1532 in der *Constitutio Criminalis Carolina*, der Strafgerichtsordnung Karls V., festgelegt und in der Reichsexekutionsordnung von 1555 parallel zu den spezifizierten Bestimmungen in den Territorien erneut bekräftigt.²³ Dieser rechtliche Hintergrund bildet die Ausgangslage für die äusserst rigiden Strafbestimmungen gegenüber den Aufständischen, wie sie insbesondere nach dem deutschen Bauernkrieg angewendet werden. Im ganzen Spektrum von Straf- und Unterdrückungsmassnahmen²⁴ finden sich viele rituelle und symbolische Elemente, die die Wiederherstellung der Machtverhältnisse und die Unterwerfung der Aufständischen versinnbildlichen.

8.2.1 Ehrenstrafen und Unterwerfungsrituale

Unmittelbar nach dem militärischen Sieg der obrigkeitlichen Truppen oder der Unterdrückung der Revolte werden den unterlegenen Bauern Strafen auferlegt, die die Unterwerfung sichtbar machen sollen, indem die Betroffenen in einer ehrlosen, entwürdigenden Aufmachung öffentlich auftreten müssen.

¹⁹ Peter Blickle, *The Criminalization of Peasant Resistance in the Holy Roman Empire. Toward a History of the Emergence of High Treason in Germany*, in: *The Journal of Modern History* 58 (Supplement: Politics and Society in the Holy Roman Empire 1500-1800) (1986), S. 88–97; Ders., *Unruhen*, S. 65ff.

²⁰ Gabel u.a., *Folgen*, S. 334f.

²¹ So die Fürsten von Braunschweig, Hessen und Sachsen und beispielsweise der Graf von Henneberg über die Bauern, die das Kloster geplündert haben. Burgard, *Tagebuch* S. 265, Anm. 58.

²² Blickle, *Unruhen*, S. 66.

²³ Schulze, *Widerstand*, S. 73f.

²⁴ Gabel u.a., *Folgen*, S. 334, mit Angaben zu Detailuntersuchungen.

Ein anschauliches Beispiel bietet die Behandlung von zwölf Bauern während des Bauernkrieges; die „haben ain pacht gemacht, das yren kayner der frawen von Freyberg kain reverentz in der kurchen thue, giengen all ze opfern, zugen die hut nit ab, do sy fur die frawen giengen.“ Die Witwe des Herrn von Freiberg realisiert den „Frevel“²⁵ und „gab ynen die buss, das ynen dieselbugen pauren mussten 6 wuchen schlayr, wie sie die frauen auf, tragen, was sy theten oder arwayten (...).“²⁶ In gleicher Weise werden luzernische Teilnehmer am Aufruhr 1653 gedemütigt: Sie dürfen künftig nicht mehr unter den Bürgern weilen, wenn sie den Eid schwören, sondern sie müssen von diesen getrennt, auf der Weiberseite der Peterskapelle stehen.²⁷

Eine verschiedentlich angewendete Form der entehrenden Strafe wird unter anderem auch einigen Schweizern, die 1525 den Bauern zugezogen sind, auferlegt: Sie werden ausgezogen bis auf Hosen und Wams, einem Bauern wird ein weisses Stäblein in die Hand gegeben und sie müssen schwören, umgehend heim zu ziehen.²⁸ In Mühlhausen werden gemäss dem Chronisten Bürger und Bauern gezwungen, „nacketh in hembdern und wyssen steblin“ den Herzögen Hans und Jorg von Sachsen und dem Landgraf Philipp entgegen zu gehen, vor ihnen auf die Knie zu fallen und um Gnade zu bitten.²⁹ Vergleichbar mit der Entblössung des Körpers ist auch die Strafe, barfuss gehen zu müssen; so müssen 1466 die Freien der Herrschaft Staufen vor dem Grafen von Monfort knien und ihm als neuem Leibherrn huldigen.³⁰

Als Würzburg sich dem Schwäbischen Bund unterwirft, werden diejenigen auswärtigen Bauern, die nicht hingerichtet werden, mit einem weissen Stäblein in der Hand abends aus der Stadt gewiesen.³¹ Besonders bitter müssen die Bauern in Zabern die Niederlage erleben: Nach dem vergeblichen Versuch, die hoffnungslos eingekreiste Stadt zu verteidigen, und dem Scheitern aller Verhandlungen mit dem Herzog von Lothringen ergeben sich die Bauern auf Gnade und Ungnade, indem sie in einem langen Zug, unbewaffnet und mit den weissen Stäblein in der Hand die Stadt verlassen. Nach einem Streit mit den Landsknechten, die sie begleiten, werden Tausende der Wehrlosen vor und in der Stadt durch die Belagerungstruppen getötet.³²

Ein jährlich wiederkehrendes Bitritual fordert der Herr von Mangern nach dem niederösterreichischen Bauernkrieg: Zur Strafe und ewigen Erinnerung müssen die Bauern am Lichtmesstag, dem Datum des Beginns der Belagerung, mit ihren Knechten und über fünfzehnjährigen Söhnen zum Schloss kommen, „ohn wehr allain mitt wasser steblein zwischen den zwayen schlostöhren ausser der pruckhen erscheinen“, ihre unrechte

²⁵ Die Weigerung, den Hut vor Standespersonen zu ziehen, wird als Geste der Empörung gewertet. Hadwich, Bedeutung, S. 74. Siehe oben, Kap. 4.2.1.

²⁶ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 123f. Zudem müssen die Bauern zur Strafe jeden Sonntag einen Heller opfern und um den Altar gehen.

²⁷ Liebenau, Bauernkrieg, (1895), S. 155 (ohne Quellenangabe).

²⁸ Heinrich Hugs Villinger Chronik, S. 150.

²⁹ Unbekannter Autor, in: Mone (Hg.), Quellensammlung, Bd. 2, S. 38.

³⁰ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 23.

³¹ Zweifel, Rothenburg, S. 479.

³² Franz, Bauernkrieg (1933), S. 239f.

Gewaltanwendung anerkennen und um Gnade und Schutz bitten.³³ Indem die Bauern entwaffnet werden und mit blossen „stecken“ ausgerüstet sind, sind sie gezwungen „mit spott (...) als arnleut [die BH] kain gewör mer tragen“ nach Hause zu ziehen.³⁴ In der Unterwerfungsschrift der Ämter und der Stadt Würzburg beschwören die Untertanen, dass sie „infur unser lebenslang über ain brotmesser kain wörhe oder wafen mer, wir wurden dan des von seinen furstlichen gnaden oder dero nachkomen in sunderhait gehayssen, haben (...), ausgenomen hapel, holz beyel, sichel, sensen (...) und anders, zur arbeit dienlich, und dieselbigen dannoch zu kainer anderen zeit oder arbeit, dan darzu si gemacht sein (...).“³⁵

Nach dem schweizerischen Bauernkrieg werden die persönlichen Waffen der Untertanen durch die Obrigkeiten beschlagnahmt.³⁶ Zum Zeichen der Ehrlosigkeit werden den Bauern die Bart- und teilweise auch die Haupthaare abgeschnitten.³⁷

Besonders schmachvoll wird Niklaus Leuenberger nach der bäuerlichen Niederlage 1653 in die Stadt Bern geführt: Auch ihm wird der Bart geschoren, vor dem Eintritt in die Stadt wird ihm ein hölzerner Degen und eine aus Stroh geflochtene Schärpe umgelegt, so muss er durch die Stadt ziehen.³⁸

Die Absicht, den von den Bauern verehrten Anführer Niklaus Leuenberger entsprechend der obrigkeitlichen Definition als Verschwörer und Verbrecher darzustellen, wird auch in der bildlichen Darstellung Leuenbergers umgesetzt. Die Berner Regierung fordert Zürich im Sommer 1535 auf, das von einem Zürcher Kupferstecher namens Meyer hergestellte Porträt zu vernichten, da hier „der (...) Schandt- und Ertzverführer (...) Claus Lowenberger (...) in kupferstich gebracht, und noch mit gwüsser gleichsam ehrlicher circumscription als Bernas, Dux de Schonholz, und was derglichen, und so gar der Kleidung halb und sonst unglich, als wan er jemalen etwas rechts gewesen were.“³⁹

Barfuss, halb nackt oder in entehrender Kleidung mit gestutzten Bärten, in demütiger Haltung, gebückt oder auf Knien und mit weissen Stäblein in der Hand erscheinen die Verlierer. Alle Attribute stellen zeichenhaft dar, dass sie kapitulieren, sich unterwerfen und um Gnade bitten. Zur Darstellung dieser politischen Situation bedienen sich die Obrigkeiten und die kapitulierenden Aufständischen überkommener Rituale und Symbole. Die weissen Stäblein sind seit dem fünfzehnten Jahrhundert Zeichen der Kapitulation und der Zahlungsunfähigkeit und sie müssen von des Landes Verwiesenen gut sichtbar getragen werden. Die Stäbchen bedeuten die strafweise Abbitte und sie stellen dar, dass der Betroffene freiwillig um Gnade bittet.⁴⁰

³³ Haselbach, Bauernkrieg, Quellenteil, S. 369.

³⁴ Fläschutzs Chronik des Stiftes Kempten, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 388.

³⁵ Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 463. Auch nach dem Armen Konrad wird vom Herzog angeordnet, alle Bauern zu entwaffnen, „kain wör mer zu tragen in öwig zeit zu gedechtnus ir misshandlung oder ubeltat.“. Württembergische Landtagsakten, S. 257, Anm. 5.

³⁶ Suter, Bauernkrieg, S. 232.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vock, Bauernkrieg, S. 420.

³⁹ Zit. in: Suter, Bauernkrieg, S. 538.

⁴⁰ Carlen, Stab, Sp. 1841.

Kleidung ist auch in diesem Zusammenhang ein Ausdrucksmittel, das die soziale Stellung des Betroffenen ausdrückt. Ein Beispiel für die Signalfunktion der Kleidung und der Entblössung liefert die Mühlhäuser Chronik: Als die Stadt den vernichtenden Angriff des Fürstenheeres fürchtet, werden 1200 Frauen und 500 Jungfrauen aufgefordert, „daß sie sich schickten, die Jungfrauen mit Wermutskränzen, die Frauen in demütigen Kleidern, als wenn man um Gnade bitten wollte,“ in das feindliche Lager zu gehen und mit gefalteten Händen um Gnade zu bitten. „Gleicher Gestalt sind auch alle Mannspersonen, jung und alt, die nur haben gehen können, mit bloßen Häuptern und barfuß mit gefalteten Händen den Fürsten entgegen gegangen in das Feld und um Gnade gebeten (...).“⁴¹ Die Unterwerfung der Stadt wird daraufhin angenommen. Zum Empfang des Landgrafen Philipp von Hessen in Hersfeld findet sich eine kurze Notiz, wie dem Herrn, den die Stadt um Gnade bitten will, zu begegnen sei: Der Vorschlag geht dahin, „daß dan ein itzlich bürger barbaß gein und barheitig; derglich die weiber allein mit der von Wallenstein auch barbaß; (...) und weirn min hern alle zu fuß gefaln (...).“⁴²

Die teilweise Entblössung des Körpers, das öffentliche Gehen im blossen Hemd sind Elemente der Ehrenstrafen. Wer barfuss, mit einem Strick um den Hals erscheint, zeigt, dass er es verdient hätte enthauptet oder gehängt zu werden.⁴³ Teilweise entblösst zu werden ist eine Strafe, die die Ehre zutiefst verletzt.⁴⁴ Im gleichen Sinn ist das Abschneiden des Bartes zu interpretieren: Auch diese Handlung ist als eine Form der Ehrenstrafe einzuordnen, deren Hintergrund in alten germanischen Rechtssitten zu suchen ist. Wer sich von jemandem das Haar oder den Bart abschneiden lässt, unterwirft sich dessen Gewalt, diejenigen, die sich unterwerfen, schneiden sich selber den Bart ab, die Verunstaltung des Bartes gilt als Schande.⁴⁵ Das Vorgehen gegen die bäuerlichen Bartscherer von 1653 ist zudem ein anschauliches Beispiel für das Ziel der obrigkeitlichen Strafmassnahmen, die Rituale der Aufständischen gleichsam zu neutralisieren und das Monopol über diese sinnbildhaften Vorgehensweisen für sich zu reklamieren: Es wird angeordnet, dass den Scherern die gleiche Strafe auferlegt wird, die sie an unsolidarischen Bauern vollstreckt haben; der Henker muss in aller Öffentlichkeit den 32 Bauern die Bärte entfernen.⁴⁶

Die Entwaffnung der Aufständischen im Sinne der Formulierung „ehr- und wehrlos sein“ stellt eine Beeinträchtigung der bäuerlichen Standesrechte, das heisst die Aberkennung des Waffenrechts dar; sie wird praktisch allen an den Revolten und Bauernkriegen Beteiligten

⁴¹ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 538.

⁴² AKTEN, Nr. 447, S. 339.

⁴³ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 714.

⁴⁴ Hans Peter Dürr, Nacktheit und Scham (Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Bd.1), Frankfurt/Main 1988, S.267ff. In den Schlettstadter Strafbestimmungen von 1374 wird als Ehrenstrafe für Bigamisten festgelegt, dass sie sich „barfus, barhoubt und in dem hemed“ oder im wollenen Büsserkleide öffentlich zeigen müssen. Ebd., S. 279.

⁴⁵ HdA I (1927), Sp. 929f.; Ebenso Grimm, Rechtsalterthümer, S. 171. In Entsprechung dazu lassen sich im Armen Konrad einige Teilnehmer die Bärte wachsen und sie schneiden sich die Haare als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zur Verschwörung. Schmauder, Württemberg, S. 100.

⁴⁶ Brief von Zwyer an Bürgermeister Waser vom 10. Juli, in: Liebenau, Bauernkrieg, (1895), S. 136.

aufgelegt.⁴⁷ Auch die Behandlung Leuenbergers stellt eine solche Entwaffnung dar; indem ihm ein Strohschwert umgehängt wird, wird die Bewaffnung der Lächerlichkeit preisgegeben, da Stroh als Sinnbild für Wertloses steht.⁴⁸

Bevor die eigentlichen Strafexekutionen angegangen, die Bestrafungen ausgesprochen und die Verurteilungen durchgeführt werden, sind es also vor allem diese Gesten, die auf der sinnbildlichen Ebene das Ende der Revolte, die Unterwerfung der Bauern und Wiederherstellung der herrschaftlichen Macht demonstrieren sollen. Diese symbolischen Handlungen betreffen primär den Bereich der Ehre, die auch noch in der Frühen Neuzeit den sozialen Status einer Person bestimmt.⁴⁹ Im Sinne der ständischen Differenzierung der Gesellschaft und der entsprechenden unterschiedlichen Rechtsstellung der Stände liegt auch ein unterschiedliches Mass an Ehre vor, das im Recht konkretisiert wird.⁵⁰ Abgesehen vom Status der absoluten Ehrlosigkeit hat jeder Stand Anteil an der Ehre und insbesondere gehört die Ehre auch zur sozialen Integrität des Individuums.⁵¹ So können Ehrverletzungen die Person treffen, wie das Beispiel von Niklaus Leuenberger zeigt, sie können aber auch den gesellschaftlichen Status, die Standeszugehörigkeit betreffen. Eine solche standesrechtliche Ehrverletzung stellt die Entwaffnung der Bauern dar. Diese obrigkeitliche Massnahme illustriert über die sinnbildliche Ebene, dass die Revolte als prinzipieller gesellschaftlicher Ständekonflikt zwischen gemeinem Mann und Obrigkeit verstanden wird. Grundsätzlich muss davon ausgegangen werden, dass durch die Ehrenstrafen, so etwa die Entblössung, die Aufständischen „ehrlos gemacht werden“, das heisst, dass durch das Auferlegen von schändlichen Strafen gezeigt werden soll, dass die Tat, die Revolte, unehrenhaft ist.⁵² Es geht hier so um eine Umdeutung und eine Richtigstellung von seiten der Obrigkeit, die der Festigung ihrer Position dienen und die zeigen sollen, dass die Herrschaft die Definitionsmacht zurückgewonnen hat.

Die Symbolik der Unterwerfung wird in Mühlhausen durch die besondere Rolle der Frauen verstärkt. Auch dem Truchsess von Waldburg gehen aus der belagerten Stadt Leipheim die alten Männer und die Frauen entgegen, um ihm die Unterwerfung der Stadt und die

⁴⁷ Hans Fehr, Das Waffenrecht der Bauern im Mittelalter. 2. Teil: Das Waffenrecht in den landesherrlichen Gebieten, in: ZRG GA 38 (1917), S. 1–114. Zu der Diskussion um das bäuerliche Waffenrecht: Peter Blickle, Friede und Verfassung. Voraussetzungen und Folgen der Eidgenossenschaft von 1291, in: Historischer Verein der fünf Orte (Hg.), Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft, Bd. 1, Olten 1990, S. 15–202, hier: S. 54–63.

⁴⁸ Im Falle von Ehebruch oder Unzucht werden den Frauen Strohkränze als Gegensatz zum grünen Brautkranz aufgesetzt. Dülmen, Theater des Schreckens, S. 75. Stroh steht als alte Metapher für Leeres, Nichtiges und im geistigen Bereich für Unechtheit oder Wertlosigkeit. DWB X.3 (1914) Sp. 1642ff.

⁴⁹ Dülmen, Theater des Schreckens, S. 66.

⁵⁰ R. Scheyhing, Artikel Ehre, in: HRG I, Berlin 1971, Sp. 846–849, hier: Sp. 848.

⁵¹ Darauf verweisen etwa die publizistischen ehrverletzenden Angriffe auf Einzelpersonen durch sogenannte Schandbriefe oder Schandgemälde. Michael Schilling, Bildpublizistik der Frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblattes in Deutschland bis um 1700 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 29), Tübingen 1990, S. 156ff.

⁵² Wie R. v. Dülmen aufzeigt, wird der Tatbestand der Entehrung differenziert angewendet, in dem Sinne, dass gewisse Vergehen an sich unehrenhaft sind und die Strafe diese Tatsache nur mehr belegt. Andere Ehrenstrafen nehmen dem Delinquenten erst im Moment der Bestrafung die Ehre, beispielsweise durch Brandmarkung. Dülmen, Theater des Schreckens, S. 66.

Bitte um Gnade vorzulegen.⁵³ Die Frauen übernehmen hier die Rolle der Bittstellerinnen aufgrund des ihnen zugestandenen Petitions- und Demonstrationsrechtes.⁵⁴ Auf der sinnbildlichen Ebene drückt die Präsenz der Jungfrauen Reinheit und Unschuld aus, und sie ist ein Appell an den Herrn Schonung zu gewähren. Dies gilt auch für die Gegenwart der alten Männer, die die Schwäche und Unterwerfung der Kommune verkörpern. Die Wermutskränze der Frauen in Mühlhausen versinnbildlichen die Klage und die Not, denn die Pflanze ist aufgrund ihrer Bitterkeit ein Symbol für die Nöte des menschlichen Lebens.⁵⁵ Der Zug der Frauen erinnert an ein Prozessionsritual, das 1483 in Erfurt wegen einer Hungersnot und Dürre veranstaltet worden ist. Gemäss der thüringischen Chronik nehmen Tausende von Jungfrauen mit aufgelösten Haaren und Wermutskränzen auf dem Haupt an diesem Bittgang teil.⁵⁶ Der Zug der Frauen in Mühlhausen ist so Teil des Unterwerfungsrituales, dem anschliessend die Übergabe der Stadt durch die männliche Bevölkerung folgt, indem sie, wie oben erwähnt, entblösst und mit weissen Stäblein die Schlüssel der Stadt übergeben. Wie die Chronik berichtet, ist die anfängliche Bitte um Gnade von den Fürsten abgelehnt worden.⁵⁷ Diese Reaktion ist m. E. nicht darauf zurückzuführen, dass die Bittstellerinnen Frauen sind,⁵⁸ sondern sie zeigt, dass die Fürsten eben keine Gnade walten lassen wollen, sondern die absolute Unterwerfung der Stadt fordern. Die Frauen haben so hier nicht die Aufgabe die Stadt zu übergeben,⁵⁹ sondern sie sind Akteurinnen im Ritual der Gnadenbitte, vergleichbar der religiösen Prozession. Die politische Unterwerfung der Stadtgemeinde wird durch die politisch vollberechtigten Mitglieder der Kommune, die Männer, rituell vollzogen.

In den Urteilen wird als Strafe oft die Verstümmelung der Schwurhand angeordnet. Gemäss Nicolaus Thoman werden in Sachsen und Thüringen 1800 Bauern „in sonderhait die zwen vordren vinger abgeschlagen, darmit das man sy dabey erkennen söll, das sy maynaydig an iren herschaften worden sind.“⁶⁰ Die Strafe wird insbesondere auch gegenüber den Bundschuhern angewendet.⁶¹ Mit dieser Versehrung soll das Verbrechen am Körper des Bestraften abgebildet, gespiegelt werden, wie es einem zeitgenössischen Strafprinzip entspricht.⁶² Die sichtbare Kennzeichnung als Meineidiger ist dabei eine der schwersten

⁵³ Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 552.

⁵⁴ Heide Wunder, "Er ist die Sonn', sie ist der Mond". Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992, S. 223.

⁵⁵ „bitter wie wermut“ ist ein biblisches Bild, so etwa in den Sprüchen Salomos (5,4) oder in den Klageliedern Jeremias' (3,19). DWB XIV.1.2 (1960), Sp. 430f.

⁵⁶ HdA IX (1938), Sp. 502.

⁵⁷ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 537ff.

⁵⁸ So Lyndal Roper, 'The common man', 'the common good', 'common women'. Gender and meaning in the German Reformation commune, in: Social History 12 (1987), S. 1–21, S. 16.

⁵⁹ Dies die Interpretation von L. Roper, ebd.

⁶⁰ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 115. Gleiches berichtet etwa der Stadtschreiber von Rothenburg. Zweifel, Rothenburg, S. 479 oder auch Johannes Cochläus, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 791.

⁶¹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 67.

⁶² Dülmen, Theater des Schreckens, S. 69.

Formen der öffentlichen Diffamierung, da der Eid und die Ehre untrennbar miteinander verbunden sind.⁶³

8.2.2 Inszenierungen von Hinrichtungen

Die Aburteilung der Aufständischen stellt im Rahmen des frühneuzeitlichen Strafsystems einen zentralen Moment in der öffentlichen Darstellung des Verbrechens und der Wiederherstellung des Rechts und der Ordnung dar. Der Verlauf der Hinrichtungen unterliegt einem klar geregelten Ritual, das die Qualität des Verbrechens, den sozialen Stand des Delinquenten abbildet und den Zweck verfolgt, den Zuschauern als Abschreckung die Konsequenzen der Untat vor Augen zu führen.⁶⁴ Diese „Veranschaulichung des Rechtssystems“⁶⁵ hat abgesehen von diesem didaktischen Zweck die Funktion, die Macht der Obrigkeit zu demonstrieren und neu zu festigen, sie ist, wie Michel Foucault darstellt, ein Ritual der Macht.⁶⁶

Im Zusammenhang mit dem Kapitalverbrechen der Revolte, das die politische Ordnung angreift, ist diese Machtdemonstration von besonderer Bedeutung.

So werden zu den Hinrichtungen nach dem Bauernkrieg ausdrücklich alle Bewohner der betroffenen Städte und Regionen aufgeboten, an den Exekutionen teilzunehmen.⁶⁷ Im Weiteren wird dem Ort der Hinrichtung grosse Bedeutung beigemessen. So wird Thomas Münzer nach seiner Gefangennahme nach der Schlacht bei Zabern zur Hinrichtung nach Mühlhausen überführt, das heisst an den Ort, wo er seinen Einfluss entschieden geltend gemacht hat.⁶⁸ Die Exekutionen werden vielerorts – beispielsweise in Rothenburg, Memmingen, Würzburg, Bamberg, Kitzingen – nicht ausserhalb der Stadt an der üblichen Hinrichtungsstätte, sondern auf dem städtischen Marktplatz durchgeführt.⁶⁹ Im Zentrum der Stadt, an dem Ort, der das Selbstbewusstsein der Kommune versinnbildlicht, aber auch dort, wo die Aufständischen sich zur Revolte versammelt haben, wird so die Macht der Obrigkeit und die Unterwerfung der Kommune augenfällig gemacht.

Die Methode der Hinrichtung stellt im oben erwähnten Sinn die Verwerflichkeit der Revolte dar: Die Art und Weise, wie der Verurteilte getötet wird, symbolisiert die obrigkeitliche Deutung des Verbrechens und festigt so die herrschaftliche Position. Dass diese Absicherung nötig ist, zeigt eine Episode im Jahr 1664, als im Gefolge des Schweizer Bauernkrieges der verwesende Leichnam des erhängten Ueli Galli nächtlicherweise vom Galgen abgeschnitten und der Kopf vom Rumpf getrennt wird. Die unbekanntes Täter

⁶³ Zu dieser Verknüpfung Holenstein, *Seelenheil*, S. 28ff.

⁶⁴ Dazu Dülmen, *Theater des Schreckens*, S. 8 u. 112.

⁶⁵ Ders., *Das Schauspiel des Todes. Hinrichtungsrituale in der Frühen Neuzeit*, in: Ders. / N. Schindler (Hgg.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert)*, Frankfurt/Main 1984, S. 203–245, 417–423, hier: S. 203.

⁶⁶ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main 1977.

⁶⁷ Burgard, *Tagebuch*, S. 269, Anm. 92.

⁶⁸ Ebd., S. 270, Anm. 109.

⁶⁹ Ebd., S. 268, Anm. 87.

korrigieren so im Nachhinein die Rechtssprechung der bernischen Obrigkeit, die den Bauernführer zum Tode durch das entehrende Erhängen verurteilt hat.⁷⁰ Die Herrschaft wendet hier eine Strafe an, die verpönt ist, weil sie das Andenken des Opfers am meisten entehrt.⁷¹ Die Enthauptung durch das Schwert, die als ehrliche Körperstrafe gilt,⁷² gibt dem Verurteilten posthum seine Ehre zurück. Die Tatsache, dass an der Leiche die Enthauptung vorgenommen wird, darf nicht als blosser grotesker Einfall interpretiert werden, denn dieses Vorgehen entspricht der im mittelalterlichen Strafvollzug angewendeten Praxis der Verwendung von Leichen oder Bildnissen bei Sühneleistungen.⁷³ Der Vorfall veranschaulicht auch, wie unerbittlich auf beiden Seiten diese Auseinandersetzung um die Gewichtung der Revolte geführt wird. Die Tatsache, dass die bernische Obrigkeit eine ansonsten unübliche Methode anwendet, zeigt, dass die Strafen nicht nur funktional, also als der zeitgenössischen Gerichtspraxis dienende Massnahmen zu deuten sind, sondern dass sie, was hier den Schweizer Bauernkrieg betrifft, als eindeutig politische symbolische Manifestationen zu interpretieren sind.

8.2.3 Räumlich Strafen: Wüstung und Galgenplatz

„Denen hingerichteten radlfüerern und heubtern, so bisshero oder khünfftig am leben gestrafft, sollen gewiesslich und endlich durch die obrigkheiten ihre heuser in grund zu ewigen gedechtnuss nidergerissen, ein hochgericht darauf gesezt also khünfftig erhalten und nit mer zu pawen gestat werden.“⁷⁴

Der Galgen, die Hinrichtungsstätte als Symbol höchster Gerichtsbarkeit, steht hier im Falle des niederösterreichischen Bauernkrieges als Wahrzeichen des Sieges der Obrigkeit über den dem Erdboden gleichgemachten Häusern der Bauernführer. Im gleichen Sinn werden 1525 in Rothenburg zehn Bürger mit dem Schwert „und eben dis orts, da der aufrurig galg gestanden was, gericht und gestrafft.“⁷⁵ Am gleichen Ort, wo die Aufständischen ihren Anspruch auf Hoheitsrechte artikuliert haben,⁷⁶ stellen die Vertreter des Schwäbischen Bundes ihren Sieg dar; die Unrechtmässigkeit der Erhebung wird so eindeutig sichtbar.

Gleich wie in Rothenburg, nur um einiges spektakulärer, verlaufen die Ereignisse in Würzburg; auch hier haben die Bauern und Bürger Galgen errichtet. „Dieweil aber die burger und pauren drey galgen, die fursten, graven, herrn und vom adel, so nit in ir püntnuss und verainigung, daran zu hencken, in der statt aufgericht, namblich an den ersten

⁷⁰ Urs Hostettler, *Der Rebell vom Eggiwil. Aufstand der Emmentaler 1653. Eine Reportage*, Bern 1991, S. 696f.

⁷¹ Suter, *Bauernkrieg*, S. 528f.

⁷² Dülmen, *Theater des Schreckens*, S. 65.

⁷³ Brückner, *Bildnis und Brauch*, S. 226.

⁷⁴ Haselbach, *Bauernkrieg*, S. 359.

⁷⁵ Zweifel, *Rothenburg*, S. 552.

⁷⁶ Th. Zweifel berichtet in seiner *Chronik*, wie zwei Hauptleute des Hellen Haufens, Florian Geyer und Hanns Bezolt, nach Rothenburg kommen und vom Rat fordern, einen Galgen aufzurichten zu können, „und so in ain rat gewalt geben, die bösen zu strafen und die guten vor den bösen zu schutzen und zu schirmen.“ *Ebd.*, S. 351.

die weltlichen hohen stent, an den andern die gaistlichen, und an den dritten das gemain kriegsvolck, so wider si zugen, nam herr Geörg erstlich die ratsherren [von Würzburg BH], liess die bei dem furstengalgen enthaupten, derselbig galg stund auf dem markt, bey dem andern die gemain burger und bei dem dritten die pauren.⁷⁷

Als 1646 die Wädenswiler Unruhen von der Stadt Zürich durch militärische Drohung beendet werden, gehört es zu den Unterwerfungsbestimmungen, dass der Gemeinde hochgerichtliche Befugnisse abgesprochen werden. Diese Strafe wird in einem öffentlichen Akt vollzogen: Der Galgen wird vor aller Augen in den See gestürzt.⁷⁸

Die oben erwähnte Zerstörung der Häuser, die Wüstung, wird auch im Tübinger Vertrag 1514 und 1525 für die Stadt Rothenburg angeordnet. Bemerkenswert in diesen beiden Fällen ist die Tatsache, dass die Strafe die Örtlichkeit und nicht nur die Personen trifft: In Rothenburg soll das Haus, wo die Versammlung der bauernfreundlichen Bürger stattgefunden hat, abgerissen und Salz auf die Stelle gestreut werden, zum Zeichen der ewigen Unnutzbarkeit der betreffenden Stelle.⁷⁹ Ebenso legt der Tübinger Vertrag wegen des Armen Konrads fest, dass Häuser, in denen aufrührerische Zusammenkünfte stattgefunden haben, niedergerissen werden sollen und die Plätze fortan unbebaut bleiben müssen.⁸⁰ Obwohl natürlich der betroffene Eigentümer so auch für seine Teilnahme am Aufstand bestraft wird, steht hier auch der ältere Gedanke im Hintergrund, dass der Schauplatz eines Verbrechens ebenfalls strafwürdig ist und dass die Wiederherstellung der Ordnung augenfällig im öffentlichen Raum stattzufinden hat. Noch im Sachsenspiegel finden sich Hinweise darauf, dass Gebäude an sich als „straffähig“ angesehen werden, so wird etwa die Burg als solche angeklagt, dem Verbrecher Schutz gewährt zu haben oder im Falle von Notzucht ist „es grundsätzlich das Haus als Schauplatz der Tat, gegen den vorgegangen wird, nicht das Haus als Besitz des Täters. Die Mehrzahl der Quellenstellen ist derart gefasst, dass von einer Berücksichtigung der Eigentumsverhältnisse keine Rede sein kann.“⁸¹ Im Falle der Stadt Rothenburg will der Rat mit dieser Massnahme den Platz auch unbebaut lassen als Mahnmal zur Erinnerung an den unglücklichen Ausgang des Bauernkrieges. Salz auf die Erde zu streuen bedeutet, sie unfruchtbar zu machen, das heisst die Öde der betreffenden Stelle ist zeichenhaft für die Schlechtigkeit der Tat.⁸² Dem österreichischen Bauernführer Madlseder, der bei lebendigem Leib gevierteilt wird, ist gemäss dem Urteilsspruch „sein hauss zu demoliren und in memoriam rebellionis ein saulen

⁷⁷ Bericht des Schreibers des Truchsessens Georg von Waldburg, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 597.

⁷⁸ Glättli, Unruhen, S. 135.

⁷⁹ Fischer, Hauszerstörung, S. 54. Anlässlich der Zerstörung der Stadt Parma 1247 wird Salz über die Ruinen gestreut, in *sterilitate signum*. Ebd., S. 166.

⁸⁰ Heyd, Ulrich, S. 310.

⁸¹ Fischer, Hauszerstörung, S. 34f., 42f. Andere Fälle von Wüstungsstrafen im Bauernkrieg, beispielsweise in den Artikeln des Schwäbischen Bundes gegen die Schwarzwälder Bauernschaft, sind eindeutig Massnahmen gegen die Person, indem etwa Geflohenen das Haus niedergebrannt wird, was einer Verbannung des Betroffenen, der wörtlich nie mehr in Gnade aufgenommen werden soll, gleichkommt. Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 279.

⁸² Das gleiche Motiv enthält der Bericht der Zimmerschen Chronik über die Bauern in Sernatingen. Hier wie dort ist die Unfruchtbarkeit eines Ortes Zeichen einer Untat. Zimmersche Chronik, Bd. 2, S. 529f.

auf die Hofstatt zu setzen.⁸³ Mit dem bewussten Belassen der Trümmer und der Errichtung einer „Schandsäule“ auf dem Grundstück eines Bestraften werden die betreffenden Orte zu Mahnmalen, die der Abschreckung dienen.⁸⁴

Eine mit der Wüstung verwandte Strafe stellt die Niederlegung von Stadtmauern und -toren dar. So wird beispielsweise das Städtchen Gredingen zur Strafe für die Beherbergung von Bauern abgebrochen und es wird festgelegt, dass der Ort „zu ainer gedechtnus ain dorf beleyben sol.“⁸⁵ Der Rechtsstatus einer Stadt wird so Gredingen aberkannt. Mühlhausen muss als Zeichen der Unterwerfung unter anderem dem Fürstenheer die Stadtschlüssel übergeben und die Stadtmauern schleifen.⁸⁶ Den Bürgern der Stadt Leipheim wird auferlegt, eigenhändig die Stadttore niederzulegen und gemäss Nicolaus Thoman werden zwei Löcher in die Stadtmauer gerissen, die Kommune wird „aller eren entsetz, also das sy hinfuro kein stattgericht nit mer haben.“⁸⁷ Zur Strafe muss die Stadt Herrenberg ihre Mauern abbrechen, die Tore verbrennen und soll fortan „für kein statt mer gehalten werden.“⁸⁸ P. Gnodalius berichtet, dass die Untertanen gemäss dem Unterwerfungsvertrag die Kirchhöfe abbrechen und alle starken Türen entfernen müssen, Würzburg muss die Stadtmauer und gleich wie Leutersheim die Tore abreissen.⁸⁹ Als der Truchsess Georg von Waldburg Weinsberg einäschern lässt, darf als einziges nur das Sakrament gerettet werden und „hat da nix wellen lan plindern, und wann sy [die Stadt BH] voller nobel gewesen, so ist sye denhot, die stat und gu(o)t darin, alles zu(o) dem feur verurteilt worden.“⁹⁰ Die Zerstörung der Stadtmauern bedeutet einerseits die Preisgabe der Befestigung und stellt so die Wehrlosigkeit der Stadtgemeinde dar. Mit dieser Entwaffnung geht ein Verlust der spezifischen Stadtrechte einher, die durch die Mauern, die den Rechtsbereich kennzeichnen, versinnbildlicht werden. Vergleichbar dem Burgenbruch der Aufständischen muss die politische Auseinandersetzung zeichenhaft an Bauwerken vollzogen werden, denn in beiden Fällen (Burg und Stadt) haftet der Befestigung neben der instrumentellen Schutzfunktion expressiver Charakter an: Da die Stadtmauer die Rechte einer Stadt notwendig darstellt, muss sie, wenn diese Rechte aufgehoben werden sollen, niedergelegt werden.

Dass die Kirchhöfe, das heisst die Kirchhofmauern, abgerissen werden müssen, könnte damit zusammenhängen, dass sich an diesen Plätzen oft die Aufständischen versammelt haben, aber auch damit, dass hier eine spezifische Freiheit besteht, die Freiheit vor

⁸³ Stieve, Bauernaufstand, S. 313, Anm. 6. Auch der Hof Fadingers und die Taverne Zellers werden zerstört; an diesen Plätzen dürfen keine neuen Gebäude aufgebaut werden. Ebd., S. 315.

⁸⁴ Laubenberger, Wüstung, Sp. 1588.

⁸⁵ Zweifel, Rothenburg, S. 278.

⁸⁶ Endres, Thüringen, in: Buszello u.a. (Hgg.), Bauernkrieg, S. 154-176, hier: S. 175.

⁸⁷ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 85. Parallel dazu verliert die Stadt alle Ämter, Freiheiten und Gerichtskompetenzen. Amtleute, Richter und Schultheissen werden abgesetzt, so dass die Stadt fortan „weniger freiheit und gewalts hat, den das wenigste dorf.“ Ein kurzer Begriff von Aufruhren und Rotten der Bauern (...) von Johannes Cochläus, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S.794.

⁸⁸ Bericht des Schreibers des Truchsessens von Waldburg, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 542.

⁸⁹ Gnodalius, Krieg, S. 104 u. 107. Zu Würzburg ebenso: Das Tagebuch des Herolds Hans Lutz, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 632.

⁹⁰ Tagebuch des Herolds Hans Lutz, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 628f.

Verfolgung. Die Strafartikel des Schwäbischen Bundes für die Schwarzwälder Bauern schreiben ebenfalls vor, die Glocken aus den Kirchen zu nehmen, Kirchtürme und Kirchhöfe abzubrechen.⁹¹

Gegenüber der Stadt Weinsberg, die der Schauplatz der sogenannten Weinsberger Bluttat gewesen ist, wendet der Truchsess die Strafe der Wüstung an; die Stadt als Ganzes muss dem Erdboden gleichgemacht werden und die Bemerkungen des Heroldes zeigen, dass hier auch kein materieller Nutzen aus dieser Schädigung gezogen werden darf. Die zeichenhafte Ebene der Strafe ist so wichtiger als rationale, beispielsweise ökonomische Überlegungen. Dass der Truchsess nach der Einschätzung von Lutz sogar Adelige in dem Brand umkommen liesse, könnte ein Hinweis darauf sein, dass hier ebenfalls primär an den Gebäulichkeiten, ungeachtet der Besitzverhältnisse oder der damit verbundenen Schädigung unschuldiger Personen die Strafe vollzogen werden soll. Die Stadt wird gewissermassen als Quelle des Unheils personifiziert und muss daher vernichtet werden. Die Behandlung der Stadt Weinsberg hat so einen den oben beschriebenen Hauswüstungen vergleichbaren Hintergrund.⁹²

Die Wüstung ist seit dem Hochmittelalter ein Mittel zur Durchsetzung der landesherrlichen Strafgewalt, das gezielt die Immunität des Hauses aufhebt. Die Forschung zur Rechtsgeschichte hat dabei festgestellt, dass seit dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert dieses Rechtsinstrument rückläufig ist, wobei die konkreten Ursachen dieses Wandels nicht geklärt sind, aber vermutet werden darf, dass diese Strafe einer zunehmend von rationalen Erwägungen geprägten Strafpraxis widerspricht.⁹³ Wie die entsprechenden Untersuchungen aufzeigen, ist die Wüstung auch während ihrer grössten Verbreitung nicht unumstritten und die Landesherren bemühen sich aus ökonomischen Gründen die Praxis der Hauszerstörung durch den Einzug der Vermögen der Delinquenten zu ersetzen. Oft werden nur symbolisch einzelne Elemente des Hauses, etwa der Türpfosten oder der Giebel entfernt. Trotzdem finden sich auch in der Neuzeit Fälle von Wüstungen, die vor allem wegen Hochverrat angewendet werden.⁹⁴

Die Anwendung der Wüstungsstrafe ist also für den Zeitraum der Frühen Neuzeit eher ungewöhnlich, so dass auch hier eine anachronistische Strafpraxis vorliegt, die mit dem Vorgehen der bernischen Obrigkeit vergleichbar ist. Die Ursache für den Rückgriff auf solche Methoden kann in der Gewichtung der Auseinandersetzung gefunden werden; da der Bauernkrieg eine schwerwiegende Infragestellung des gesellschaftlichen Gefüges bedeutet hat, greift die Herrschaft zu archaischen Strafformen um eine umso nachhaltigere abschreckende Wirkung zu erzielen.

Die Kombination von Wüstung und Errichtung des Hochgerichtes zeigt die politische Stossrichtung auch dieser Strafe; die Infragestellung der herrschaftlichen Gewalt wird hier

⁹¹ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 279.

⁹² L. Laubenberger verwendet für diese Art der Wüstung den Begriff der „selbständigen Hauszerstörung“. Laubenberger, Wüstung, Sp. 1589.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd., Sp. 1590. So wird etwa 1616 das Haus des Vinzenz Fettmilch abgerissen und Fettmilch, der wegen des Aufruhrs der Reichsacht verfällt, wird hingerichtet.

sinnbildlich korrigiert, der Galgen auf den Ruinen verkörpert die Wiederherstellung der obrigkeitlichen Macht. Auffallend an diesem Beispiel aus Niederösterreich ist die starke Expressivität der Geste, die aus der Koppelung zweier Symbole entsteht; dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass auch in Österreich der Bauernkrieg als fundamentale Auseinandersetzung zwischen Obrigkeit und Untertanen verstanden wird und entsprechend die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung im Sinne der Herrschaft mit den stärksten zur Verfügung stehenden sinnbildlichen Mitteln dargestellt werden muss.

8.3 Gesten sozialer Verbundenheit: Mahlzeit, Geschenke

Im Rahmen der symbolischen politischen Auseinandersetzung spielen auch Elemente eine Rolle, die die Treue zur Obrigkeit besonders hervorheben und mit denen die Herrschaft die Verbundenheit mit den Untertanen symbolisch ausdrückt. Solche Gesten sozialer Verbundenheit stellen gemeinsame Mahlzeiten und Geschenke dar. Damit wird in der Situation der Revolte ein Mittel angewendet, das in der politischen Kommunikation der Zeit eine zentrale Rolle einnimmt.⁹⁵ Mit Geschenken, die aus Nahrungsmitteln, Wein oder kostbaren Gefäßen bestehen, werden politische, wirtschaftliche und soziale Abhängigkeitsverhältnisse gefestigt und Beziehungsnetze geknüpft. So werden im Rahmen der städtischen Gesellschaft politische Beratungen und Zusammenkünfte, Wahlen und Amtseinsetzungen von dem Austausch von Gaben begleitet.⁹⁶ Dabei ist die Form „elastisch“⁹⁷ und nicht rituell fixiert. Der Wert des Geschenks und die Art der Übergabe sind auf die jeweilige Situation abgestimmt; die Form ist so Ausdruck der Einschätzung der Situation. Abzugrenzen von diesen freiwilligen, „freien Ritualformen“ ist die Mahlzeitenspende nach der Huldigung, die den neuen Konsens zwischen Herrschaft und Untertanen besiegelt, die Bestandteil des streng formalisierten Huldigungsrituals sind.

Anschliessend an die Huldigungszeremonie nach Beendigung des Armen Konrads spendet Herzog Ulrich den Leonbergern einen Trunk in den Wirtshäusern der Stadt. Weil einige Bauern diese Spende verweigern und „eine besondere Zeche“ in einem anderen Haus abhalten, werden sie bestraft.⁹⁸ Nachdem die Bauern 1525 dem Abt von Weissenau Treue geschworen haben, bewirbt er sie und lässt „ainem etlichen ain brod und mas win geben zu ainer haftung und brief und sigel.“⁹⁹

Diese beiden Beispiele illustrieren, dass die Mahlzeitenspende und die Annahme dieser Spende die Bestärkung des vorangegangenen Eides, des Treueversprechens, sind. Die Formulierung in der Weissenauer Chronik zeigt, dass es sich hier nicht um eine unverbindliche freundliche Geste handelt, sondern dass das Mahl eine Form rechtlicher

⁹⁵ Siehe dazu die Studie von Valentin Groebner, *Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit* (Konflikte und Kultur- Historische Perspektiven, Bd. 4), Konstanz 2000.

⁹⁶ Ebd., S. 52f.

⁹⁷ Ebd., S. 68.

⁹⁸ Maurer, Herzog Ulrich, S. 139.

⁹⁹ Franz u.a. (Hgg.), *Weissenauer Chronik*, S. 28.

Behaftung darstellt, entsprechend muss die Verweigerung der Leonberger vom Herzog als Widerstandshandlung aufgefasst und gestraft werden.¹⁰⁰

Im Laufe des deutschen Bauernkrieges finden sich viele Situationen, während denen Gaben und gemeinsame Mahlzeiten Ausdruck politischer Zugehörigkeit sind und so grosses Gewicht in der Konfliktsituation haben. Als die Bauern anfangs April das Stift Kempten eingenommen haben, schicken sie der Stadt zwei Fass Wein: „Sy schickten auch zway vass mit wein in die statt der gantzen gmaind, aber ain rat wolts nit annemen, sonder in all zunften bieln [verbieten BH] ainer gantzen gemaind, gaben ain ietlichn ain rat fur sich selb ain mas wein und brot darzue, damit das ain gemaind desster williger wär in allen sachen, wann ain rat der schankung wolt nit von den pauren.“¹⁰¹ Der städtische Rat versucht hier durch das Verbot und durch eigene Gaben die Geschenke der Bauern zu „neutralisieren“ und so die Gemeinde von der Loyalität mit den Bauern abzuhalten. Gleichermassen bekräftigen der Abt und die Stadt Kempten die Abtretung aller wirtschaftlichen und kirchlichen Recht an die Stadt mit einer Gabe an die Stadtgemeinde, „do gab der herr von kempten und der rat in der statt ainer gantzen gmaind, jungen und alten, in alle zunften wein, brot, brates gnugsam mit grossen freüden.“¹⁰² Die Annahme der geschenkten Nahrungsmittel verpflichtet zu Solidarität und daher empört sich der Chronist Nicolaus Thoman über das Verhalten der Bauern, die von der Stadt Weissenhorn den geforderten Proviant „aus Freundschaft“ erhalten und anschliessend die Stadt stürmen: „Wa ist es nie erhört worden, das ayner mit dem andren isst und trinckt und sich fraintlich erzaygt und darnach von stunt an sich understat, denselbigin umb sel, leyb, er und gut zu bringen“, so wie die Bauern es getan haben, „mit uns fraintlichen getruncken, darnach sich understanden, gewalticklich sich selbs herren und öbren hie zu machen?“¹⁰³

Der Rat von Rothenburg beherbergt die Gesandten des Bauernlandtages in Schweinfurt, die in der Stadt auf eine Audienz bei dem Markgrafen warten, nur sehr ungerne: „Aber ain rat sahe dis bottschaften alhie nit gern, sie warn unwerd gest, [wurden BH] auch nicht empfangen, noch inen geschenkt.“¹⁰⁴ Für das Versprechen der Holden im Graisbacher Landgericht, nicht den Bauern bei Marxheim zuzuziehen, erhalten sie vom Abt „ain erbere schankung“¹⁰⁵. Den Dettelbachern raten andere Gemeinden, wie sie mit den Bauern umgehen sollen: „wan die hauptleuth aus der baurschaft zu euch kemen, wollet sie bitten, umb Christus willen etc, euch mit frid zu lassen zu end dieses landtags, und in ein vererung thun mit wein und anderm (...).“ Wenn sie die Gabe nicht annehmen wollten, müssten sie eine andere Lösung suchen.¹⁰⁶ Andererseits fühlt sich beispielsweise das Kloster Salem zunehmend von den Bauern bedrängt; als in einem ersten Schritt, bevor später der ganze Konvent den Bauern „huldigt“, den Angestellten des Klosters der Eid abgenommen wird,

¹⁰⁰ Zu dieser Bedeutung des gemeinsamen Mahls nach den Huldigungen siehe Holenstein, Huldigung, S. 472ff.

¹⁰¹ Aus Fläschutzs Chronik des Stiftes Kempten, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 382.

¹⁰² Ebd., S. 385.

¹⁰³ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 79, Anm. 1.

¹⁰⁴ Zweifel, Rothenburg, S. 45 u. 454.

¹⁰⁵ Aus der Donauwörther Chronik des Johannes Knebel, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 254.

¹⁰⁶ Fries, Ostfranken, Bd. 2, S. 46.

lässt der Abt dem Bauernführer „ain vererung (...) mit ettlichen vischen, win und brott“ in seine Herberge in Bermatingen schicken.¹⁰⁷

Als Symbol der Verbrüderung ist die Gabe der Würzburger an die Bauernschaft zu deuten; die Bürger nehmen Wein aus den Vorräten der Geistlichen, „ufgeladen, den heraus in der bauren läger gefurt und sie damit vereret.“¹⁰⁸ Wer den Bauern etwas verehrt, gilt als deren Verbündeter: Während des niederösterreichischen Bauernkriegs ist der „Ehrtrunkh“, den der Kastner des Klosters Gaming den Bauern in Abwesenheit des Priors geliefert hat, ein Zeichen für das Komplott des Verwalters mit den Aufständischen.¹⁰⁹

Als eine Geste der Unterwerfung von Rottweil im Schwarzwald ist das Geschenk für den Truchsessen zu interpretieren; die Rottweiler schicken einen Wagen voll Wein und Brot „mit erpietung, kuniglicher mayestat und dem loblichen bund undertenig, korsam und willig ze sein und zu(o) in setzen leib, er und gu(o)t und meyden, was in leyd sey.“¹¹⁰ Auch Rothenburg beeilt sich, dem Truchsessen eine kleines Trinkgefäß zu schenken, „und damit verern“.¹¹¹ Als Markgraf Kasimir von Brandenburg in Rothenburg einzieht, wird ihm „erlich geschenkt wein, visch und habern“.¹¹²

Diese Handlungen stellen so Bestandteile politischer Rituale dar, die ganz bestimmte soziale Funktionen erfüllen und Ausdruck politischen Willens sind.¹¹³ Einerseits stiften die gemeinsamen Mahlzeiten soziale Beziehungen, sie drücken Übereinstimmung aus und wirken friedensstiftend. Andererseits bedeutet Geschenke zu verteilen als auch Geschenke anzunehmen in eine gegenseitig verpflichtende Beziehung zu treten. Das Beispiel der Stadt Kempten zeigt anschaulich, wie der Rat zunächst versucht, die Stadtbürger von der Annahme der bäuerlichen Gabe abzuhalten. Die gemeinsame Mahlzeit in Weissenhorn, die der Chronist Thoman als Ausdruck der Gemeinschaft versteht, erhält dadurch, dass es sich bei den Nahrungsmitteln um eine akzeptierte Gabe handelt, auch den Charakter der gegenseitigen Verpflichtung zur Treue und Unterstützung, seine Entrüstung rührt daher, dass diese Verpflichtung in seinen Augen nicht eingehalten wird.

Die politischen Funktionen der Geschenke sind unterschiedlich: Der Herr drückt damit seine Wohltätigkeit, aber auch seine politische Verbundenheit mit seinen Untertanen aus, die Gabe ist Symbol der Anerkennung und Solidarisierung, die Annahme der Gabe ist aber auch ein Zeichen der Anerkennung des Gebenden. Dass der Abt des Klosters Salem dem Bauernführer ein Geschenk überreichen lässt, zeigt, dass sich in der Wahrnehmung des geistlichen Herrn die politischen Machtverhältnisse umzukehren beginnen; nach der

¹⁰⁷ Bauernkrieg am Bodensee, (unbek. Autor), in: Mone (Hg.), Quellensammlung, Bd. 2, S. 122. Als der Allgäuische Haufe beim Kloster Salem vorbeizieht, bittet der Hauptmann, dass man sie verköstige. So werden die Soldaten in einem Gasthaus bewirtet, die Hauptleute und Bauernräte werden hingegen in die Abtei eingeladen. Ebd. Der gleiche Chronist berichtet auch, wie die Mersburger Bürger den Bauern mit Brot und Wein entgegen ziehen und mit dieser Geste auch die Stadt übergeben. Ebd., S. 123.

¹⁰⁸ Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 202.

¹⁰⁹ Haselbach, Bauernkrieg, Quellenteil, S. 144.

¹¹⁰ Tagebuch des Herolds Hans Lutz, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 625.

¹¹¹ Zweifel, Rothenburg, S. 478.

¹¹² Ebd., S. 539.

¹¹³ Kramer, Mahl und Trunk, Sp. 154ff.; David Warren Sabean, Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch in Württemberg der Frühen Neuzeit, Frankfurt/Main 1990, S.130.

„Huldigung“, wie der Chronist den Eidschwur der Angestellten und auch den späteren Eid des ganzen Klosters nennt, fühlt sich der Abt verpflichtet, dem neuen Herrn gemäss der Tradition ein Geschenk zu überreichen.

Die Geschenke, die dem Truchsess entgegen getragen werden, sind Zeichen der Unterwerfung, die den Sieger gnädig stimmen sollen. Diese Funktion hat auch die Gabe an die Bauern, die die Dörfer zum Mitziehen zwingen wollen.

Zu den politisch begründeten Geschenken gehören auch die Gaben, mit denen obrigkeitstreue Personen belohnt werden, beispielsweise, indem den Betreffenden Kleider in den Standesfarben geschenkt werden. Den oben erwähnten Urs Schmid aus Olten, der 1653 wegen seiner Obrigkeitstreue besonders angegriffen wird, belohnt der Rat von Solothurn, indem ihm die Kriegskosten erspart und ihm ein Stück Stoff „Unsere Ehrenfarb (rot und weiss) Zue Einem paar Hossen Hiemit verehrt“ werden. Auch dem Weibel von Oensingen werden die Ehrenfarben für einen Rock geschenkt.¹¹⁴ Der Fussknecht Lux Rapp, der vor dem Bundschuh gewarnt hat, erhält neben einer Belohnung vom Bischof von Speier jährlich ein Hofkleid zugesprochen.¹¹⁵ Dem Amt Habsburg übergibt die Stadt Luzern als Belohnung für seine Treue eine neue Fahne mit der Inschrift *In concussae fidei symbolum*.¹¹⁶ Das Wappen des Amtes und der Stadt Tübingen wird mit den Wappensymbolen Württembergs ergänzt, zum Zeichen der Dankbarkeit für die Unterstützung des Herzogs im Armen Konrad.¹¹⁷

8.4 Versinnbildlichung des Sieges: Der Triumphzug

Von besonderer Wichtigkeit ist im Rahmen der obrigkeitlichen Symbolik die öffentliche Darstellung des Sieges, sei es des militärischen Sieges in einer Schlacht oder der endgültigen Beilegung der Erhebung.

Die Eroberung des Schlosses Ingolstat bei Würzburg, in dem sich die Bauern verschanzt haben, gelingt erst nach einem erbitterten Kampf. Zur Feier dieses Sieges, der die Stadt Würzburg zur Aufgabe veranlasst, lässt Jürg Truchsess auf dem Schlachtfeld Pauken und Trompeten aufspielen.¹¹⁸ Auch der Sieg über die Bauern bei Königshofen wird so begangen; das Heer zieht nach Beendigung des Kampfes mit Pauken und Trompeten über das Schlachtfeld und besichtigt die Wallstatt.¹¹⁹

Nach der Kapitulation der Stadt Wels im oberösterreichischen Bauernkrieg findet während mehreren Stunden der Einzug der Truppen Löbels und der Auszug der Bauern statt. Zunächst übergeben die Bürger dem Obersten die Stadtschlüssel und dreihundert Fussknechte und fünfzig Reiter ziehen in die Stadt ein. Eine Stunde später führt Löbel das

¹¹⁴ Arx, Adam Zeltner, S. 228.

¹¹⁵ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 120.

¹¹⁶ Liebenau, Bauernkrieg, (1895), S. 171.

¹¹⁷ Heyd, Ulrich, S. 357f.

¹¹⁸ Das Tagebuch des Herolds Hans Lutz, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 630.

¹¹⁹ Harer, Beschreibung des Bauernkrieges, S. 82.

ganze Heer über die Traunbrücke um die Stadt herum in die Vorstadt und stellt die Truppen zu beiden Seiten der Strasse, die aus der Stadt führt, auf. Dann müssen die Bauern in Reih und Glied den gleichen Weg wie die kaiserlichen Truppen abschreiten und schliesslich zwischen dem Spalier der Soldaten aus der Stadt hinausgehen.¹²⁰

Diese Rituale bekräftigen den militärischen Sieg und demonstrieren die Niederlage der Bauern, mit dem Zug um die Stadt wird Wels sinnbildlich in Besitz genommen.

Mit einem triumphalen Einzug in die Stadt Bern wird nach der Beendigung des schweizerischen Bauernkrieges der Sieg über die Bauern dargestellt: In Begleitung der Burgerschaft, die das Heer ausserhalb der Stadt, auf dem Siechenfeld mit sechs Salutschüssen empfängt, zieht der General Jr. Sigmund von Erlach unter Abfeuern der grossen Geschütze vom Kirchenfeld den Stalden hinunter in die Junkerngasse, wo er „mit Für gäben gantz magnific empfangen worden.“ Vor dem Wohnhaus von von Erlach nimmt er mit dem Venner und hohen Offizieren die Parade der ganzen Truppe ab. Inzwischen stehen die Studenten in Bataillonen beim Bubenbergesthürli und wieder werden drei Salutschüsse abgegeben. Das Fussvolk zieht bis zum Münster, dabei werden auf der Schanze, dem Kirchhof und anderen Orten laufend Schüsse abgefeuert.¹²¹

Den Sieg öffentlich darzustellen ist auch das Ziel der Manifestationen nach dem deutschen Bauernkrieg: In Würzburg reitet der Truchsess in dieser Reihenfolge mit allen Kurfürsten, Fürsten, dem ganzen „geraisigen zewg in der ordnung mit trummen und heerbawgken“ und den Vertretern anderer Städte, so zum Beispiel den Abgesandten Rothenburgs, durch das weit offene Tor. Während dieses offenbar sehr lange dauernden Einzuges ist es jedermann verboten, ohne entsprechenden Befehl vom Pferd zu steigen.¹²²

Die Übergabe der Stadt Würzburg an den Schwäbischen Bund wird rituell ausgestaltet: Auf Aufforderung des Truchsessens kommen Ratsmitglieder und Bürger aus der Stadt, angeführt von einem Trompeter, dessen Aufgabe es ist, „das Glait anzuzeigen“. Sie „gingen demütiglich und zu Fues über die Brucken dem Drommeter nach; der reit vor ihne“ und lässt mitten auf der Brücke das erste Mal, am Ende der Brücke das zweite Mal und bei St. Burckhardt das dritte Mal sein Instrument ertönen. Im Bundeslager erhalten die Gesandten eine Suppe und Getränke und sie tragen ihre Bitte um Gnade vor.¹²³

Kurfürst Johann zieht feierlich mit seinen Truppen in die Stadt Neustadt an der Orla ein, um sie wieder in Besitz zu nehmen und die Beziehung zu den Untertanen zu erneuern.¹²⁴

Diese Umzüge basieren auf dem Vorbild des mittelalterlichen Zeremoniells des Einrittes des Königs in die Stadt, das bereits seit der Antike unter dem Begriff *adventus* Tradition hat.¹²⁵ Das Ziel der rituellen Darstellung ist es, die Verbundenheit des Herrschers mit der Stadt darzustellen; die Ordnung des Zuges, der Ablauf der Festhandlung stellt die soziale

¹²⁰ Stieve, Bauernaufstand, S. 231.

¹²¹ Berchthold Haller, Tagebuch, Bd. 1.85 (Manuskripte schweizergeschichtlichen Inhalts der Stadt- und Universitätsbibliothek Bern).

¹²² Zweifel, Rothenburg, S. 479. Anschliessend an diesen Einzug wird die Huldigung und Bestrafung der zum Tode Verurteilten durchgeführt.

¹²³ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 391 u. 394.

¹²⁴ Burgard, Tagebuch, S. 269. Zum Ablauf des Einzuges in die Stadt sind keine Berichte überliefert.

¹²⁵ Bader, Zimmer'sche Chronik, S. 441.

Hierarchie dar und ist so ein Abbild der wiederhergestellten Ordnung.¹²⁶ Das Ritual ist nach der Revolte Sinnbild der Neuordnung der Herrschaftsbeziehungen. Ein klares Zeichen des Sieges der Obrigkeit ist die Annullierung der Schriftstücke der Einungen. In Mainz müssen sich die Bürger am gleichen Ort versammeln, wo der Widerstand seinen Anfang genommen hat und dort öffentlich alle Briefe und Artikel zerreißen.¹²⁷

Eine vergleichbare Geste wendet der Truchsess zur Darstellung des militärischen Sieges und der Annahme des Waffenstillstandes an: Alle bäuerlichen Einheiten müssen nach der Niederlage ihre Fähnlein in Gegenwart des Truchsessens abgeben, „das zu(o) warem urkund so hat sein gnad in ydlichs fenlin ain riss than.“¹²⁸

8.5 Illustration: Bildliche Darstellungen aus obrigkeitlicher Sicht

Der öffentlichen Darlegung der obrigkeitlichen Sicht dienen auch Bildmedien. Mit ganz bestimmten Bildmotiven und Sinnbildern wird die Revolte dargestellt und im Sinn der obrigkeitlichen Propaganda verurteilt. Diesem politischen Zweck dienen vor allem die Flugblätter. Mit dem Werk „Bauernsäule“ von Albrecht Dürer soll aber auch eine Darstellung zum deutschen Bauernkrieg vorgelegt werden, die die bedingungslose Unterdrückung des Widerstandes zumindest in Frage stellt.

Anhand der fünf Fragestellungen der ikonographischen Analyse sollen einige bildliche Darstellungen, die entweder im Zusammenhang mit den Bauernkriegen entstehen oder im weiteren Sinn den bäuerlichen Widerstand zum Thema haben, untersucht werden. Von zentraler Wichtigkeit ist dabei, das Bildwerk zunächst als Artefakt zu behandeln und es nicht vorschnell als Spiegelung der Wirklichkeit zu beurteilen.

1. Die folgenden Überlegungen zu einer Bauerndarstellung als Titelillustration des Flugblattes „Wider die Mordischen vnd reubischen Rotten der Bavren“ von 1525 zeigen auf, wie die ikonographische Interpretation sich zunächst an Traditionen der Gestaltung orientieren muss, um das Bildthema erfassen zu können. Das „Korrektiv der Typengeschichte“¹²⁹ besteht hier darin, die graphische Entwicklung der Bauernfigur, die als eine Typenentwicklung zu verstehen ist, in die Deutung des vorhandenen Bildes miteinzubeziehen.

2. Die Verknüpfung mit literarischen Quellen, die „Vertrautheit mit bestimmten Themen und Vorstellungen“¹³⁰ der Zeit weist für die Interpretation dieses Motivs den Weg zum

¹²⁶ In Bordeaux wird 1653 ein Fest mit einem Umzug ausdrücklich vom Stadtherrn angeordnet, um angesichts der Bürgerunruhen die Ordnung zu illustrieren. Bercé, *Fête et révolte*, S. 60, S. 56f.

¹²⁷ J. Cochläus, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 793. Ebenso Thoman, *Weissenhorner Historie*, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 122, Anm. 1.

¹²⁸ Das Tagebuch des Herolds Hans Lutz, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 624.

¹²⁹ Wohlfeil, *Reflexionen*, S. 25.

¹³⁰ Ebd.

Thema und zur Funktion und Absicht der Darstellung, die hier in der Kritik an der Erhebung der Bauern besteht.¹³¹

3. Ganz klar festzuhalten bleibt aber hierzu, dass das Bild nicht ein blosses Wiedergeben sprachlicher Inhalte darstellt. Das Beispiel zeigt, dass mit der bildlichen Umsetzung der in der Ständeliteratur anzutreffenden Kritik am Bauern eine selbständige Bildidee entsteht.

4. Ein ganz wichtiger Aspekt der ikonographischen Deutung ist im Falle von Textillustrationen die Beziehung zwischen Bild und Text.¹³² Das Beispiel zeigt, dass hier ganz unterschiedliche Verbindungen in Betracht gezogen werden müssen.

Die aus Kostengründen übliche Praxis der mehrfachen Verwendung von Holzschnitten für unterschiedliche Texte¹³³ soll nicht dazu verleiten, die Bilder als beliebige, rein dekorative Sujets einzustufen. Jede neue Verwendung vermittelt durch den Kontext Bedeutung, die das Bild als historische Quelle relevant macht.

5. Zur Interpretation eines Bildes muss gefragt werden, ob und inwiefern der Künstler auf die gesellschaftliche und politische Situation seiner Zeit reagiert.

Als ein Beispiel für eine Einzeldarstellung dient einer der Titelholzschnitte zu Luthers Flugschrift „Wider die Mordischen vnd reubischen Rotten der Bavren“ von 1525 (Abb. 5).

In den bildlichen Darstellungen zum Thema „Revolte“ oder „Bauernkrieg“ erscheint auf der Ebene der konkreten Bildelemente die Figur des Bauern als zentrale Gestalt.

Für die Holzschnitt-Graphik in Chroniken, Buchillustrationen, Planetenbildern, Totentänzen und Flugschriften zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts stellt Hans-Joachim Raupp folgende Bildelemente der Bauerndarstellung fest: Erkennbar ist die Figur an ihrer einfachen schmucklosen Bekleidung, die aus einem kurzen Rock mit Gürtel und weiten Ärmeln, anliegenden Hosen, hohen Schafstiefeln oder groben Schuhen besteht. Als Kopfbedeckung trägt die Bauernfigur eine Kappe oder einen Hut mit weicher, über dem Gesicht breiter Krempe oder auch ein kapuzenartiges Kopftuch, eine Sturmhaube. Oft ist die Kleidung schadhafte, die Hosen oder die Ärmel zerrissen, die Schuhe löchrig. Das hauptsächliche Attribut des Bauern ist der Dreschflegel, aber auch andere Arbeitsgeräte, wie Karst, Heurechen, Sense oder Hirtenkeulen. Als Waffe trägt die Bauernfigur einen Dolch oder ein langes Messer am Gürtel. In vielen Darstellungen ist auch körperliche Hässlichkeit, wie zum Beispiel unförmige Gesichtszüge, ein Kennzeichen.¹³⁴ Wie H.-J. Raupp aufzeigt, hat sich hier ein ikonographischer Typus der Bauerndarstellung herausgebildet, an den sich die Bauernfigur, die den „gemeinen Mann“ als Adressat und Träger der Reformation in den reformatorischen Flugschriften verkörpert, anlehnt. Alle diese Elemente gehören zum Bild des Bauern, der als Vertreter seines Standes auftritt. Der gemeine Mann der Reformationspropaganda ist hauptsächlich durch seine bäuerliche, oft schadhafte Kleidung und mit dem Flegel als Attribut gekennzeichnet. Der Flegel kann,

¹³¹ R. Wohlfeil betont besonders diesen funktionalen Aspekt der literarischen Quellen, der mitberücksichtigt werden muss. Ebd., S. 26.

¹³² Talkenberger, Illustration, S. 312.

¹³³ Michael Schilling, Illustrierte Flugblätter der Frühen Neuzeit als historische Quellen. Beispiele, Chancen und Probleme, in: B. Tolkmitt / R. Wohlfeil (Hgg.), Historische Bildkunde. Probleme – Wege – Beispiele (ZHF, Beiheft 12), Berlin 1991, S. 107–119, hier: S. 113.

¹³⁴ Raupp, Bauernsatiren, S. 68.

Wider die Mordische vnd Reubischen Rotten der Bawren.



Psalm. vij.
Seyne tück werden in selbs treffen/
Vnd seyn miltvill/ wirdt vber in außgem:
1525.
Martinus Luther, Wittenberg.

Abb. 5: Titelblatt der Flugschrift von Martin Luther: *Wider die Mordischen vnd Reubischen Rotten der Bawren*, 1525

Abb. in: Günter Jäckel (Hg.), *Kaiser, Gott und Bauer: Reformation und Deutscher Bauernkrieg im Spiegel der Literatur*, Berlin (-Ost), 1983², S. 507.

muss aber nicht Ausdruck von bewaffnetem Widerstand sein. Die zerlumpte Kleidung ist Teil einer Bildformel, die nicht Bauernspott ausdrückt, sondern die auch üblich ist in Darstellungen, die mit den Bauern sympathisieren.¹³⁵

¹³⁵ So auch Hans-Ernst Mittig, *Dürers Bauernsäule. Ein Monument des Widerspruchs*, Frankfurt/Main 1984, S. 25.

Neben diesem Bauernmotiv hat Raupp einen zweiten Strang der Bauerndarstellung festgestellt, der sich im Einblattkupferstich des späten 15. Jahrhunderts entwickelt.¹³⁶ Hier ist der Bauer eine Charakterfigur, die als grobe, tölpelhafte Gestalt in Einzelszenen beim Tanz, im Streit, beim Schäkern, auf dem Weg zum Markt erscheint. Er ist nicht Vertreter einer gesellschaftlichen Gruppe, sondern als komische Figur Inbegriff der Grobheit als Charaktereigenschaft. In der Darstellungsweise unterscheidet sich diese selbständige Bauerngraphik aufgrund der Szenen (Tanz, Ehestreit, Marktgang) und durch das Weglassen der Arbeitsgeräte.¹³⁷ Ganz klar unterscheidet sich auch die Wertung der Figuren; der Bauer als Ständevertreter ist keine lächerliche Figur, auch wenn er äusserlich negative Merkmale aufweist.¹³⁸ Raupp betont die Rolle der Gattungen Holzschnitt und Kupferstich für die Beurteilung der Bildinhalte. So postuliert er, dass durch die Übernahme von Motiven aus dem Kupferstich in eine Flugschrift mit Holzschnitt sich auch die Bedeutung verändere. Diese Deutung ist aber beim vorliegenden Beispiel nur aufgrund des Textzusammenhanges nachvollziehbar.

Die Verwendung des Holzschnittes für die Schrift Luthers zeigt, dass das negative Bild des Bauern auch in dieser Ausführung erhalten bleibt. Die Figur stellt einen Marktbauern dar, der seine Produkte in dem Sack und eine Gans feilhält. Seine Kleidung und sein Hut sind bäuerlich, aber er trägt eine Schulterkette. Mit der linken Hand stützt er sich auf ein Schwert in einer zerfetzten Scheide. Diese beiden Attribute entsprechen nicht dem üblichen Typus des Marktbauern. Die Schulterkette und das Schwert¹³⁹ weisen darauf hin, dass hier Standesüberhebung dargestellt und kritisiert wird. Dieser Vorwurf hängt mit dem negativen Bild des Handel treibenden Bauern zusammen; in der ständedidaktischen Literatur wird darüber geklagt, dass Bauern auf dem Markt durch Beeinflussung des Angebotes die Preise in die Höhe trieben und sich so bereicherten und dem Laster des Geizes und der Prunksucht anheimfallen würden.¹⁴⁰ Im vorliegenden Holzschnitt wird dieser Vorwurf durch die Kette, die das Attribut Adliger oder obrigkeitlicher Würdenträger ist, akzentuiert. Das Spruchband schliesslich, das in Bauerndarstellungen ein beliebtes Gestaltungselement ist, enthält eine naive, ja banale Aussage, die den Spott und die Kritik der Darstellung vervollständigt.

Der Text Luthers, der die Erhebung der Bauern in aller Schärfe verurteilt, speist die Bildelemente mit weiterer Bedeutung, die mit der Kritik am Marktbauern zu verbinden ist: Die jämmerliche Waffe und der einfältige Spruch sind direkte ironische Anspielungen auf das bewaffnete Vorgehen der Bauern und die reformatorischen Programme der Bauern. Mit dem Motiv des Marktbauern werden den Bauern als Antrieb zur Erhebung niedere Motive wie Gewinnsucht und Habgier unterstellt. Die Anliegen der Bauern und ihr Vorgehen werden so der Lächerlichkeit preisgegeben.

¹³⁶ Raupp, Bauernsatiren, S. 40ff.

¹³⁷ Ebd., S. 69.

¹³⁸ Ebd., S. 78.

¹³⁹ Ebd., S. 56f. entspr. Abbildungen, S. 43, 45, 55.

¹⁴⁰ So zum Beispiel ausführlich in Sebastian Brant, Das Narrenschiff, Kap. 82, zit. in: Raupp, Bauernsatiren, S. 54.

Eine seltene Darstellung des Bauern als bewaffneter Teilnehmer des Bauernkrieges zeigt der Titelholzschnitt zur Flugschrift „Anzaigung zwayer falschen zungen des Luthers wie er mit der ainen die paurn ver fu(e)ret / mit der andern sy verdammet hat“ eines Johann Fundling von 1525 (Abb. 6).

Der Text des Flugblattes ist als ein Gespräch zwischen Luther und einem „Wunderer“, einem, der sich über Luther wundert, aufgebaut. Luther wird vorgeworfen, durch seine Schriften den Bauernkrieg verursacht zu haben, die Bauern aber gleichzeitig zu verdammen. Diese „grymmikait der er von etlichen geziegen wirt / wider paurn erzaigt /“, lasse sich aus

**Anzaigung zwayer
falschen zungen des Luthers wie
er mit der ainen die paurn ver-
füret / mit der andern sy verdammet hat /
durch Admiraliden Wunderer.
genant Johann Fundling.
1525.**

Der omplaser und der zwavjungig ist verflucht / dan vill die fride
gehaße haben hat er scriubt und verwirret. *Eccle. 28.*



Zeit: kayserlicher freyhait drey jar .

Abb. 6: Anzaigung zwayer falschen zungen des Luthers wie er mit der ainen die paurn verfu(e)ret / mit der andern sy verdammet hat. Landsbut 1526

Abb. in: Der Bauer und seine Befreiung. Kunst vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Ausstellung aus Anlass des 450. Jahrestages des deutschen Bauernkrieges und des 30. Jahrestages der Bodenreform, Albertinum Dresden, September 1975 bis Januar 1976, Dresden 1975/76, S. 81.

der Schrift „Wider die Mordische und Reubischen Rotten der Bawren“ ablesen. Das Ziel des Gesprächs ist es, Luther als doppelzünftig zu kritisieren. Der Autor weist zum Schluss den Verdacht, er könnte mit den Bauern solidarisch sein, von sich, da auch er denkt, dass „der paurn schendtliche that und großsträffigen vorgenommenen mutwillen (...) jn kein weg zu glympffen sey“. Mit dem seltsamen Argument, er kenne sie – die Bauern – ihren Lebenswandel und ihre Beweggründe zu wenig, beschliesst er seine Rechtfertigung und betont noch einmal, er wolle allein Luthers Vorgehen verurteilen.

Der Holzschnitt stellt dar, wie Luther und der Bauer ein Gespräch führen. Die Bezeichnungen über den Figuren weisen darauf hin, dass der Bauer hier nicht als Vertreter des gemeinen Mann dargestellt ist. Die Gesten zeigen die Kommunikationssituation an. Der Bauer erscheint in seiner standesgemässen Tracht, die Waffen, die er trägt, weichen aber vom Bildtypus ab. Anstelle des kurzen Messers hängt ein langes Schwert an seinem Gürtel und in der Linken hält er eine Lanze. Diese Ausrüstung kennzeichnet die Figur als kampfbereit, die Beeinflussung durch Luther wird so im Bild umgesetzt. Durch die Art der Waffen, die dem Bauern hier in die Hand gegeben werden, stellt der Graphiker die Verfehlung des Bauern dar. Lanze und Schwert sind dem Bauernstand seit 1152 verboten.¹⁴¹ Die Darstellung übernimmt so aus dem Text die Gesprächssituation und setzt zugleich die Kritik des Textes ins Bild um: Die gesetzeswidrigen Waffen drücken aus, dass der Bauer von Luther zum strafbaren Widerstand gegen die Obrigkeit verleitet wird.

Bildliche Darstellungen zum oberösterreichischen Bauernkrieg 1626 finden sich in Form von Flugblättern, die auch als „Bildzeitungen“¹⁴² charakterisiert und der Gattung der „Neuen Zeitungen“ zugeordnet werden.¹⁴³ Es sind druckgraphische Erzeugnisse, die zu aktuellen Ereignissen geschaffen werden und schnelle und weite Verbreitung finden. Berichterstattung über das Geschehen ist das zentrale Ziel dieser Blätter, daher stehen die Fakten, also beispielsweise der Verlauf von politischen und religiösen Auseinandersetzungen im Vordergrund. Viele Flugblätter zum oberösterreichischen Bauernkrieg schildern so den Stand der Kriegshandlungen, die Bildteile beinhalten erläuternde Übersichtsdarstellungen. Diese Flugblätter entsprechen in ihren Inhalten, aber auch in der Darstellungsweise dem zunehmenden Anspruch der Rezipienten dieses Mediums auf eine glaubwürdige Darstellung.¹⁴⁴

Die neue Technik des Kupferstiches, die in den Blättern zu 1626 zur Anwendung kommt, erlaubt eine feinere, exaktere Strichführung und grössere Detailtreue. In der Wahl der

¹⁴¹ Raupp, Bauernsatiren, S. 57. Karl Siegfried Bader, Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes, Bd. 1, Weimar 1957, S. 121f.

¹⁴² Reinhold Happel, Bildzeitungen, in: W. Hofmann (Hg.), Luther und die Folgen für die Kunst. Katalog der Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle vom 11. November 1983 bis 8. Januar 1984, München 1983, S. 276–292, hier: S. 276.

¹⁴³ Helmut W. Lang, Die Neue Zeitung des 15. bis 17. Jahrhunderts. Entwicklungsgeschichte und Typologie, in: E. Blühm / H. Gebhardt (Hgg.), Presse und Geschichte II. Neue Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung (Deutsche Presseforschung, Bd. 26), München 1987, S. 57–60.

¹⁴⁴ Schilling, Bildpublizistik, S. 74.

Motive und Bildgestaltung gilt jedoch auch für diese Flugblätter, dass sie sich wegen der Marktsituation an gängigen Bildformeln orientieren und so den Sehgewohnheiten des Publikums Rechnung tragen.¹⁴⁵

Trotz der vordergründig stärkeren Betonung des Tatsachengehaltes im Vergleich zu den Flugblättern zur Reformation, die mit ihrer Gestaltung, etwa aufgrund ihres metaphorischen Darstellungsstils unmissverständlich propagandistisch wirken wollen, sind auch die Blätter des siebzehnten Jahrhunderts zur Beeinflussung des Publikums, des gemeinen Mannes, geschaffen worden und unterliegen der Zensur.¹⁴⁶

Zum oberösterreichischen Bauernkrieg sind in der Sammlung von J. R. Paas mehrere Flugblätter aufgenommen, die sich in unterschiedlichen Formen des Themas annehmen.¹⁴⁷ So finden sich Panoramadarstellungen zu konkreten Momenten des Kriegsverlaufes, etwa zu der Belagerung der Städte Linz oder Enns.

Eine zweite Form stellt die Pasquille, eine Spott- und Schmähschrift, dar, die als Briefe in gebrochenem Deutsch voller italienischer Einschübe an einen Signor Pladis (plado niederländisch = flache Schüssel) gerichtet sind. Die Illustrationen zeigen diesen Signor Pladis, einen Mäusefänger und Hausierer und eine Frau Orschu. (von italienisch orsù = wohlan, literarisch) in verschiedenen Varianten. Der Text ist eine Propagandaschrift, die in derber Weise Luther, seine Anhänger und die Bauern im Bauernkrieg 1626 verunglimpft.

Im folgenden Abschnitt sollen vier Blätter genauer untersucht werden, die einen Einblick erlauben in die Bild- und Textrhetorik zur zeitgenössische Beurteilung und Einordnung des oberösterreichischen Bauernkrieges.

Das Flugblatt mit dem Titel „Glückshafen“, das aus einem Text und einem Bild besteht, ist in mehreren Ausführungen überliefert, als zwei unterschiedliche Druckausgaben und ein Exemplar ohne Text (Abb. 7).

Das Flugblatt muss gegen Ende des Jahres 1626 entstanden sein, da es sich gemäss dem Titel um eine Rückschau auf das vergangene Jahr 1626 handelt. Die Titelumschreibung setzt den Bauernkrieg von 1525 in Beziehung mit dem Geschehen von 1626, indem es beide Ereignisse unter den Begriff „Glückshafen“ einordnet: Nach den Angaben des Titels stellt das Bild die Anführer der Bauern im deutschen Bauernkrieg und die Waffen der Bauern von 1626 dar.

Die Apostrophierung des Bauernkrieges, „ihrer vermeýnten Kriegs Expedition“, als Lostopf und Lotterie¹⁴⁸ wird im Text unterhalb des Bildes genauer ausgeführt. Der Bauernkrieg wird als ein Versuch der Bauern, „das wandelbahre Glückrad / nach jhrem Willen und Gefallen / zu zwingen“ mit dem deutschen Bauernkrieg gleichgesetzt, ohne dass aber die Parallelen genauer ausformuliert würden. Die militärischen Erfolge der Oberösterreicher seit dem Monat Mai zeigen, dass ihnen dieses Glück offenbar gewogen ist. Vergleichbar dem hohen Einsatz, den einer wagt, der im Glücksspiel viel gewinnen will, haben auch „die Bawren /

¹⁴⁵ Ebd., S. 70.

¹⁴⁶ Ebd., S.161f.; Ders., Flugblätter, S. 109.

¹⁴⁷ John Roger Paas, *The German Political Broadsheet 1600-1700*, Bd. 4: 1622 -1629, Wiesbaden 1994.

¹⁴⁸ DWB IV.1.5 (1958), Sp. 371ff.

ohne Zweifel / Gottes Ehr/ Religions:vnd Gewissens Freyheit/ zum Zweck vorgesetzt / vnd dahero eine rechtmessige / eyseriche Defension, gänzlich eingebildet.“ Diese hohen, den militärischen Einsatz legitimierenden Ziele verurteilt der Autor als Einbildung und Phantasieprodukte: „Gleich wie nun bey einem Glückshafen gemeinlich jedermann / aus grosser Begierde / etwas stattlich(e)s zu erheben sich keine Kosten tauren lesset: Also haben jhnen auch die Bawren / ohne Zweifel / Gottes Ehr/ Religions: vnd Gewissens

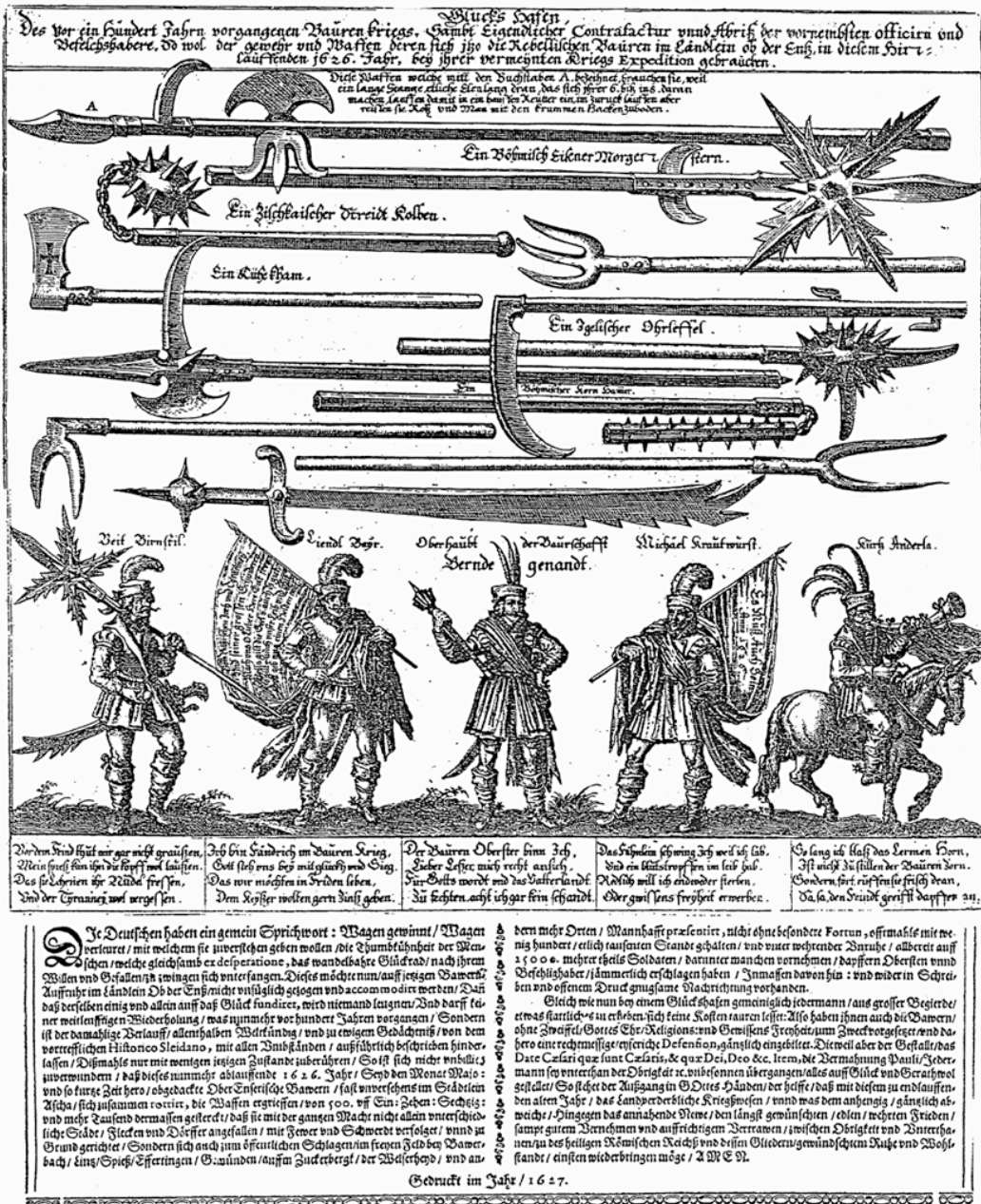


Abb. 7: Glucks Hafen: Flugblatt zum österreichischen Bauernkrieg 1627
 Abb. in: Paas, John Roger, The German Political Broadsheet 1600 - 1700, Bd. 4: 1622 -1629, Wiesbaden 1994, S. 252.

Freyheit/ zum Zweck vorgesetzt / vnd daher eine rechtmessige / eyseriche Defension, gänzlich eingebildet“. Das kriegerische Vorgehen wird von ihm mit dem Hinweis „Date Caesaris quae sunt Caesaris & quæ Dei Deo“ als Unbesonnenheit und Missachtung der Untertanenpflicht angeklagt. Angesichts des ungewissen Ausganges des Krieges äussert er die Hoffnung, dass bald Friede im Land und gutes Einvernehmen und Vertrauen zwischen der Obrigkeit und den Untertanen einkehren werden.

Die Illustration veranschaulicht den Zusammenhang zwischen 1525 und 1626: In der oberen Bildhälfte sind die Waffen abgebildet, die die Bauern aus Oberösterreich verwenden, in der unteren Hälfte stellt der Graphiker die Bauernführer von 1525 dar.

Am unteren Bildrand sind die Erklärungen der Bauern festgehalten, die ihre Angriffslust und ihren Mut im Kampf gegen die Tyrannei beteuern. Der Streit für das Wort Gottes und die Gewissensfreiheit ist die Begründung für ihren Aufbruch.

Unter den Waffen finden sich bäuerliche Arbeitsgeräte – eine Mistgabel, eine Sense, eine Harke und eine Heugabel – und zeitgenössische Waffen, wie Morgensterne, Streitkolben, Lanzen, Schwerter, die mit den im Militärjargon üblichen Bezeichnungen näher charakterisiert werden.¹⁴⁹ Zu der Lanze unter A wird eine Erklärung zum Gebrauch angefügt.

Über den fünf Bauernfiguren sind ihre Namen notiert. Die drei Personen in der Mitte wirken statisch, posierend, links schreitet ein Bewaffneter, rechts ist ein Reiter zu erkennen, der in ein Horn bläst. Die beiden Fähnriche tragen Fahnen mit den Inschriften der Bauernfahnen des Krieges von 1626, der Fahnenstoff ist über ihre Schultern wie ein Umhang drapiert, Schärpen und üppig ausgestattete Federhüte dienen als Schmuckelemente. Der Schnitt der Röcke, die Stiefel entsprechen den Elementen der Bauernkleidung; die stark geschlitzten und gepolsterten Schulterpartien, die Sporen und der üppige Federschmuck auf den Hüten sind Elemente der adeligen Kleidung und der Tracht der Landsknechte. Drei der oben abgebildeten Waffen tauchen hier wieder auf.

Verschiedene Elemente dieser Bildgestaltung weisen darauf hin, dass entgegen der Angaben im Titel nicht eine realistische Darstellung der Ausrüstung und der Beteiligten des Bauernkrieges vorliegt. Zum einen sind die Namen der Bauern zu erwähnen: „Veit Birnstil, Liendl Bayr, Oberhaupt der Baurtschafft Bernde genandt, Michäel Krautwurst, Kunz Anderla“ sind zwar zeitgenössische Namen,¹⁵⁰ unter den namentlich bekannten Bauernführern von 1525 und 1626 finden sich keine Personen, die so heissen.

Ein weiteres Element stellen einige Attribute der Bauernfiguren dar: Die üppige Bekleidung und die Sporen, die ein ikonographisches Attribut des Ritters sind, entsprechen nicht den Konventionen der Bauerndarstellung.¹⁵¹ Die heldenhaften Posen der Figuren kontrastieren

¹⁴⁹ Siehe entsprechende Stichwörter in: DWB.

¹⁵⁰ Renate Haftlmeier-Seiffert, Bauerndarstellungen auf deutschen illustrierten Flugblättern des 17. Jahrhunderts (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, Bd. 25), Frankfurt/Main u.a. 1991, S. 168, Anm. 13.

¹⁵¹ Zum Vergleich der graphischen Gestaltung von Bauernfiguren aus der Zeit kann etwa die Darstellung P-1056, in: Paas, Broadsheet, S. 192 dienen.

mit den Namen, die an „Herrn Jedermann“ erinnern.¹⁵² Dass auch die dargestellten Waffen Kritik beinhalten, kann aus der Titelformulierung gelesen werden, denn der Autor des Blattes kündigt an, dass die Waffen gezeigt werden, „deren sich jtzto die Rebellischen Bauern im Ländlein ob der Enß (...) bey ihrer *vermeynten* Kriegs Expedition gebrauchen.“ [Hervorhebung BH] Die Präsentation von gebräuchlichen Waffen zusammen mit den einfachen bäuerlichen Arbeitsgeräten setzt diese Einschränkung ins Bild; der Bauernkrieg ist aus der Sicht des Autors kein „regulärer“, das heisst gerechtfertigter Krieg, sondern eine von verblendeten Bauern unternommene Rebellion. Die Kritik, dass es sich hier nicht um eine „rechtmessige / eyseriche Defension“ handle, könnte auch in der untersten Waffe ausgedrückt sein, die einem namenlosen, unpraktikablen, allerdings sehr bedrohlichen „eyserichen“ Fantasiegebilde entspricht.

Die Vermutung, dass es sich hier nicht um eine realistische Abbildung von Waffen handelt, kann der Vergleich mit dem Flugblatt, das das Aufgebot im Hausruckviertel im Falles des Angriffes der Bauern organisiert, unterstützen (Abb. 8); die Waffendarstellungen in diesem Blatt sollen die konkrete Bewaffnung der Bauern veranschaulichen. Sie entsprechen einerseits zeitgenössischen Kampfgeräten (beispielsweise Morgensterne und Streitäxte), andererseits verweisen Arbeitsgeräte (Sense) auf die Bauernschaft. Im Unterschied zum Flugblatt „Glückshafen“ zeigt aber dieses Blatt keine fantastischen Elemente, sondern veranschaulicht die konkrete Gefahr, die von den Bauerntruppen ausgeht, indem sie hier aufgrund der Bewaffnung als ernstzunehmende Gegner dargestellt werden.¹⁵³

Das Flugblatt „Glückshafen“ äussert auch in der Figurendarstellung Kritik; es werden Bauern dargestellt, die irrigerweise in der Pose siegreicher Kriegsherren auftreten. Die Kleidung zeigt, dass es sich in dieser Hinsicht um eine Form von Standesüberhebung handelt.

Der Text zur Gesamtillustration relativiert die Aussagen der Bauernfiguren, denn er setzt die gewichtigen Ziele, wie den Kampf für das Vaterland oder für das Wort Gottes, mit dem Gewinn in einer Lotterie gleich, der als Köder für die Mobilisierung dient. Das Vorbild der Bauern von 1525 habe die Bauern 1626 dazu verführt, sich ebenfalls zu unterstehen, „das wandelbahre Glückrad / nach jhrem Willen und Gefallen / zu zwingen“.

Die genauere Untersuchung der Text-Bild-Beziehung zeigt also, dass das Ziel dieses Flugblattes nicht die Darstellung der realen Akteure der Bauernkriege ist, sondern dass die Abbildung die Aussage des Textes unterstützt, und so in Wort und Bild der Bauernkrieg als verwerfliches Unterfangen beurteilt wird.

¹⁵² R. Haftlmeier sieht in dem Flugblatt eine realistische Darstellung der Waffen und Beteiligten des Krieges. Sie vermutet, dass dies die Namen von Bauernführern in unteren Chargen sind. Haftlmeier-Seiffert, Bauerndarstellungen, S. 168, Anm. 13. Die Gesamtkonzeption des Blattes spricht aufgrund des Bild-Text-Zusammenhanges gegen eine solche Deutung.

¹⁵³ Die Verbindung von bäuerlichen Arbeitsgeräten und üblichen Kriegswaffen verweist auch auf die breite soziale Zusammensetzung der Bauerntruppen.

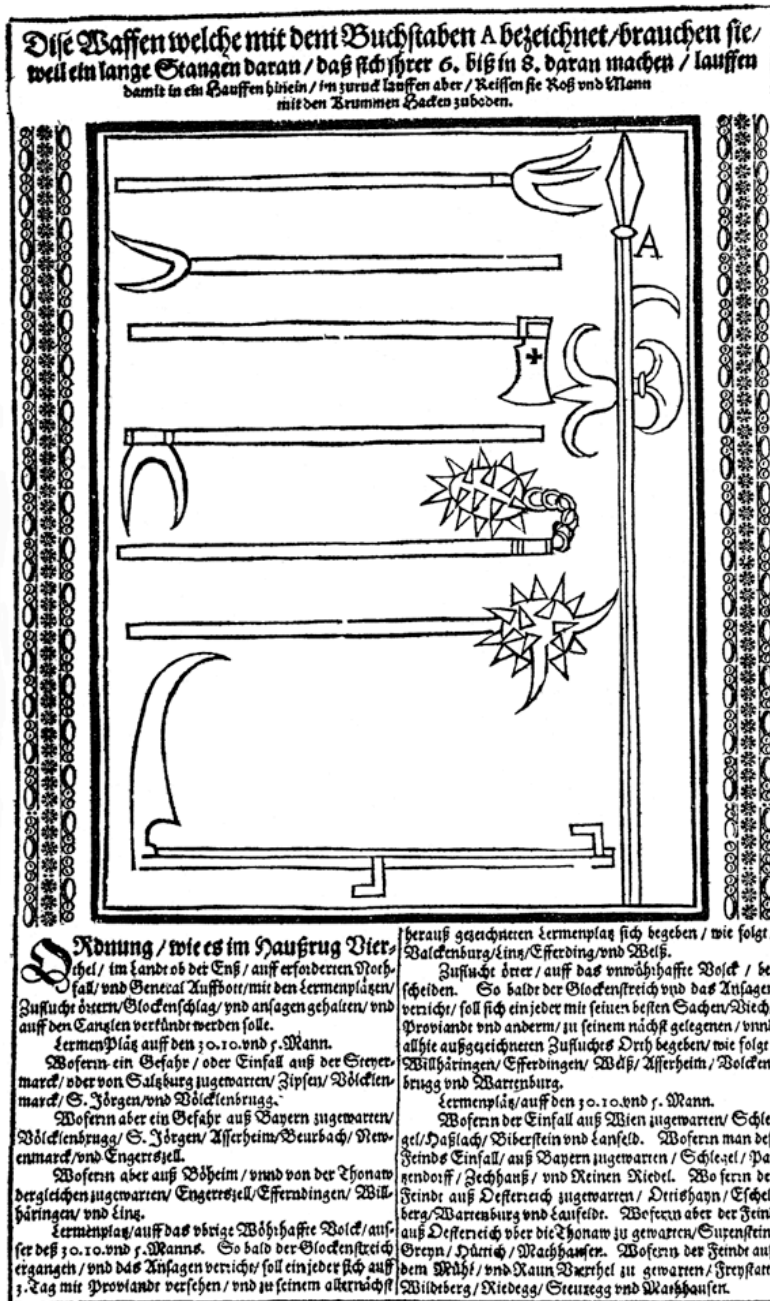


Abb. 8: Waffen der österreichischen Bauern 1626

Abb. in: Paas, John Roger, *The German Political Broadsheet 1600 - 1700*, Bd. 4: 1622 - 1629, Wiesbaden 1994, S. 233.

Ein weiteres Flugblatt stellt drei Figuren dar, die nach der Vorlage des Blattes „Glückshafen“ gestaltet sind. (Abb. 9) Im Textteil werden in zwölf Artikeln die Begehren der Bauernschaft stichwortartig aufgelistet.

Der Aufbau und die Darstellung des Blattes entsprechen der Tradition des Gedenkblattes; die Bauern sind in stolzer Siegerpose als üppig ausgestattete militärische Truppenführer dargestellt. Der mittlere Bauer trägt einen Stab, auf dem die Inschrift „*Deus adiutor fortis*“ eingraviert ist. Auf der rechten Fahne tragen die Bauern das Losungswort der

Aufständischen: „Es muß [Auch] Sein“. Auf dem rechten Banner ist als Inschrift der Text, der 1626 auf Fahnen mitgetragen worden ist, zu erkennen. „Vom Bayrischen Joch und Tyrannei / vnd seiner grossen Schinderey / mach vnns o lieber Herr Gott frey / weils gilt



Abb. 6: Gedechnis des Bauren Kriegs im Jahr 1626
 Abb. in: Paas, John Roger, *The German Political Broadsheet 1600 - 1700*, Bd. 4: 1622 -1629, Wiesbaden 1994, S. 232.

die Seel und auch das Gut,/ so gilt auch unser Leib und Blut / Gott geb uns einen Helden Muth“¹⁵⁴ Die Erläuterung zu der Fahne oberhalb der Figuren unterstreicht die Absicht der Bauern, für Gottes Wort einzutreten: „Diß Symbolum in Fännlein berichtet,/ Solches nicht auß muhtwilln geschicht. / Sondern betrifft allein Gottes Ehr,/ sein wort, des Doctor Lutthers Lehr.“

Die zwölf Artikel fordern die Abschaffung der bayerischen Landesherrschaft und Besetzung (Art. 2, 3, 7 und 8). Katholische Amtsträger sollen durch protestantische ersetzt werden, (Art. 5), jeder Landesherr soll einen protestantischen Prediger in seiner Herrschaft einsetzen können (Art. 11) und die Jesuiten sollen vertrieben werden (Art. 9). In Artikel 6 wird die Landstandschaft der Bauern, wie sie in Tirol vorhanden sei, gefordert.

Diese Artikel werden im Flugblatt als originale Forderungen der oberösterreichischen Bauern darstellt. Der Vergleich mit den von Günther Franz und Georg Heilingsetzer überlieferten Quellentexten zu 1626 zeigt aber, dass die oberösterreichischen Bauern keinen Forderungskatalog in dieser Form, als zwölf Artikel, formuliert haben.¹⁵⁵ Das Flugblatt suggeriert so eine Verbindung zu den Zwölf Artikeln der Bauern von 1525.

In den vorhandenen Quellen sind zwar die Anliegen einzelner Artikel anzutreffen, so etwa in der Schrift an den Kaiser, in der um Bewilligung der protestantischen Religion angefragt wird und die Bittsteller über Übergriffe des bayerischen Statthalters Herberstorff gegenüber den Protestanten und über die Härte der Besatzungstruppen klagen. Die Forderungen des Flugblattes gehen aber darüber hinaus, indem sie radikale politische Veränderungen anzielen: Der sechste Artikel, der die politischen Verhältnisse in Tirol als Vorbild bezeichnet, fordert die politische Mitbestimmung der Bauern. Die Besetzung soll mit „stäblein“, dem Zeichen der Unterwerfung, aus dem Lande gejagt werden, die Bauern wollen selber das Land schützen (Art. 7), dessen Städte künftig durch lutherische Amtsinhaber regiert werden sollen und dem ein Landsmann als Landeshauptmann vorsteht. Allein der Kaiser wird als oberster Herr anerkannt.¹⁵⁶

Am oberen Bildrand sind zwei Psalmzitate (20,6 und 37,39) eingefügt. Der Psalm 20 drückt die Fürbitte für den König im Kampf gegen die Feinde aus; im Namen Gottes wollen die Mitstreiter ihrem König im Kampf beistehen und sie bitten darum, dass er siegen möge. Der Psalm 37 beschreibt das Scheinglück der Gottlosen, die vor Gott nicht bestehen können. Letztendlich werden die gerechten Schwachen und Armen Hilfe von Gott erhalten (37, 39). Mit diesen Texten könnte die Hoffnung auf einen Sieg der Bauern ausgedrückt werden.

¹⁵⁴ Zit. in: Eichmeyer, Reformation, S. 60f.

¹⁵⁵ Stieve, Bauernaufstand, Bd. 2, S. 244ff. und 255ff. Der erste Text ist eine Beschwerdeschrift an die kaiserlichen Kommissare vom 26. Juli 1626, die zweite Beschwerde vom Juli 1626 richtet sich direkt an den Kaiser. Die Beschwerdeschrift vom 29. Mai 1626 in: Günther Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes in der Neuzeit (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, Bd.11), Darmstadt 1963, S. 113ff.

¹⁵⁶ Im Verlauf des Krieges lassen einige Aufständische verlauten, sie wollten die Schlösser der Adeligen so lange besetzen, bis der Kaiser als alleiniger Herr ins Land komme. Hoffmann, Typologie, S. 17.

Dieses Flugblatt beinhaltet also Forderungen der Bauern, die über die bekannten Anliegen der Erhebung von 1626 hinausgehen. Insbesondere der sechste Artikel ist hier von Bedeutung. Auch die formale Anlehnung an die zwölf Artikel von 1525 verweist auf weitergehende Zielsetzungen, als sie die Bauern in ihren Schreiben an den Kaiser formuliert haben. Wie im oben besprochenen Flugblatt „Glückshafen“ ist die Bezugnahme auf den Bauernkrieg von 1525 ein wichtiges Argument zur Gewichtung des Ereignisses.

Der deutsche Bauernkrieg ist hier zum Massstab geworden, an dem die folgenden Erhebungen gemessen werden. Deutlich wird im Zusammenhang mit diesen Flugblättern, dass das Jahr 1525 in der Rückschau zu einem revolutionären Ereignis wird. Dies zeigt sich in diesem Gedenkblatt darin, dass nicht weiter konkretisierte radikale Forderungen, wie die in Artikel 6 geforderte politische Mitbestimmung, mit dem Bauernkrieg in Verbindung gebracht werden. Der Zusammenhang mit dem deutschen Bauernkrieg wird durch die gestalterischen Anspielungen, aber auch durch den ausformulierten Vergleich geschaffen und so vermitteln die Flugblätter, dass die Bauern 1626 die gleichen radikalen Ziele verfolgen wie 1525.

Form und Inhalt des Gedenkblattes werfen die Frage auf, ob es sich hier um eine Aufforderung zur Erhebung handle.¹⁵⁷ Dieser Interpretation kann m. E. mit dem Hinweis auf die bildliche Gestaltung widersprochen werden. Die Tatsache, dass für dieses Flugblatt die gleiche Figurendarstellung wie im Blatt „Glückshafen“ verwendet wird, verweist darauf, dass dieses Blatt nicht ein originales Flugblatt der Bauern sein kann. Denn durch die Kopie des eindeutig nicht von Seiten der Aufständischen stammenden Blattes wird auch inhaltlich an diese Vorlage angeknüpft. Indem die Bildelemente übernommen werden, wird auch die Kritik am Vorgehen der Bauern, an der Standesüberhöhung, die die Figurengestaltung im Zusammenhang mit dem Text des „Glückshafens“ ausdrückt, übernommen.

Das Flugblatt wirkt zwar wie eine Schrift von Seiten der Bauern; die Forderungen, die eine Bedrohung der bestehenden Ordnung darstellen und die Gefahr der Wiederholung der Ereignisse von 1525 heraufbeschwören, drücken aber zusammen mit der Bildgestaltung Kritik am Vorgehen der Bauern aus. Vor der Revolte gegen die Obrigkeit wird mit Bild und Text gewarnt. Der Titel des Blattes – „Gedechtnis des Bauren Kriegs“ – impliziert, dass das Flugblatt erst nach Ende des Krieges verfasst worden ist, also die Tatsache der militärischen Niederlage der Bauern indirekt in die Argumentation miteinbezieht. Angesichts des Ausgangs der Erhebung drückt die siegreiche Pose der Bauernfiguren eine zusätzliche ironische Missbilligung aus. „Gedechtnis“ meint so also auch eine mahnende Warnung vor weiteren Erhebungen.

¹⁵⁷ Die Meinung, dass es sich hier um ein Dokument von Seiten aufrührerbereiter Bauern handle, ist vertreten in Theodor Kohlmann (Hg.), *Das Bild vom Bauern. Vorstellungen und Wirklichkeit vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin 1978, S. 47. Ebenso R. Haftlmeier, die in dem Flugblatt die Äusserungen eines Autors sieht, der seine radikalen „systemverändernden“ Anliegen als in der Bevölkerung breit abgestützte Beschwerden legitimiert. Haftlmeier-Seiffert, *Bauerndarstellungen*, S. 165.

Das Flugblatt „Warhafftiger Bericht/ Welcher massen die Oberösterreichischen Bauern des Herzogs von Holstein Regiment/ welches ihnen grossen schaden gethan/ bey Neunkirchen vnvorsichens vberfallen vnd geschlagen.“



Abb. 10: Niederlage des Herzogs von Holstein 1626
 Abb. in: Paas, John Roger, *The German Political Broadsheet 1600 - 1700*, Bd. 4: 1622 -1629, Wiesbaden 1994, S. 248.

Die Illustration wird durch eine Einzelfigur dominiert, die bildfüllend im Vordergrund steht. Im Hintergrund ist die Belagerung Passaus panoramaartig dargestellt. Dass es sich bei der Figur um einen Bauern handelt, ist hier abgesehen von der Kleidung am Flegel zu erkennen, der durch die Inschrift links und rechts als Instrument

der „Passauer Kunst“ charakterisiert wird: Damit bezieht sich der Stecher auf das zeitgenössische Gerücht, die Bauern hätten bei der Eroberung von Passau über Zauberwaffen verfügt und seien unverwundbar gewesen.

Diese Darstellung stellt das Motiv des aufrührerischen Bauern – des Bauern mit dem Flegel – in den Mittelpunkt. Das Flugblatt beschreibt in Text und Bild eine Situation, in der die Bauern sehr erfolgreich vorgehen, und für die Zeitgenossen ist der Sieg der Bauern in den Bereich des Möglichen gerückt.

Auch in diesem Flugblatt liefert die Bild-Text-Beziehung Hinweise für die Deutung der Aussageabsicht: Indem die im Text in neutral beschreibendem Stil aufgezählten militärischen Erfolge der Bauernheere mit dem Bildmotiv des aufrührerischen Bauern verbunden werden, wird die Bewegung einerseits klar als Revolte definiert. Die Bedrohlichkeit der Lage angesichts der militärischen Erfolge der Bauern wird andererseits durch die Anspielung auf Gerüchte über Zauberei relativiert. Die Befürchtungen, die Bauern könnten letztlich siegen, werden in den Bereich des Aberglaubens verwiesen. Die Graphik macht so auf ironische Weise deutlich, dass die Bauerntuppen keine ernstzunehmenden militärischen Gegner sind.¹⁵⁸

Die Frage, inwiefern die Bildinhalte Reflex zeitgenössischer sozialer und politischer Realität sind, ist im Zusammenhang mit der Bildforschung zum Bauernkrieg immer wieder gestellt worden, und viele Arbeiten stellen den Versuch dar, diesen Zusammenhang hervorzuheben. Dabei geht es vor allem um die Frage, wie sich die im Umfeld des Bauernkrieges zunehmende soziale und politische Kritik in den Bildern niedergeschlagen habe. Es wird danach geforscht, inwiefern auch die Künstler sich kritisch gegenüber der Obrigkeit äussern¹⁵⁹, ob eine sozialkritische Haltung in der Bildgestaltung umgesetzt wird oder ob sich Solidarität oder zumindest Mitgefühl mit den Bauern erkennen lässt. Auch wird auf ganz grundsätzlicher Ebene gefragt, ob sich in den Bildwerken „bäuerliche Emanzipation“, also ein verändertes Bewusstsein dieses Standes, das zur Erhebung geführt habe, abzeichne.¹⁶⁰ Anhand einer zweiten Einzeldarstellung, die sich auf den Bauernkrieg bezieht, der sogenannten Bauernsäule von Albrecht Dürer (Abb. 11 und 12) soll der Aspekt der geschichtlichen, sozialen ikonographischen Fragestellung etwas näher erläutert werden.

¹⁵⁸ Bei genauerer Betrachtung fällt auf, dass der rechte Unterschenkel der Figur nach hinten gerichtet ist. Ob es sich um eine Ungeschicklichkeit des Graphikers oder um eine bewusst eingefügtes Detail handelt, das Widernatürlichkeit oder Verkehrung ausdrücken soll, ist nicht zu beurteilen. Die Qualität der Graphik ist allerdings nicht über alle Zweifel erhaben, so ist beispielsweise der linke Arm sehr mangelhaft gestaltet, so dass die Vermutung, dass es sich hier um einen Fehler handelt, wohl eher zutrifft.

¹⁵⁹ Bspw.: Herbert Zschelletzky, Die "Drei Gottlosen Maler" von Nürnberg. Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz. Historische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zu Reformations- und Bauernkriegszeit, Leipzig 1975.

¹⁶⁰ Diesen Fragestellungen ist vor allem die kunstgeschichtliche Forschung der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik nachgegangen. Bspw.: Der Bauer und seine Befreiung. Kunst vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Ausstellung aus Anlass des 450. Jahrestages des deutschen Bauernkrieges und des 30. Jahrestages der Bodenreform, Albertinum Dresden, September 1975 bis Januar 1976, Dresden 1975/76; Siehe auch die Fragestellungen zur Bauernsäule von Dürer. Mittag, Bauernsäule, S. 32ff.

sich dazu eines solchen Materials („gezeugs“) bedienen, wie ich im folgenden lehren will.“¹⁶⁴ Dieses Siegesmal besteht nach seinen Anweisungen aus einem Sockel, um den Haustiere lagern. Die Säule auf dem Sockel besteht zuunterst aus einer Koffertruhe mit dem Datum 1525, auf der sich landwirtschaftliche Geräte auftürmen: Käsekessel, Teller, Butterfass, Milchkrug, eine Getreidegrabe wird mit Werkzeug, Mistgabel, Hake, Flegel, umfasst. Zuoberst soll ein Hühnerkorb und ein umgedrehter Schmalzhafen platziert werden, darauf „setz ein trauretten bauren (...) der mit einem schwert durchstochen sey“. Alle Angaben sind mit Größenbezeichnungen versehen. Wichtig für die Deutung ist der Kontext, in dem die Bauernsäule abgebildet ist: Sie findet sich in Dürers Geometriebuch unter dem Thema „Säule als Gedächtnismonument“, mit der der Sieger gemäss Dürers Einleitung aufzeigt, „was das fu(e)r leut sind gewesen die man vberwunden hat / sind das mechtig leut gewest / mag man von jrem zeug den man erobert hat solche seulen machen vnd aufrichten.“¹⁶⁵ Als zwei weitere Entwürfe zeichnet Dürer neben die Bauernsäule eine „Gedächtnissäule für den Sieg über mächtige Feinde“, die in der Ausführung mehr als doppelt so hoch wäre wie die Bauernsäule, und als kleineres Monument ein „Grabmal für einen Trunkenbold“. Aus statischen Gründen ist die Bauernsäule nicht realisierbar, allein die erste Säule ist für die Ausführung geeignet.¹⁶⁶

Die Problematik der Deutung dieses Werkes, das vordergründig eine Erinnerung an den Bauernkrieg darstellt, entsteht durch diesen Zusammenhang. Die Funktion als Siegesdenkmal, als Zeichen des Triumphes der Obrigkeit steht in Kontrast zu den einzelnen Elementen der Säule und der Figur des Bauern, da jene banale Alltäglichkeit und dieser Trauer ausdrücken. Stellt die Säule eine eindeutige Parteinahme für die Bauern dar?¹⁶⁷ Hat sie den Zweck, die Bauern lächerlich zu machen durch die spöttische Anspielung auf die Trophäen, die im Bauernkrieg zu gewinnen sind?¹⁶⁸ Oder ist sie eine bittere ironische Anspielung an die Adresse der Fürsten, die zeigen will, wie wenig rühmlich dieser Sieg sei?¹⁶⁹ Diese letzte Deutung hat sich bis heute weitgehend durchgesetzt und Hans-Ernst Mittig zeigt auf, dass dieses Monument Ausdruck der bürgerlichen Haltung ist, die zwar die gewaltsame Lösung des Konfliktes der Bauern mit den Feudalgewalten verurteilt, der aber im Grunde die Sache der Bauern fremd ist.¹⁷⁰ Die folgenden Argumentationslinien führen

¹⁶⁴ übertragen von H.-E. Mittig, ebd., S. 7.

¹⁶⁵ Der vollständige Text als Anhang in: Ebd., S. 68ff. hier S. 68.

¹⁶⁶ Dürer entwickelt diesen Entwurf später weiter. Ebd., S. 22f.

¹⁶⁷ Käte Neumann, Albrecht Dürer, in: Der Bauer und seine Befreiung. Kunst vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Ausstellung aus Anlass des 450. Jahrestages des deutschen Bauernkrieges und des 30. Jahrestages der Bodenreform, Albertinum Dresden, September 1975 bis Januar 1976, Dresden 1975/76, S. 82. Diese Einschätzung entspricht der Interpretation der kunstgeschichtlichen Forschung der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik.

¹⁶⁸ So Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, 2 Bde, Princeton 1948³, hier: Bd. 1, S. 233, 257; Bd. 2, Nr. 454, S. 57, Abb. 314.

¹⁶⁹ Wilhelm Fraenger, *Dürers Gedächtnis-Säule für den Bauernkrieg*, in: Beiträge zur sprachlichen Volksüberlieferung (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen der Kommission für Volkskunde, Bd. 2), Berlin 1933, S. 126–140.

¹⁷⁰ Mittig, *Bauernsäule*, S. 8, Ein Beispiel für diese Beurteilung: Luther und die Folgen für die Kunst 1983, S. 185. Zur Haltung der Nürnberger Stadtbürgerschaft S. 14f.

zu dieser Wertung:¹⁷¹ Von Dürer sind keine Äusserungen bekannt, die eine Parteinahme für die Bauern ausdrücken.¹⁷² Ebenso wenig können die bekannten und zahlreichen Bauerndarstellungen Dürers, die oft fragwürdigerweise als Beweise bäuerlichen Standesbewusstseins angeführt werden, belegen, dass Dürer sich mit den Bauern solidarisiert habe.¹⁷³ Die Gestaltung der Bauernsäule zeigt aber, dass Teilnahme am Schicksal der Bauern ausgedrückt werden soll. Das zentrale Argument dafür ist die Figur des Bauern, der in der Körperhaltung an die bekannten Darstellungen des „Christus in der Rast“, als Schmerzensmann, und an den Melancholiegestus erinnert. Der „Bauer als Schmerzensmann“ nimmt eine Haltung ein, die Trauer ausdrückt.¹⁷⁴ Dass seine Hose zerrissen ist und die Zehen aus einem Schuh lugen, entspricht der ikonographischen Konvention und ist nicht als eine Form von Spott zu verstehen. Diese Haltung der Trauer wird durch das Messer verbunden mit der Gewalt; der Bauer ist ein brutal Ermordeter. Der Pathos dieser Figur wird aber durch die Säulengestaltung und den Kommentar Dürers ironisch gebrochen. Die Ironie richtet sich jedoch gegen die Sieger, da der Triumph durch die an die friedliche Bauernarbeit mahnenden Trophäen in Frage gestellt wird.

Die Nachbarschaft des Trinkerdenkmals hebt die ernsthafte Bedeutung der Bauernsäule nicht auf; Dürer sagt selbst im Kommentar, dass er nur den Riss für das Grabmal „von abenteuer wegen“, also zum Scherz oder als gewagten Versuch gezeichnet habe.¹⁷⁵

Das Beispiel der Bauernsäule zeigt, dass die Frage, ob die Künstler Widerspruch leisten gegen die dominierende herrschaftliche Politik, bejaht werden kann. Allerdings geschieht dies nicht in Form der direkten Konfrontation, sondern durch ironische Missbilligung, die sich in der künstlerischen Gestaltung verbirgt.

¹⁷¹ Die Arbeit von H.-E. Mittig stellt eine Zusammenfassung der wichtigsten Argumente zur Deutung dieses Werkes dar; Mittig bespricht alle Elemente, die den verschiedenen Beweisführungen zugrunde gelegt werden, im Detail, so zum Beispiel die Bedeutung der einzelnen Geräte (S. 19ff.) oder die Bildformeln der Säulendarstellung (S. 26f.) und der Bauerndarstellung (S. 32ff.), auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll.

¹⁷² Ebd., S.15f.

¹⁷³ Mittig, Bauernsäule, S. 32ff. Dürer wendet sich in seinem Werk auch anderen sozialen Gruppen ausserhalb des Kreises herrschaftsberechtigter Personen zu. Sein künstlerisches Interesse gilt der Darstellung von „manicherley Menschen“, beispielsweise in seiner Proportionenlehre. Ebd., S. 35ff.

¹⁷⁴ Jan Bialostocki, La "mélancholie paysanne" d' Albrecht Durer, in: Gazette des Beaux-Arts 99 (1957), S. 195–202; Sabine Fehlmann, Christus im Elend. Vom Andachtsbild zum realistischen Bilddokument, in: B. Brock / A. Preiss (Hgg.), Ikonographia. Anleitung zum Lesen von Bildern. Festschrift Donat de Chapeaurouge, München 1990, S. 78–96. Mittig stellt die Deutung als Melancholie in Frage, da der Bauer durch fremde Hand, durch äusseren Einfluss verletzt ist. Trotzdem drückt die zusammengesunkene Haltung Trauer aus und bewirkt Mitgefühl. Mittig, Bauernsäule, S. 32.

¹⁷⁵ Übertragung in: Ebd., S. 25.

9. METAPHYSIK: LEGITIMATION BÄUERLICHEN WIDERSTANDES

In seinem Bericht an den Grafen Wilhelm von Henneberg drückt Georg von Bibra seine Befürchtung aus, die Bauernerhebung sei die Strafe des erzürnten Gottes¹, und Ludwig von Boineburg zu Lengsfeld schildert gegenüber dem gleichen Adressaten die Gründe für Gottes Zorn: „Die großen fursten haben an die forcht gots gelept, wider nach recht, gemeinem nuz ader friden getraicht, allain dais gethan, dais ire lust gewest; dais will leicht (!) gott nit lenger dulden und ist zu besorgen, woe gott nicht sein gnade gebe, es werde der unschullich mit dem schulligen gehen.“² Als Strafe „unser sundlichs lebens“³ wird der Bauernkrieg eingeschätzt; Wilhelm von Herda ermahnt seinen Bruder zu bedenken, dass „die erwackte sach nicht wirt widerstand haben; dan wir habens villicht mid unsern sunden vordinet und dermassen reigert.“⁴ Der Amtmann Tham von Herda vermutet, dass der Aufruhr entweder eine Strafe Gottes sei, „ader der welt end [wird] bald komen, silt damit ale ober- und erbarkeit zergehe und dardurch dem endencrist zu seinem vornemen ester bas geben wird.“⁵ Trotz der in diesem Brief vorgeschlagenen konkreten Massnahme, mit den Bauern zu verhandeln, drückt das Schreiben eine fatalistische Grundhaltung aus: Wenn alle Vorkehrungen, die aufgrund der Tatsache, dass die menschliche Vernunft nichts wider Gottes Wille vermag, nichts nützen werden, so „tho man doch bezit darzu und erken sich vor di, di es mit sunden vordint haben und lasen got sein wiln und bitten imb gnad; so mogt er gnad inwend, damit silchs gestilt werd und nit ein ergers erged (...).“⁶ Auch Kurfürst Friedrich der Weise drückt in seinem Brief an Herzog Johann die Befürchtung aus, dass er und seinesgleichen, die Obrigkeiten, vielleicht die Verursacher dieser Erhebung seien, da man den gemeinen Mann zu sehr belastet habe, und er zieht den Umsturz in Betracht: „Wil es got also haben, so wird es also hinaus gehen, das der gemain man regiren sal. Ist es aber sein gotlicher wille nicht und das es zu seinem lobe nicht vorgenommen, wird es bald anders.“⁷

Auch auf der Seite der Bauern ist der Gedanke, dass der göttliche Wille der Antrieb des Geschehens sei, präsent: „Nachdem sich aus der verordnung Gottes ain empörung erhaben hat zwuschen dem rate und der pawrschaft der statt Rothenburg“, lautet die Einleitung eines Briefes des Taubertaler Haufens an die Stadt Rothenburg mit der Forderung nach Unterstützung.⁸

Die Bauern sehen im anfänglichen Erfolg ihrer Bewegung das Einwirken Gottes, da es ihnen gelungen ist, „durch gottliche vorsichtigkait und genaden auch rechter bewegung, das

¹ AKTEN, Nr. 62, S. 39f.

² Ebd., Nr. 146, S. 104.

³ Ebd., Nr. 340, S. 260.

⁴ Ebd., Nr. 342, S. 262.

⁵ Ebd., Nr. 399, S. 304.

⁶ Ebd., Nr. 400, S. 304.

⁷ AKTEN, Nr. 1183, S. 91.

⁸ Zweifel, Rothenburg, S. 225.

gottlich wort zu handhaben (...), desgleichen mit hulf gottes die gleisnerische verführung zu verdilgen, (...).⁹ In Würzburg habe ein wichtiger Bauernführer, Mertin Sonntag, öffentlich verkündet, „Got furet iren krieg, und wie sie sovil schlo(e)sser on allen widerstant plunderten und ausprenten, machten alle ding frei und gemein (...).“¹⁰

9.1 Biblische Topoi

9.1.1 Die Israeliten vor dem Pharao

Ein Pfarrer aus der Stadt Schwäbisch-Hall, Johann Herolt, beschreibt in seinem Bericht über den deutschen Bauernkrieg, dass die Bauern „in irem Furnemmen erstlich Glück hetten, mit Clöstern, Schlössern und Stetten an sich zu pringen, waren Fursten, Herrn und Stett ganz schweifzig und erschrockhen, wisten nit, was si anfahen solten oder was der allmechtig Gott damit ausrichten wolt, vergriffen sich nit gern an dem einfeltigen Volk, damit inen nit wie Pharaoni und den Cananitern mit den Kindern von Israel ergieng.“¹¹ Die gleiche Verunsicherung drückt sich im Verhalten einiger Fussknechte des Schwäbischen Bundes aus, die gemäss dem Bericht des Hauptmannes Ambrosius Geyer meutern und nicht gegen die Bauern ziehen wollen, „als man erstlich saget: gott hett die kinder von Israel erwecket, das wern die bawren (...).“¹² Dass auch auf herrschaftlicher Seite diese biblische Erzählung präsent ist, illustriert folgende Aussage: Heinz von Wanbach fordert Graf Wilhelm zu sofortigem Handeln auf, denn „der Pharao leit E. G. fur der tur, dem tet alle tag nott straffens; dorumbe so wollen E. G. eilentzs zur sach tun (...).“¹³

Auf der Seite der Bauern ist dieses Motiv eine zentrale Legitimationsfigur für den Widerstand; in der Einführung zu den Zwölf Artikeln wird die Frage, ob Gott die Bauern, die „nach seinem Wort zu(o) leben ängstlich ru(o)fent“, erhören wird: „Wer will in sein Gericht greifen? Ja, wer will seiner Mayestet widerstreben? Hat er die Kinder Israhel zu(o) im schreiend erhöret und aus der Hand Pharaonis erlediget, mag er nit noch heut die Seinen erretten? Ja er wirts erretten! Und in ainer Kürz!“¹⁴ Auch die Kemptener Gotteshausleute verwenden das Motiv, als sie beschreiben, wie sie seit langem im Konflikt mit dem Abt „kains Austrags weder rechtlich noch guetlich je bekommen und je länger, je mer in harter

⁹ AKTEN, Nr. 174, S. 124.

¹⁰ Ebd., Nr. 991, S.615.

¹¹ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 417. „schweifzig“, von „schweifen“, „biegen“, bedeutet hier „geduckt, zahm“. Ebd., Anm. 37. Die Aussagen beziehen sich auf die ab dem 2. Buch Mose dargestellte Knechtschaft des Volkes Israel in Ägypten. Nach dem Willen Gottes, der sich in den sogenannten Ägyptischen Plagen, die er zur Strafe über das Land verhängt (2. Mos. 7, 14-20, 30), manifestiert, sollen die Israeliten von dieser Gefangenschaft befreit werden.

¹² Handlung des Bundes wider die Bauern von Ambrosius Geyer, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 727f.

¹³ AKTEN, Nr. 747, S. 494.

¹⁴ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 175.

Dienstbarkeit erwachsen und vil weniger daraus wissen zu komen, noch erlöset zu werden, dann die Juden aus babilonischer Gefängknus (...).¹⁵

Ein Anführer der Bauern, Ulrich Schmidt, der zu den Bauern predigt und von dem gesagt wird, der Heilige Geist spreche aus ihm, legt auch den Nonnen des Klosters Heggbach seine Gedanken vor: „also fieng er an von Adam zue sagent und Moysen, wie mir selbs [die Nonnen, BH] arbaitem sollent, und es solt es jederman tuen, und auch wie sie Moyses erlitten het vor dem Pharao, und wie man umb ain Oberkait nüzs solt geben.“¹⁶

Die Bewohner der Vogtei Hasungen wenden sich mit ihren Beschwerden an Landgraf Philipp: „Des rufen wir E. F. G. an nehest gott, recht wi die kinder Israel in Egipten, als si von Pharaoni so herticklich beschwert und untergedruckt waren(...).“¹⁷

Auch während des Schweizer Bauernkrieges erklären die Berner Bauern in einem Brief vom 2. Juni an die Obrigkeit, dass sie „die Gerechtigkeit (....) handhaben, schützen und schirmen und die feindliche Gewalt, die sich wider uns auflässt, abschaffen [wollen BH] und in die Tiefe des Meeres versenken wie den gottlosen König Pharao und seinen Anhang. Der Herr wolle uns, sein Volk, das er mit seinem rosenfarbenen Blut erlöst, durch dieser Trübsal rotes und wütendes Meer führen nach seiner Gnade, damit wir bei der Gerechtigkeit verbleiben können, dazu wir dann Ehre, Gut und Blut setzen wollen.“¹⁸ Die Aufforderung des Haufens zu Salzungen an den Zentgrafen und das Gericht im Sande, sich der Bauernbewegung anzuschliessen, gerät mit dem Hinweis auf die nun angebrochene „froliche zeit und stunde“, da Christus seine Kinder aus der babylonischen Gefangenschaft errettet, zu einer Drohung, da „darumb sulchs uch zu erkennen heim gestellt, das ir hinfurter uch vor dem zukunfigen zorn und gestrengen gericht gottes hutten mocht.“¹⁹ Wer nun nicht auf der Seite der Kinder Israels, der Bauern, ist, wird später das Urteil Gottes fürchten müssen.

In diesen Aussagen wird deutlich, dass die Bauernerhebungen, die Revolten, als Erfüllung des in der Bibel vorgezeichneten Willen Gottes gedeutet werden.

Diese Interpretation der Ereignisse steht in der Tradition des mittelalterlichen Topos, der Aufruhr als eine Strafe Gottes deutet. Insbesondere in den Prognostiken werden soziale Konflikte neben anderen Formen von Unheil (Naturkatastrophen, Missernten etc.) in dieser Weise gedeutet.

Wie die Quellen zeigen, ist dieser Gedanke sowohl für die Träger der Herrschaft als auch für die Bauern lebendig. Der Chronist Zweifel selbst äussert angesichts der Tatsache, dass die Bauern immer wieder von der Obrigkeit abfallen, seine Vermutung, dass „solichs von gott ain sondere, geordnete und geschickte plag sey, das die armen lewt umb irn missverstand geplagt, und die bösen in irem furnemen mit sölicher rach zu handeln gesterkt werden, (...)“²⁰ Valerius Anshelm erkennt im deutschen Bauernkrieg die Absicht Gottes, der

¹⁵ Ebd., S. 133.

¹⁶ Ebd., S. 141.

¹⁷ Akten 1.1, Nachträge, Nr. 1a, S. 671.

¹⁸ Guggenbühl, Bauernkrieg, S. 47f.; ebenso Suter, Bauernkrieg, S. 378.

¹⁹ AKTEN, Nr. 306, S. 235, ebenso Nr. 348.

²⁰ Zweifel, Rothenburg, S. 235.

Obrigkeit „den Meister und den Narrenkolben“ zu zeigen, sie also zu massregeln wegen ihrer „unwysen, mutwilligen gewalt“. Für Anshelm stellt die Revolte eine Strafe für das schlechte Regiment dar.²¹

In gleichem Sinn erklären die Meraner Artikel vom 30. Mai 1525 zur Erhebung, „dass Gott der Allmechtig nit lenger [hat BH] gedulden mugen“, dass die Welt von Eigennutz statt Gemeinnutz regiert werde und dass er diese Missbilligung „aus gottlicher Gerechtigkait mit einer solchen grausamen Straff dieser Aufrur und Emperungen erzaigt (...)“²²

In diesem Zusammenhang ist entscheidend, dass sowohl die Bauern zur Legitimierung ihrer Erhebung göttliche Einflussnahme voraussetzen, als auch die Chronisten, die den Aufstand als Ungehorsam des gemeinen Mannes verurteilen, im Geschehen eine göttliche Fügung zu erkennen glauben. Indem der Konflikt zwischen den Bauern und der Obrigkeit zudem mit dem Kampf der Israeliten gegen die Tyrannei des Pharaos gleichgesetzt wird, übernehmen die Revolte und das Handeln der Aufständischen eine zentrale Rolle im göttlichen Heilsplan: Der Ungehorsam des gemeinen Mannes, der im Sinn des Topos die Geissel Gottes darstellt, wird durch die Verbindung mit der positiven Rolle der Kinder Israels in ein göttlich legitimates, richtiges Vorgehen umgedeutet. Die Herrschaftsinhaber ihrerseits werden zu Feinden der von Gott geführten Israeliten und ihr Handeln entbehrt so jeder Rechtmässigkeit. Die beiden zu Beginn angeführten Beispiele zeigen, dass dieser Gedanke zu einer völligen Blockierung des herrschaftlichen Vorgehens im Falle einer Revolte führt; die Möglichkeit, dass Gott eine Umdeutung der innerweltlichen Hierarchie vornimmt, stellt alle politischen Entscheide in Frage.²³ Der Widerstand der Bauern wird so legitimiert als ein von Gott unterstützter Kampf gegen den Tyrannen, die Gleichsetzung der Aufständischen mit den Israeliten ist so auch als massive Drohung an die Adresse der Obrigkeit zu deuten. Wie der Text aus dem schweizerischen Bauernkrieg zeigt, verstehen sich die Bauern als Vollstrecker des göttlichen Willens, indem sie selbst „die feindliche Gewalt, die sich wider uns auflässt, abschaffen und in die Tiefe des Meeres versenken [wollen BH] wie den gottlosen König Pharaos.“²⁴

Die Diskussion um dieses biblische Motiv zeigt erneut, dass die politische Auseinandersetzung ganz entscheidend ein Wettstreit um die richtige Legitimierung ist. Die Verteidigungsschrift des Predigers Adam Krafft aus Fulda zeigt dazu auf, wie zentral die Auslegung des Textes wird. Krafft schildert, wie er vom Abt nach Ausbruch der Unruhen aufgefordert worden sei, nach Fulda zu kommen, „das ich komen wilt und helfen weren und trennen mit der predige. Ich kame, predigt, zeigt ihn ane, das Moses hette Israel aus Egipten gefurt aus gottes geheiß; drumb were es ihne wol gangen. Dweil aber sie kein gots befelh hetten, worde es uber ihrem kopf ausgehen; des wolt ich ihnen ein prophet sein. Und

²¹ Anshelm, Berner Chronik, Bd. 6, S. 284f.

²² Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 272.

²³ Solche Umwertungen sind allerdings auch Bestandteil der christlichen Lehre, zum Beispiel Lukas. 1, 52. Auf dieses Bild bezieht sich Münzer, der die Prophezeiung, dass Gott die Gewaltigen vom Stuhl stossen und die Niedrigen erhöhen wird, im Bauernkrieg erfüllt sieht. AKTEN, Nr. 1323, S. 202, 203.

²⁴ Zit. in: Guggenbühl, Bauernkrieg, S. 47. Gemäss 2. Mose 14, 21ff. richtet Gott selbst die Ägypter im Meer, nicht die Israeliten.

es geschach also, des berufe ich mich auf alle zuhorer. Wie kan ich den aufrurisch gewest sein?²⁵

9.1.2 Die Armen vor Gott

In vereinzeltten Aussagen verwenden die Bauern und ihre Sprecher 1525 das biblische Motiv der von ihrem Hirten verlassenen Schafe, um ihre Erhebung zu legitimieren. So spricht der Bildhäuser Haufe von sich selbst als dem niedersten Stand; die Bauern seien „arme schefflin,“ derer sich Gott erbarmt und die er erlöst hat.²⁶

Das gleiche Motiv verwendet 1514 während des Armen Konrads der Stadtpfarrer Gaisslin in Markgröningen, der den Armen Konrad unterstützt und sich durch den Eid der Bewegung anschliesst.²⁷ Hier kommt es am Montag, 7. Mai, im Anschluss an seine Predigt vom Sonntag zum Aufruhr. In seiner Predigt prangert Gaisslin den Geiz der Reichen an, die eher das gehortete Korn verfaulen lassen, als es den Armen zu verteilen. Als Gleichnis verwendet er das Bild des schlechten Hirten, der, während seine Schafe im Sumpf stecken, am Trockenem geht.²⁸ Der Einfluss des Pfarrers ist sehr gross; ein Ratsherr berichtet, dass ihm seine Anhänger zuhörten, „mit Gebärden (...), als ob Gott oder der heil. Geist aus ihm redte (...).“²⁹

In der Beschwerdeschrift der niederösterreichischen Bauernschaft im Viertel Obermannhartsberg bitten 1597 die Autoren die Herrschaft, die Klagen zu erhören, „darumb Ir Drl. die Belohnung von Gott dem allmechtigen, wegen der Armen zu gewartten haben.“³⁰ Als die Bauern 1597 von den Truppen des Erzherzogs bedroht werden, kündeten sie die Abkommen mit den Vertretern der Herrschaft, da die Zusage auf Gewaltverzicht nicht eingehalten worden sei, was sie ihrer Pflicht gehorsam zu sein, enthebe. Was nun, in

²⁵ AKTEN, Nr. 86, S. 58, Anm. 2.

²⁶ Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 348. Die Bauernschaft in Asch verwendet dieses Bild auch in ihrer Anfrage um Schutz durch die Gemeinde zu Eger; sie möchten als arme einfältige Schäflein Gottes in Schutz und Schirm aufgenommen werden, da sie sich gegen ihren Herrn gewendet haben und nun schutzlos sind. AKTEN, Nr. 1590, S. 387.

²⁷ Schmauder, Württemberg, S. 104.

²⁸ Heyd, Ulrich, S. 245, Anm. 37 Heyd fasst weitere Elemente einer Predigt am Trinitatisfest zusammen, die er aus Vogtberichten entnimmt: So habe Gaisser gepredigt, „Gott der Herr hab seinen Jüngern den heil. Geist geschickt, d.h. armen leuten. Pauper extollet vocem (Eccles.). Melior est pauper ambulans in simplicitat, quam dives (Proverb). Der Reich darf sich nicht erheben seines Reichthums, Geburt etc., dass er mit seinem Narrenkopf alle Ding hinausdrücken will. Er bringe das Wissen, Verständnis und Weisheit nicht mit ihm an die Welt, wie der Esel die Ohren, und mög ein Armer so gut Rath geben, als der Reiche. Weisheit liegt in dem Reichen, wie der Samen in Dornen, und wie die Dornen den Samen nicht aufgehen lassen, also die Reichen die Armen begehren zu unterdrücken. Weisheit bestünd auch nicht in Reichthum, sondern in Armuth, wie *Diogenes* und *Alexander* beweisen. Geist der Grossmüthigkeit sollen die Armen zeigen und mit Ernst und Tapferkeit handeln, zu handhaben die Wahrheit und Gerechtigkeit, und nicht fürchten, die ihnen den Leib nehmen mögen, die Seel aber nicht tödten können.“ Zum Schluss habe er zum Berichterstatter gesagt: „Nun hör eben auf, schreib es an, was ich sagen will, damit Du mir nicht morgen aber mein Red verkehrst und mich verrathest und verkaufest. Ich will Dir die Wahrheit sagen, dann, wann ich schweige, so würden die Steine reden.“

²⁹ Ebd.

³⁰ Haselbach, Bauernkrieg, Quellenteil, S. 93.

dieser Situation, geschehen werde, „können wir als unverständige dismal mit wissen, jez wissen wir ferner als irrige schäflein nit zu helffen.“³¹

Das Bewusstsein, als niederster Stand besonders in der Gnade Gottes zu stehen, drückt sich auch in einem anderen Brief des Bildhauer Haufens aus, in dem die Erhebung als göttlicher Auftrag gedeutet wird: „(...) derhalben wir als des nidersten stands, wiewol unwirdig, on zweyvel durch gotlich erforderung solche unser und gemaines christenliches stands beschwernus (...) zu herzen gefurt (...).“³² Während des oberösterreichischen Bauernkrieges drohen die Bauern von St. Peter in ihrem Brief vom 10. August 1595, in dem sie sich über den Pfarrer Wasserleitner beschwerten, es werde sich noch „*was grosses daraus erheben*. Denn der liebe Gott im Himmel hat kein Ansehen der Person, hat für den armen Lazarus gleich wohl Tod und Marter gelitten als für den Grossen und Hohen.“³³ Der Hinweis auf die Figur des Lazarus ist als verstärkendes Argument zu deuten, da das Gleichnis von einer Bevorzugung des Armen durch Gott spricht (Luk. 16.19). An Ostern 1524 behandelt der lutherische Prediger Grauert, der gezwungen wird, vor den Toren der Stadt Magdeburg zu sprechen, in seiner Predigt die Auferstehung des armen Lazarus und unterstützt so die verfolgte neugläubige Opposition gegen den Rat und das Domkapitel.³⁴ Wiederum dienen hier biblische Topoi zur Rechtfertigung der Erhebungen und mit diesen Motiven wird die Revolte in einen metaphysischen Zusammenhang gestellt, der die Legitimität des Vorgehens bestätigt. Eine der bekanntesten Quellen zur biblischen Rechtfertigung der bäuerlichen Erhebung stellt der Sendbrief von Thomas Müntzer an Graf Albrecht von Mansfeld dar; Müntzer verwendet auf dem Hintergrund von Bibelstellen wie Lukas 1, 52 das Bild des rächenden Gottes, der die Tyrannen stürzen und die Niedrigen erheben wird.³⁵ Auch in den Meraner Artikeln wird der Gedanke, dass der gemeine Mann im Auftrag Gottes den Eigennutz in der Welt bekämpfe, ausgedrückt.³⁶

Belege aus Halle zeigen, dass während des Konfliktes auch von einzelnen Personen mit Bibelzitat Kritik an der Obrigkeit geübt wird: Ein Hans Möller aus Halle gibt zu, dass er dem Herrn, dem Bischof, auf einem Zettel die Zeilen aus Psalm 107, 40 gegeben habe. Diese Sätze „Verachtung schütt er aus über Edle / und lässt sie irren / in pfadloser Öde“ sind in der Stadt auch auf anderen „taffeln und zeddeln“ zu finden. Die „Schmähzettel“ sind Gegenstand der gerichtlichen Untersuchungen nach der Niederschlagung der Erhebung.³⁷

³¹ Friess, *Aufstand*, Quellenteil, S. 299.

³² Fries, *Ostfranken*, Bd. 2, S. 168.

³³ Czerny, *Bauernaufstand*, S. 77.

³⁴ Werner Schade, Bildbeschreibung zu "Die Erweckung des Lazarus", in: *Dasein und Vision. Bürger und Bauern um 1500. Katalog zur Ausstellung im Alten Museum vom 8. Dezember 1989 bis 12. Februar 1990*, Berlin (Ost) 1989, S. 144.

³⁵ Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, S. 521.

³⁶ Ebd., S. 272.

³⁷ AKTEN, Nr. 1957, S. 743, Nr. 1959, S. 748, Nr. 1972, S. 761. Der Psalmtext führt die Umkehrung weiter aus: 107.41: „Da erhöhte er den Armen / aus dem Elend / und schuf Geschlechter herdengleich. / Die Gerechten sehen's und freuen sich; / alle Bosheit aber verschliesst ihr Maul“. (Zwinglibibel) Der Angeklagte Möller versucht im vierten Verhör seinen Angriff auf den Herrn zu relativieren, indem er berichtet, er habe sich die Textstelle von einem Pfarrer erklären lassen. Die Zeilen seien im geistlichen

Abgesehen von der bekannten, im reformatorischen Kontext des Bauernkrieges anzuesiedelnden Legitimierung durch das Evangelium,³⁸ zeigen die Belege, dass die Aufständischen auch in anderen Erhebungen mit religiösen Begründungen argumentieren. Der Fall aus Halle demonstriert insbesondere auch, dass nicht nur eine gebildete Elite so vorgeht, sondern dass ebenso der gemeine Mann aus diesem Fundus schöpft. Die verwendeten Bibelstellen unterstreichen die auserwählte Stellung der Armen und Niederen, sie betonen die Gottferne der Mächtigen und sie verheissen deren Sturz, den die Niederen verursachen. Der Umsturz ist so Teil der Heilsgeschichte. Diese radikale Umwertung der bestehenden gesellschaftlichen Hierarchie ist Teil der Freiheitsutopie, die während den Revolten immer wieder angesprochen wird.³⁹ Die Freiheitsutopie wird verortet im biblischen Kontext und hat so die höchstmögliche Legitimierung. Besonders wichtig ist hierbei, dass der Angriff auf die Obrigkeit, also der aggressive Weg zur Verwirklichung dieses Ziels, für den gemeinen Mann biblisch begründbar ist.

9.2 Mythische Topoi

9.2.1 Sagen über die wahren Gerechten

Im Zusammenhang mit den Revolten bilden sich in der volkstümlichen Überlieferung Sagenmotive aus, die die Hinrichtungen der Bauern zum Thema haben. In den Erzählungen wird die Ungerechtigkeit der Urteile durch übernatürliche Erscheinungen vergegenwärtigt. So wird berichtet, dass man nach dem sogenannten Frankensburger Würfelspiel im dortigen Gotteshaus ein „klägliches [beklagenswertes BH] Wunder“ erlebe; man habe drei Tage lang eine Stimme „Weh immer Weh! Weh über Weh!“ schreien hören und die Orgel spiele von selbst „Gar schöne Psalmen – wohl versteh! –“⁴⁰ Mit dem letzten Satz weist der Autor Eingeweihte darauf hin, dass es sich hier um lutherische Psalmen handelt, dass also dieses wundersame Geschehen das Unrecht, das den protestantisch gesinnten Bauern zugefügt worden sei, anprangert. Die Sage dient der Rechtfertigung der Erhebung von 1626, da das Wunder die Grausamkeit der bayerischen Besetzer illustriert.

Auch nach der Erhebung der niederösterreichischen Bauern im Jahr 1597 löst ein obrigkeitliches Urteil grosse Empörung bei den Bauern aus und in einer späteren Phase wird der Urheber, Ludwig von Starhemberg, wegen dieses Vorfalls auch vor Gericht belangt: Die Hinrichtung zweier Bauern, die während der Verweigerung der Musterung vom 7. Oktober tötlich gegen den Grafen vorgegangen sind, wird nachträglich als Fehlurteil eingeschätzt. Die beiden sind dem Grafen als Gefangene ausgeliefert worden, als die Bauern den Widerstand gegen die Musterung aufgeben. Deren Aburteilung und Hinrichtung ergeht

Sinn zu verstehen, indem mit dem Begriff „Edle“ die geistlichen Fürsten und Pfarrer gemeint seien, die nicht gemäss dem Evangelium predigten, sondern selbst Erfundenens verlauten liessen.

³⁸ Zu diesem „Biblizismus“ Blickle, *Revolution von 1525*, S. 237ff.; Buszello, *Legitimation*, S. 281ff.

³⁹ Siehe dazu unten, Kap. 9.3 und Kap. 10.

⁴⁰ Die Zitate stammen aus einem Liedtext. Hartmann (Hg.), *Volkslieder*, Bd. 1, Nr. 38, S. 179ff, Strophe 10.

gemäss dem Chronisten Preuenhueber „etwas geschwinde und ausser aller sonst gewöhnlicher Ordnung des Criminal – Process“ und die Bauern würden argumentieren, damit werde gegen den in den vorangegangenen Jahren vereinbarten Landfrieden verstossen. Über den Ort, wo die Hingerichteten begraben werden, zirkuliert sofort „ein gemeines Geschrey, als ob beyder hingerichten Persohnen Cörper aus dem Grabe Blut von sich gäben, welches ohne Aufhören gleichsam über sich walle und demnach ein augenscheinlich Zeichen ihrer Unschuld sey (...); Wie dann eine grosse Menge von den Bauern zu solchem Grab, gleich einer Kirchfahrt gewallet (...).“⁴¹

Die Zimmersche Chronik berichtet über ein vergleichbares Geschehen im Zusammenhang mit dem deutschen Bauernkrieg: Nach der Niederwerfung der Bauern „haben die von Überlingen etlich alte ansehnliche menner von Sernatingen und auser andern iren gericht, usser ursach, das sie von den ufrüngen pauren zu der rais waren gezwungen, auch der newen religion halb verargkwonet, fahen lassen und die ohne alle barmherzigkait oder genugsame vorgende inquisition und erkundigung uf dem Prüel zu Sernatingen enthaupten lassen. Man sagt, es seie inen unrecht beschehen. Dess zu ainer gleublichen anzeige so wechst uf solchem platz, dem Prüel, alda die gericht worden, uf heutigen tag weder laub noch gras, ist vorhin ain trefenliche, guten wisen gewest (...).“⁴²

Die Hinrichtungsstätte der Schweizer Bauernführer im luzernischen Entlebuch wird nach kurzer Zeit zu einem Wallfahrtsort, die Hingerichteten werden als Heilige verehrt, um deren Fürbitte bei Krankheiten und anderen Nöten gebetet wird. Die verhörte Appolonia Meyer von Littau muss beispielsweise zugeben, dass sie fünf Vaterunser für den hingerichteten Steiner gebetet habe.⁴³ Ein Bauer, Caspar Wäber, erklärt vor der Luzerner Obrigkeit, dass die Rebellenführer als Märtyrer verehrt würden, da sie „wegen der wahren gerechtigkeit gestorben [seien BH]. Syen also im himmel.“⁴⁴ Auch ein zeitgenössisches Flugblattlied, vermutlich von Conradus Sonnenberg,⁴⁵ schildert in kritischer Absicht diesen Sachverhalt: „Ihr Bauern allesamen / Hört zuwil ir kombt zsamen / Bim Hochgricht zu Lucern / Es ist euch hoch verboten / Wil ir thünd Gott verspotten / Bim Galgen noch vnd fehrn. / Was nützen der heiligen Oerter / Gottshäuser und auch Klöster / Was nützen die Tempel / Was nützen der Heiligen Beiner / Wan h e i l i g e r i s t d e r S t e i n e r / Der gwest ist ein Rebell.“ Nicht nur Bauern und alte Weiber, wie der Text spottend vermerkt, ziehen zu dem Galgen, sondern auch Angehörige anderer Länderorte, ja sogar „Etlig von der Stadt Lucern / Gönd auch zu dem Galgen gern / Betten den Rebell an.“⁴⁶ Ein in mehreren Fassungen überliefertes Lied über den Willisauer Bauernführer Fridli Buecher beschreibt, wie für den Hingerichteten gebetet wird. Buecher wird von einem Engel zu weiterer Standhaftigkeit gegenüber der Obrigkeit ermahnt und er erhält das Versprechen als

⁴¹ Preuenhueber, Annales, S. 315.

⁴² Zimmersche Chronik, Bd. 2, S. 529f.

⁴³ Suter, Bauernkrieg, S. 539f.

⁴⁴ Ebd., S. 539, Anm. 46.

⁴⁵ Tobler (Hg.), Volkslieder, Bd. 1, S. LVII.

⁴⁶ Ausschnitte aus dem Lied ohne Strophenangaben zit. in: Alois Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug, Erste Sammlung, Luzern 1862, S. 429.

Märtyrer zu einem Engel zu werden. Als seine Frau durch die Luzerner Obrigkeit von ihrem Gebet unter dem Galgen abgehalten wird, antwortet sie: „Das Beten ist überall der Bruch, / Und ist der Galgen kein Gotteshus, / 's thut doch den Luzernern d' Augen uf.“⁴⁷ Um diesen Missstand zu beheben werden Wachen auf der Richtstätte aufgestellt, die Wallfahrer festgenommen und die Luzerner Obrigkeit verbietet diese Wallfahrten unter Androhung der Todesstrafe.⁴⁸

In diese Sagen sind die hingerichteten Aufständischen die wahren Gerechten und diese Wertung zeigt sich sichtbar aufgrund wunderbarer Erscheinungen.

Entsprechend der oben erwähnten Tradition dieser Textsorte haben Sagen die Funktion, Normen zu setzen oder Normenabweichungen augenscheinlich zu machen.⁴⁹ Dabei ist das Übernatürliche, das in die diesseitige Wertung – die Verurteilungen der Bauern – eingreift und sie so als nichtig erklärt aufgrund einer höheren, im weitesten Sinn metaphysischen Ordnung die entscheidende legitimierende Instanz. In gleicher Weise zeigen auch die Legenden um die Schweizer Bauernführer die wahre, göttlich legitimierte Gerechtigkeit; die obrigkeitliche Verurteilung ist angesichts der Gerechtigkeit Gottes Unrecht, dies beweist die Wundertätigkeit der als Heilige verehrten Hingerichteten.

Die überirdische Gerechtigkeit hilft der Unschuld und hebt die Wahrheit nachträglich ans Licht. Dieser Gedanke basiert auf der Vorstellung der „transzendentalen Verbrechenssühne“,⁵⁰ die auch im Gottesurteil zum Ausdruck kommt.⁵¹

Diese Sagen stehen so in der Tradition der Ordalien, denen die Überzeugung zugrunde liegt, dass Erscheinungen, die unvereinbar sind mit menschlicher Erfahrung, den göttlichen Willen und die göttliche Gerechtigkeit darstellen.

Alle Beispiele zeigen deutlich die sozialkritische Haltung solcher Erzählungen. Darüber hinaus sind sie vor allem ein weiteres Indiz für die zentrale Rolle der metaphysischen Legitimierung: Während der verschiedenen Phasen der Erhebungen, ja auch nach der Niederschlagung des Bauernkrieges wird auf dieser Ebene der Beweis erbracht, dass die

⁴⁷ Str. 23. Fassung aus: Tobler (Hg.), Volkslieder, Bd. 1, S. 106-109. Zu den inhaltlich identischen anderen Fassungen Urs Hostettler, Die Lieder der Aufständischen im Grossen Schweizerischen Bauernkrieg, in: SAVk 79 (1983), S. 16–41.

⁴⁸ Suter, Bauernkrieg, S. 540.

⁴⁹ Röhrich, Erzählforschung, S. 436.

⁵⁰ Bader, Zimmersche Chronik, S. 36.

⁵¹ Da in der älteren Geschichtsschreibung zum Armen Konrad das Thema Gottesurteil dargestellt wird, soll ganz kurz hier darauf Bezug genommen werden.

Die erste Protestaktion Gaispeters zu Beginn des Armen Konrads wird in den Chroniken als Gottesurteil dargestellt; so gestaltet die Schwäbische Chronik das Ereignis aus, indem sie Gaispeter eine entsprechende Formel sprechen lässt: „Thun wir Bauren recht, so sincket unter, hat aber unser Fürst recht, so schwimmt oben; worauf selbige durch ihr natürlich Schwere untergesunken.“ Crusius, Schwäbische Chronik, S. 181, zit. in: Schmauder, Württemberg, S. 52. Hier werden auch die anderen Chroniken aufgeführt. Angesichts der neuen Quellenbefunde, die keine solchen Formulierungen belegen, muss diese Schilderung als fiktives Element in den Chroniken beurteilt werden. Die Chronisten greifen das Motiv des Gottesurteils auf, um den Symbol- und Ritualcharakter der Handlung hervorzuheben. Möglicherweise nehmen sie hier eine später entstandene Sage in ihre Darstellung auf, die vergleichbar mit den oben erwähnten Erzählungen das Geschehen am Anfang der Unruhe in einen „überweltlichen“ Zusammenhang stellt. Die ältere Forschung hat angenommen, dass Gaispeter diese Aktion effektiv als Gottesurteil versteht. So Franz, Bauernkrieg (1977¹), S. 23. H.- M. Maurer berichtigt erstmals diese Deutung. Maurer, Der Arme Konrad, S. 10.

Revolte des gemeinen Mannes letztlich ein gerechtfertigtes Anliegen sei und dass die Obrigkeit in ihrer Verurteilung der Revolte irrt. Dabei spielt es keine Rolle, ob diese metaphysische Begründung im Bereich des volkstümlichen Aberglaubens oder in der zeitgenössischen christlichen Vorstellung über den Heiligenkult anzusiedeln ist; entscheidend ist, dass zur definitiv gültigen Legitimierung auf ausserweltliche Instanzen rekurriert wird.

Die Reaktion Luzerns auf diese Vorgänge zeigt eindrücklich auf, wie auch hier um das Deutungsmonopol gerungen wird: Die Luzerner Obrigkeit verurteilt und verbietet im Mai 1654 die Galgenfahrten in aller Schärfe. Im Mandat werden die Wallfahrten als ein „thorechter unerhörter und unchristlicher Missbruch und Aberglauben, unserm wahren Catholischen glauben zu grossem nachtheil und Ergernuss, sondern auch ein Grüwel vor Gott und Abschüwen vor ganzer ehrbarer welt“ beschrieben.⁵² Die Luzerner Herrschaft versucht eine Umdeutung der Vorgänge durchzusetzen, indem sie diese Märtyrerverehrung als gottloses Tun, als unchristlichen Aberglauben darstellt. Die Unterscheidung zwischen nutzlosem Aberglauben und wahren christlichem Glauben wird hier also aus politischen Gründen gezogen. Aus der Sicht der Bauern ist es im christlichen, katholischen Verständnis – im Sinne der Heiligenverehrung – sehr wohl denkbar, dass ein göttliches Eingreifen für ihre Anliegen möglich ist.

9.2.2 Entrückungssagen

Im zeitlichen Umfeld des Bundschuhs im baslerischen Schliengen 1443 berichtet eine Quelle darüber, dass bei den Bauern am Oberrhein „Erinnerungen auftauchten, die man längst entschwunden glaubte, an die alte Freiheit und die alten Volkskaiser; sie wollen schlagen und frei sein und den Kaiser gen Rom führen.“⁵³ Diese bruchstückhaften Informationen verweisen auf das alte Motiv des Erlöser-Kaisers, wie sie die Friedrichsage darstellt. Diese Sage bezieht sich ursprünglich auf den Staufer Friedrich II., der das Heilige Grab in Jerusalem zurückerobert wird. In der Weitergestaltung der Sage wird Friedrich zu einer Erlöserfigur, zum Kaiser, der in einem Berg entrückt weiter fortlebt und einst Gerechtigkeit und Friede bringen wird. Im Laufe der Zeit werden verschiedene historische Personen mit Friedrich gleichgesetzt.⁵⁴ Im Zusammenhang mit den Bauernunruhen im oberösterreichischen Machlandviertel 1632 – 1636 nutzt ein Martin Aichinger, genannt Laimbauer, der als überzeugter Protestant den Katholizismus bekämpfen will, die Sage zur Motivierung seiner etwa siebenhundert Anhänger. Gemäss seinen eigenen Aussagen handelt er aus göttlichem Auftrag. Gott werde sich für die Sache der Protestanten einsetzen, und wenn der Feind übermächtig werde, „werde aus den Bergen Kaiser Friedrichs Volk, in die

⁵² Zit. in: Liebenau, Bauernkrieg, (1895); S. 212. Suter, Bauernkrieg, S. 540.

⁵³ Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 9 (Die Textstelle stammt aus einem Brief von Peter von Hasselt an den Erzbischof von Trier, 19. 11. 1444).

⁵⁴ Franz Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage (Nachdruck der originalen Ausgabe München 1896), Aalen 1969, Kap. 4ff.

60'000 stark, zu Roß und zu Fuß ihnen zu Hilfe kommen.“⁵⁵ Laimbauer greift hier das Motiv der Bergentrückung auf, das schildert, wie ein verwunschener Held in einem Berg schläft und im Falle von grosser Ungerechtigkeit geweckt wird und den Verfolgten zu Hilfe eilt. Die Sage ist auch als „Kyffhäuser-Sage“ bekannt.⁵⁶ Ein undatiertes Vernehmungsprotokoll aus der Zeit nach der Schlacht bei Frankenhausen zeigt, dass während des Bauernkrieges im Kyffhäusergebiet diese Hoffnung lebendig ist. Der Befragte aus Weilar (Rhön) wird wegen Wilddiebstahl festgenommen. Im Protokoll sagt er aus, es sei jedem freigestellt Wildbrett und Fisch zu fangen, und er gibt an, „dass auf den karfreitagk ein versammlung der bauern auf dem berge Kieffhausenn bei Frangkenhausenn gescheen soll, da den keiser Friedrich widerumb aufferstehen unnd das hiebuur unschuldige vergossen blut zu rechenn.“⁵⁷ Die auf dem Berg versammelten Bauern erwarten die Wiederkehr des Kaisers, damit durch seine Rache den Ermordeten Gerechtigkeit widerfährt, das Erscheinen Friedrichs würde in ihren Augen das Unrecht klar verdeutlichen. Noch 1528 berichtet Herzog Georg von Sachsen an den Kurfürsten Johann von Sachsen, dass in dieser Region im Volksglauben die Vorstellung von einer wundersamen Gestalt, die sich mit ihrem Erscheinen für die Sache der Bauern einsetzt, präsent sei: „Es gelangt itzo glaublich an uns, wie daz gemeyne volck zu Dhuringen und sonderlich umbs Heynicht itzo offentlich in bierheusern und andern gemeynen zusamekunfften reden und von inen lauten lassen, es solle in kurzte einer kommen, der ihnen als der rechte oberherre furgehn, das wort gots und daz ewangelium recht schützen und handthaben, an denen sie sich auch alle halten werden.“⁵⁸

Im Zusammenhang mit dem schweizerischen Bauernkrieg verfassen die Aufständischen ein Lied mit dem Titel „Ein neu Wilhelm Tellen Lied im Entlebuch gemacht“, das als Lied über Tell beginnt, „Was wend wir aber singen / us Gnad Herr Jesu Christ? / Vom Tellen fürzubringen, / der längst gestorben ist“ und anschliessend verschiedene Ereignisse des Bauernkrieges beschreibt.⁵⁹ In der sechsten und siebten Strophe wird die Ursache der Erhebung angesprochen und Tell angeredet: „Gleich wie zu Tellen Leben, / also thut's jetzt her gon: / der Landmann sollt hergeben, / geb wo er's möcht überkon. (...) Ach Tell, ich wollt dich fragen: / Wach auf von deinem Schlaf! / die Landvögt wend alls haben, / Roß, Rinder, Kälber, Schaf.“⁶⁰ Den Hintergrund dieser Passage bildet die Sage aus Obwalden, gemäss der im Dominiloch am Pilatus drei Tellen schlafen, die in Notzeiten der

⁵⁵ Johann Neurettingers Aufzeichnungen über das Verhör Laimbauers (1636), abgedruckt in: Wilflingseder, Martin Laimbauer, S. 205.

⁵⁶ Siehe dazu: Stichwort „Bergentrückt“, in: HdA I (1927), Sp. 1056 – 1071; Stichwort „Untersberg“, in: HdA VIII (1987), Sp. 1480ff.

⁵⁷ Landesarchiv Rudolstadt: C V 1 f Nr. 20. Zit. in: Hans Eberhardt, Die Kyffhäuserburgen in Geschichte und Sage, in: BDLG 96 (1960), S. 66–103, hier: S. 97.

⁵⁸ AKTEN, Nr. 2113, S. 906f.

⁵⁹ Belege, dass das Lied aus dem Kreis der Aufständischen stammt, bei Suter, Bauernkrieg, S. 229. Der Liedtext abgedruckt in: Tobler (Hg.), Volkslieder, Bd. 1, S. 46ff.

⁶⁰ Ebd.; Hostettler, Lieder, S. 16ff.

Bevölkerung zu Hilfe kommen werden.⁶¹ Der Liedtext spricht hier nur von einem Tellen, dessen Aufgabe es ist, die von den Herrschaften bedrängten Bauern zu unterstützen.⁶²

Allen diesen Sagenfiguren ist gemein, dass sie als mythische Gestalten, durch ihre überzeitliche und unsterbliche Präsenz einen in der Vergangenheit verwurzelten Rückhalt der Bedrängten verkörpern und im Zusammenhang mit der Revolte das Vorgehen der Aufständischen legitimieren. Auch diese Sagen sprechen von der Wiederherstellung von Gerechtigkeit, die durch das geltende Recht verletzt worden ist. Die Mythen verleihen so dem Aufstand des gemeinen Mannes auch den Charakter eines metaphysisch begründeten Kampfes für die wahre Gerechtigkeit.⁶³ Zudem wird hier deutlich, dass volkstümliche Motive, die primär nicht sozialkritisch gedacht sind, durch die Übertragung auf die Situation der Revolte politische Motive werden und als entsprechende Instrumente in der politischen Auseinandersetzung eingesetzt werden.⁶⁴

Die besondere Rolle, die die mythologische Figur Wilhelm Tell im Zusammenhang mit den Unruhen und Revolten spielt, zeigt die Häufigkeit, mit der dieser Mythos erscheint.⁶⁵ Während dem schweizerischen Bauernkrieg ist die Figur ein zentraler Bestandteil der Widerstandshandlungen und der Legitimierung auf Seiten der Bauern. In seiner Studie legt Andreas Suter dar, wie dieser Mythos als eine Verkörperung von Geschichtsbewusstsein zur Rechtfertigung von Forderungen dient, indem Wilhelm Tell als Teil der eidgenössischen Befreiungssage als Garant historischer Freiheiten in personifizierter Form erscheint.⁶⁶ Im Verlauf des Bauernkrieges treten während der ersten Phase drei Bauern als Tellen verkleidet auf und drücken gegenüber den Herrschaftsvertretern den Willen zum Widerstand aus,⁶⁷ nach der verweigerten Begnadigung der inhaftierten Untertanen verüben drei Bauern, darunter zwei, die seit Beginn als Tellen aufgetreten sind, ein Attentat auf den Luzerner Schultheissen Ulrich Dulliker und den Zeugherrn Casper Studer, dem letzterer zum Opfer

⁶¹ Lütolf, Sagen, S. 56. In der Überlieferung der Sage wird von einem oder von drei Tellen gesprochen. Ernst Ludwig Rochholz, *Tell und Gessler in Sage und Geschichte*, Heilbronn 1877, S. 133.

⁶² Die Sage von den schlafenden Tellen, die im Namen der Gerechtigkeit und als Helfer der Gerechten wiederauferstehen sollen, findet sich auch in dem zeitgenössischen Stück „Eydgenössisches Contrafeth“ des Zegers Johann Kaspar Weissenbach von 1672 und in dem Flugblatt „Der Alte Eydtnoß Oder Wider-Lebende Wilhelm Tell“ von 1656. Vgl. Martin Fenner, *Die Bedeutung der Tellfigur im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, in: *GFR* 126/127 (1973), S. 33–84, hier: S. 54f.

⁶³ Die Wiederkehr der entrückten Gerechten wird oft auch in Zusammenhang mit der Apokalypse gestellt und mit Endzeiterwartungen verbunden. Wolfram, *Studien*, S. 101.

⁶⁴ Diese metaphysischen Motive sind deutlich zu unterscheiden von den realpolitischen Erwartungen der Bauern an den Kaiser oder an die Eidgenossenschaft. So ist beispielsweise für die Bauern Oberösterreichs der Kaiser ein realer politischer Verbündeter in der Auseinandersetzung mit den Grundherren. Hoffmann, *Typologie*, S. 16.

⁶⁵ So 1570 im luzernischen Amt Rotenburg, während den Auseinandersetzungen zwischen dem bernischen Steffisburg und der Stadt Bern 1614 bis 1617; ebenso im Entlebuch während des Konfliktes um eine Umsatzsteuer 1629 bis 1636. Suter, *Bauernkrieg*, S. 433. In Unterwalden bezeichnet sich 1561 der Anführer der Bauern während der Unruhe als „junger oder neuer Tell“. Günther Franz, *Geschichte des Bauernstandes vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert* (Deutsche Agrargeschichte, Bd. 4), Stuttgart 1970, S. 185.

⁶⁶ Ebd., S. 419ff.

⁶⁷ Ebd., S. 147.

fällt. Dieser Mord wird in Analogie zur Tellsage als Tyrannenmord interpretiert und legitimiert.⁶⁸

Die Berufung auf die eidgenössische Gründungs- und Befreiungssage, die aufgrund einer langen Überlieferungstradition den Zeitgenossen bekannt ist,⁶⁹ dient den Entlebuchern und den Stadtbürgern Luzerns 1653 dazu, revolutionäre Forderungen zu stellen, die auf dem Gedanken gründen, dass es auch ihre Vorfahren gewesen sind, die das Joch Österreichs abgeworfen und sich befreit haben, und sie also Freiheiten besitzen wie die Innerschweizer Bauern oder die Bewohner der Stadt Zug.⁷⁰

Diese Legitimierung durch Geschichte, die 1653 Forderungen ermöglicht, die über die Herstellung des alten Rechts hinausgehen, wird auch in anderen Konfliktsituationen angewendet.⁷¹ In ihrer Verteidigung vor der Tagsatzung beziehen sich einige Teilnehmer des Armen Konrads, die vor der Verfolgung durch Herzog Ulrich in die Schweiz geflohen sind, auf Stauffacher und Wilhelm Tell: Sie erklären, dass sie nicht zu „Büchlichkeit, sondern zu handhaben unser alt Herkommen“ sich erhoben hätten, so „wie dann der Eidgenossen Eltern Stapfacher und Wilhelm Dell auch gethan haben, welche Tapferkeit und Handhabung die ganz Eidgnossenschaft noch heut zu Tag sich billig trösten soll, ungezweifelt, wa man dem Fürsten und Adel glauben sollt, sie sagen dessgleichen, dieselben zween Biedermann auch verrätherisch Böswicht gewesen seyn.“⁷²

Diese Zitat illustriert die Ambivalenz dieser Legitimation: Einerseits verweist die Formulierung „handhaben unser alt Herkommen“ nicht auf revolutionäre, „proaktive“⁷³ Forderungen, die ja auch im Armen Konrad schliesslich nicht vorgelegt werden, andererseits wird im zweiten Teil auf einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Adel und Eidgenossenschaft hingewiesen. Die Gründerväter der Eidgenossenschaft sind so im Verständnis der Befragten auch die Begründer der adeligen Herrschaft zuwiderlaufenden „Schweizer Freiheit“ und insofern auch die Verkörperung eines umfassenden Freiheitsbegriffs, der über das alte Herkommen hinausgeht. Die Figur Tell ist stellt so eine Ergänzung der Revoltemetapher „Schweizer Freiheit“ dar.

Grundsätzlich zeigt die Rolle der mythischen Figuren und Motive auf, wie Fiktion und Realität, die *res fictae* und *res factae*, wie sie auch im Mittelalter unterschieden werden, in ihrer Bedeutsamkeit und Funktion für die Realität von den Zeitgenossen nicht unterschiedlich

⁶⁸ Ebd., S. 308.

⁶⁹ Ebd., S. 439; Insbesondere Guy P. Marchal, Die „Alten Eidgenossen“ im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in der Identitätsvorstellung der Schweizer vom 15. bis in 20. Jahrhundert, in: Historischer Verein der fünf Orte (Hg.), Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft, Bd. 2, Olten 1990, S. 309–439.

⁷⁰ Suter, Bauernkrieg, S. 419f.

⁷¹ 1641 berufen sich die Aufständischen der Berner Landschaft auf ihren Status als „frye Eidtgenossen (...), die iren Ursprung von Wilhelm Tell (...) genommen“ und bestreiten so das Recht der Berner Obrigkeit, ihnen eine neue Vermögenssteuer aufzuerlegen. Ebd., S. 419. Vergleichbar ist ein Konflikt mit dem Kloster St. Urban von 1640. Ebd.

⁷² Zit. in: Heyd, Ulrich, S. 361.

⁷³ Suter, Bauernkrieg, S. 418, Anm. 32. Mit dem Begriff sind Ziele angesprochen, die die bestehende Rechtsordnung überschreiten, die nicht altes Recht wiederherstellen, sondern neues Recht setzen wollen.

gewichtet werden, so dass die *fabula*, die Sage, die überweltlich legitimierte Erzählung, im Vergleich zur *historia* eine grössere Verbindlichkeit und normsetzende Kraft haben kann.⁷⁴

Andere Beispiele, die Vorstellungen über die Rolle führender Persönlichkeiten veranschaulichen, machen ebenfalls deutlich, dass für die Aufständischen der metaphysische Bereich parallel zu den konkreten politischen Zielen auch während der Revolte präsent ist. So deutet während des Armen Konrads ein Ratsherr die Gebärden der Zuhörer des Pfarrers Gaisslin dahingehend, dass sie glauben, der Heilige Geist gebe dem Geistlichen seine Worte ein.⁷⁵ Im Bericht der Heggbacher Nonne zum deutschen Bauernkrieg schildert die Autorin, wie die Äbtissin die Bauern ermahnt, von ihrem Vorhaben, dessen man sich schämen müsse, abzustehen. Die Aufständischen kontern, sie „bedärffe sie ir nit schämen, sonder sie hett iren er, insonder Ulrich Schmidts. Der wurde also geeret in dem gemainen hellen haufen, dass man in uf stangen erhöchte, dass er das volk lerte, und der hl. geist redte scheinberlich us ihm.“⁷⁶ Während des innerösterreichischen Bauernkrieges 1515 erfährt ein Bauer aus dem Radmannsdorfer Gericht namens Klander eine vergleichbare Behandlung, allerdings behauptet er selber, der Heilige Geist teile sich ihm mit; die Bauern glauben ihm aber und unter den von ihm geweihten Kreuzen und Bildern, die auf hohen Stangen mitgetragen werden, legen sie den Eid auf die Einung ab.⁷⁷ Auch die machländische Bauernbewegung in Oberösterreich wird von einem Anführer bestimmt, der sich so legitimiert.⁷⁸

Wiederum zeigt sich in diesen Episoden, dass im Denken der Bauern der politische Konflikt, die Revolte, durch göttliches Einwirken beeinflusst werden kann. Der Eid auf die Einung, ein verpflichtender Akt mit grossen Konsequenzen, um die die Beteiligten genau wissen, wird 1515 unter den von einem Bauern geweihten Kreuzen geleistet. Dies macht deutlich, dass die Einungsgenossen nicht daran zweifeln, dass hier eine echte religiöse Legitimierung vorliegt und ihr Anliegen auch gottgewollt sein kann. Nicht Schwärmertum und blinder religiöser Eifer sind die dominierenden Motive, sondern politisches Bewusstsein, das aber unabdingbar mit der Forderung nach metaphysischer Legitimierung verknüpft ist.

Abzugrenzen sind diese Beispiele aber von den primär religiös begründeten Volksbewegungen, wie zum Beispiel derjenigen des „Pfeifers von Niklashausen“, des Hans Böhm, dem 1476 von seinen Anhängern religiöse Verehrung entgegengebracht wird. Sein soziales und religiöses Programm ist nicht mit konkreten politischen Forderungen

⁷⁴ Zu der Unterscheidung der Begriffe *fabula* und *historia*: Peter G. Bietenholz, *Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age* (Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 59), Leiden u.a. 1994, insbes. S. 2ff. u. 405ff.

⁷⁵ Heyd, Ulrich, S. 246.

⁷⁶ Heggbacher Chronik, in: Baumann (Hg.), *Oberschwaben*, S. 281.

⁷⁷ Mayer, *Bauernkrieg*, S. 74f.

⁷⁸ Ernst Burgstaller, *Der letzte oberösterreichische Bauernkrieg (1632 – 1634) in historischer und volkskundlicher Sicht*, in: *In memoriam António Jorge Dias*, Bd. 2, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (Lisboa), Lissabon 1974, S. 79 – 101, hier: S. 81.

verknüpft. Allerdings beschreibt er in seinen Predigten, die er als Eingebung der Jungfrau Maria erklärt, eine Gesellschaft, die auf brüderlicher Gleichheit beruht.⁷⁹

9.3 Illustration: Prophetie in Text und Bild

Günther Franz gibt in seinem Werk zum deutschen Bauernkrieg die Aussagen eines Elsässer Bauernhaufens wieder, in der die Aufständischen ihr Vorgehen begründen: „was er täte, wäre lang prophezeit und des Himmelsgestirns Schuld. Gott wollt's also haben.“⁸⁰ Aus dem Kreis des Armen Konrads wird verlautet, es sei nun an der Zeit sich zu erheben gegen die Ehrbarkeit, denn jetzt „haben sie [die Aufständischen [BH] das Schwert in der Hand, jetzt steh die Sonn in ihrem Zeichen, jetzt wollen sie reden und es müß geredt sein.“⁸¹ Obwohl eine direkte Rezeption selbstredend nicht nachweisbar ist, lässt sich diese Feststellung mit zeitgenössischen Prophetien und astrologischen Schriften in Verbindung bringen. Diese Texte geben aufgrund der astronomischen Gegebenheiten unter anderem Auskunft über zukünftige politische und soziale Verhältnisse.⁸² Krisenhafte Erscheinungen in der Kirche und in der Gesellschaft werden dabei als Anzeichen des Weltunterganges gedeutet und die Leser werden daher zu Umkehr und Busse ermahnt. Eine solche Krise stellt der Aufruhr, die Erhebung des gemeinen Mannes dar.⁸³

Im ersten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts konzentrieren sich die astrologischen Schriften auf die Frage, ob durch die Planetenkonjunktion im Zeichen der Fische mit einer Sintflut zu rechnen sei. Diese Flutkatastrophe wird theologisch als Strafgericht Gottes gedeutet.⁸⁴ Anzeichen dieser endzeitlichen Katastrophe sind Unheil für die kirchliche und weltliche Herrschaft, Revolten und Unruhen. Johann Virdung von Hassfurt befürchtet für 1520 einen Aufstand: „vn ist zu besorge nach außweyßug des gestirns daß das bewrisch gemeyn volck sich auffwerffen werde vn strüssen wyder die großmechtige herre vn fürsten sie verspote vnd verlache yn geben spo(e)tlich vnd schendtlich name / darumb sehet auff jr herre vn jr fürsten last dem gemeyne volck den zaüm nit zu lang / treybet einander nit selbst vmb.“⁸⁵ In Texten altgläubiger Kommentatoren wird diese Sintflut auch mit der Reformation in Verbindung gesetzt, so beispielsweise in der Donauwörther Chronik des Johannes Knebel, der anhand konkreter Überschwemmungen darlegt, dass diese Katastrophen entsprechend den Prophezeiungen eine Strafe Gottes seien für die sündige

⁷⁹ Böhm fordert die Freiheit von Wald, Wasser und Weide, die Abschaffung von Abgaben und Fronen auf der Basis einer herrschaftslosen, brüderlichen Gesellschaft von Gleichberechtigten. Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 62.

⁸⁰ Franz, Bauernkrieg (1977¹¹), S. 92; Ders., Bauernkrieg (1933), S. 148.

⁸¹ Heyd, Ulrich, S. 258.

⁸² Zur Einordnung der Astrologie als Naturlehre in die christliche Naturdeutung argumentieren die Astrologen, dass die Gestirne Zeichen des göttlichen Willens seien. Talkenberger, Sintflut, S. 279.

⁸³ Beispielsweise gemäss der Prognostik von Johannes Lichtenberger (um 1490) ist das „gemeine Volk“ besonders dem Einfluss der Planeten unterworfen und wird zu Aufruhr und Krieg gereizt. Zit. in: Talkenberger, Sintflut, S. 75.

⁸⁴ Ebd., S. 154ff.

⁸⁵ Zit. in: Ebd., S. 328.

Lehre Luthers, der die Bauern mit dem Buch „Die babylonische Gefangenschaft“ zur Widerspenstigkeit verführt habe.⁸⁶ Wie das Unheil für die weltliche Herrschaft, der „Uffrur“ aussehen könnte, beschreibt Virdung von Haßfurt in dem Text „Auslegung“ von 1520 am Beispiel des Armen Konrads, der durch Himmelserscheinungen über Urach 1514 verursacht worden sei.⁸⁷ Rückblickend auf diese Bestätigung der Vorzeichen wird vor zukünftigem Aufruhr gewarnt. Beispielhaft ist hierzu die Formulierung von Leonard Reyman: „die pawren / vn dz gemayn volck vo vil orte werde verpündtnuß machen / sich zu(o)samen thu(o)n vnd erheben vber vnd wider jre Ko(e)ning / Fürsten vn Herschafften / (...).“⁸⁸

Während des Schweizer Bauernkrieges erwähnen die Bauern verschiedentlich eine Weissagung von Bruder Klaus. In der Eröffnungsrede zum Bundesschwur beim Heiligkreuz am 26. Januar 1653 verweist der Pannermeister Johann Emmenegger auf den geschweiften Stern, der über dem Entlebuch zu sehen sei. Es sei nun die Zeit gekommen, dass sich die Prophezeiungen des seligen Niklaus von Flüe erfüllten.⁸⁹ Der Propst Wilhelm Meyer berichtet am 24. Februar 1653 an seinen Vater, den Ratsherrn Ludwig Meyer, unter anderem, dass in einem Wirtshaus in Ettiswil die Bauern das Vorgehen der Entlebucher gelobt und angefügt hätten, die Weissagung des Bruder Klaus werde sich nun bewahrheiten.⁹⁰ Das Tellenlied spricht in den letzten Strophen von dem Eremiten.⁹¹ Als Text kommt die von Lütolf überlieferte Prophezeiung mit dem entsprechenden Titel in Frage.⁹²

Wie Max Wandeler feststellt, handelt es sich dabei mit grösster Wahrscheinlichkeit um die „Weissagung des Rigelithommen“, deren Inhalt offenbar vielen Entlebuchern bekannt ist.⁹³

⁸⁶ Donauwörther Chronik d. J. Knebel, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 249f.

⁸⁷ Talkenberger, Sintflut, S. 178. Ebenso Pamphilus Gengenbach, König Karl, Basel 1520: Ebd., S. 176. Auch in der schwäbischen Chronik von Crucius wird das Motiv aufgenommen; auf eine Lichterscheinung um die Sonne und dem Auftauchen von drei Sonnen und drei Monden am 12., 13. Januar 1514 folgt die Verschwörung des Armen Konrads. Crusius, Schwäbische Chronick, S. 180.

⁸⁸ Leonhard Reynmann, Practica 1523, zit in: Talkenberger, Sintflut, S. 239. Weitere Beispiele: Georg Tannstetter, Trostbüchlein, 1523, Ebd., S. 244, Johannes Copp 1522. Er beschreibt künftige Bundschuhhebungen, ebd., S. 228f. Nach den Erfahrungen des Bauernkrieges, der die Voraussagen, der gemeine Mann werde sich erheben, schlussendlich bestätigt hat, sind zukünftige Aufstände neben der Zweiteilung der Kirche wichtige Themen der astrologischen Schriften. Ebd., S. 349ff.

⁸⁹ Liebenau, Bauernkrieg, (1894), S. 92f. (ohne Quellenangaben).

⁹⁰ Ebd., S. 107 (ohne Quellenangaben).

⁹¹ Die inhaltliche Verbindung ergibt sich aus den vorhergehenden Strophen: Str. 24 „Darum liebe Eidgnossen, / stönd zsamen, haltet fest! / verachtet Herrenpossen / und schüchet fremde Gäst!“ Str.25 „Thüend s'us em Land verjagen / alsbald mit gwehrter Hand, / um Fried und Ruh zu haben / in eurem Vaterland.“ Str. 26 „Denkt an den Bruder Klausen, / und sprecht früh und spat: / Mit Knütteln muß man lausen, / und folget meinem Rath.“ in: Tobler (Hg.), Volkslieder, Bd. 1, S. 51. In einer von Vock überlieferten Fassung lautet diese Strophe: „Denkt an den Bruder Klausen, / Wie's von ihm g'schrieben stah. / Lönd euch nit von ihnen lausen, / Und folgit minem Rath.“ Vock, Bauernkrieg, S. 549, Anm. 151.

⁹² „Prophezeiung und letzte Wahrsagung vom seligen Bruder Klaus von der Flüe an einen frommen eidgenössischen Priester und seine hinterlassenen Freunde.“ Das Original stammt aus Zug, datiert von 1712. Lütolf, Sagen, S. 437ff.

⁹³ Max Wandeler, Eine politische Prophezeiung. „Rigelithomme“. der Weissager von der Fontannenmühle um 1650, in: GFR 103 (1950), S. 118–178, hier: S. 130.

Die Weissagung beinhaltet eine Vision der Endzeit, die sich durch Krieg, Unmoral, Übermut der Herrschaft und Unterdrückung der Bauern ankündigt. Die Obrigkeit wird fremde Truppen zur Unterdrückung des eigenen Volkes in das Land holen; in erbitterten Schlachten im Luzerner Gebiet (Emmenfeld) wird aber der Feind vom gemeinen Mann vertrieben werden. Wegen der folgenden Hungersnot wird ein Aufstand ausbrechen und die „Vorgesetzten“ und Priester werden vertrieben oder ermordet. Luzern wird verwüstet, aber auf dem Ochsenfeld wird in einer letzten Schlacht der Feind mit Hilfe des Erlösers endgültig vertrieben und auf dem Emmenfeld als Zentrum der Eidgenossenschaft wird die Freiheitsfahne wehen. Die ständischen Privilegien werden abgeschafft, Ruhe und Friede kehren ein, eine paradiesische Situation ist erreicht, in der alle gleichberechtigt mit ihrer Arbeit ihr Auskommen finden. Auf dem Hintergrund dieser Vision erhält der Bauernkrieg eine metaphysische Dimension und der Kampf der Bauern wird zu einem entscheidenden Kampf um die Freiheit.

Astronomische Erscheinungen werden auch für den Verlauf der Auseinandersetzungen für bedeutsam erachtet. So deutet der Landvogt von Aarwangen eine ungewöhnlich helle Sternschnuppe, die am 7. Juni, vor der Schlacht bei Herzogenbuchsee, beobachtet wird, als Zeichen des Sieges und beschwichtigt so die Soldaten, die durch die Erscheinung beunruhigt werden.⁹⁴

Eine Sonnenfinsternis im Jahr 1652 und ein geschweifeter Komet, der zwanzig Tage lang sichtbar ist, sind für die Beobachter die Vorzeichen für den Bauernkrieg: „Die Wirkung beider erstbedeuter Zeichen hat sich unlang hernach mit der Bauern Aufstand in der Eydgnossschaft herfür gethan.“⁹⁵ Da der Stern „von dem Entlibuch har kommend gesehen worden“, müsse man ihn auf eidgenössische Verhältnisse und nicht, wie auch diskutiert wird, auf Veränderungen in Frankreich „appliciren“.⁹⁶

Auch zukünftige Bauernkriege im Reich werden vorhergesagt. 1655 spricht im isenburgischen Gericht Gründau ein Untertane davon, dass gemäss der Vorhersage der „heidnischen Sibylle“ in diesem vom deutschen Bauernkrieg verschonten Gebiet ein zweiter Bauernkrieg stattfinden werde.⁹⁷ Noch 1682 gibt ein Landstreicher zu Protokoll, dass die Weissagung von Bruder Klaus einen neuen Bauernkrieg im schweizerischen Raum prophezeie.⁹⁸

Die Revolte ist Teil der eschatologischen Endzeitvorstellungen, also ein Element der Schrecken und Plagen, die die Welt vor ihrem Ende gemäss der Apokalypse heimsuchen werden. Das Eintreffen dieser Ereignisse wird insbesondere zur Zeitenwende um 1500

⁹⁴ Tagebuch des Marcus Huber, in: Vock, Bauernkrieg, S. 391. Die gleiche Beobachtung im Bericht des Hans Kaspar Scheuchzer über dem Marsch nach Othmarsingen: Ebd., S. 396, Anm. 83.

⁹⁵ Franz Haffner, Der klein Solothurner Allgemeine Schaw=Platz Historischer Geist- auch Weltlicher vornembsten Händlen, Solothurn 1666, in: Vock, Bauernkrieg, S. 7, Anm. 10.

⁹⁶ Pfarrer Feer an Helfer A. Delosa in: Ebd., S. 92, Anm. 92.

⁹⁷ Gabel u.a., Folgen, S. 348.

⁹⁸ Suter, Bauernkrieg, S. 541.

erwartet.⁹⁹ So gesehen bedeutet die Revolte die gottgewollte Strafe. Andererseits beinhalten die Weissagungen auch die Hoffnung auf eine Friedensperiode, die vor dem Jüngsten Gericht eintreten werde.¹⁰⁰ Diese Friedenszeit wird durch eine letzte Schlacht herbeigeführt und das kann, wie die zeitgenössische Deutung des Bauernkrieges von 1653 zeigt, eine Revolte sein. Diese Lesart der Ereignisse wird auch von den Aufständischen selbst formuliert; sie sehen sich selbst als Ausführende von Gottes Plan zum Lauf der Geschichte. So lässt sich eine absolut gültige überweltliche Legitimierung der Revolte aus den Prophezeiungen ablesen, auch wenn der Aufstand eine gefährliche Situation und eine Zeit des Unfriedens ist. In Verbindung mit den eschatologischen Vorstellungen, die die Hoffnung auf die bessere Zeit nach der Überwindung des Bösen beinhalten, übernehmen die Revolte und vor allem diejenigen, die diesen Kampf aufnehmen, eine positive Rolle. Trotz und ungeachtet des negativen Zusammenhanges der Endzeitszenarien ist es für die Aufständischen möglich aus den astrologischen Beobachtungen und den Weissagungen eine ausserweltliche positive Begründung ihres Widerstandes abzuleiten.

Zur Illustration der obigen Ausführungen sollen folgende Holzschnitte dienen, die zeigen, welche Rolle das Motiv der Revolte in der bildlichen Darstellung von Endzeitszenarien spielt. Die Abbildungen in den Prognostiken sind so gestaltet, dass sie teilweise den Text illustrieren, zum Teil aber keinen Bezug zum Text haben und so eine eigenständige Aussage zum Thema machen. Die Revolte wird als Kampfszene zwischen hohen und niederen Ständen, vornehmlich zwischen Bauern und Adligen und / oder hohen Geistlichen dargestellt.

Der Holzschnitt von Erhard Schön (Abb. 13) illustriert die Auswirkungen eines Kometen, der 1525 im Zeichen des Schützen und des Steinbockes erschienen ist. Die hauptsächlichsten Folgen sind Zwietracht und sozialer Konflikt: Ein Bauer verfolgt mit seinem Flegel einen Ritter, einen Adligen, im linken Vordergrund wird ein Mönch von einem Stadtbürger (Scholaren?) geschlagen, zwei Landsknechte greifen den widerstandslosen Papst an. Der eine Landsknecht, der dem Papst den Mantel zu nehmen versucht, zeigt hinauf zu dem Kometen. Diese Bildkomposition macht deutlich, dass von den Handelnden während der Revolte ein Zusammenhang zwischen astronomischen Erscheinungen und dem sozialen Konflikt gesehen wird.¹⁰¹

⁹⁹ Talkenberger, Sintflut, S. 3; A. Patschovsky, Artikel Chiliasmus, in: LexMA II, München u.a. 1983, Sp. 1820–1824.

¹⁰⁰ Patschovsky, Chiliasmus, Sp. 1823f.

¹⁰¹ Robert W. Scribner, *For the Sake of Simple Folk*, Cambridge 1981, S. 126.



*Abb. 13: Erhard Schön: Practica vber die grossen und manigfaltigen Coniunction der Planeten 1523
Abb. in: Adolf Laube u. a., Illustrierte Geschichte der deutschen fröhbürgerlichen Revolution, Berlin 1974, S. 271.*

In der astrologischen Flugschrift „Practica Teutsch“ von Virdung von Hassfurt aus dem Jahre 1521 wird in zwei bildlichen Darstellungen der Aufruhr als Anzeichen der Endzeit definiert. Das erste Bild (Abb. 14) stellt dar, wie mehrere Personen mit Lanzen und Hellebarden bewaffnet in ein mit Säulen und Bögen gestaltetes Gebäude eindringen und dort drei gekrönte Männer angreifen. Die Angreifer sind in ihrem Stand nicht eindeutig zu identifizieren; sie tragen gegürtete, einfache Röcke oder auch einen Brustpanzer, turban- oder mützenartige Hüte, der Bewaffnete in der Bildmitte trägt eine spitz zulaufende Mütze. Im linken Vordergrund kniet ein Herrscher mit Krone und Szepter in abwehrender Haltung am Boden, ein Angreifer schlägt auf ihn ein. Der Holzschnitt ist als Illustration des umliegenden Textes zu interpretieren: „Und die geringen menschen / schno(e)des geschlechts / werden sich erho(e)hen wider die Künig vnnd großmechtigen / sie vndersteen zu(o) vertreibe aus ire gwalt / vn ja(e)merlich veruolge“.¹⁰² In diesem Sinn sind die Angreifer „die geringen Menschen“, der gemeine Mann.¹⁰³ Im folgenden Abschnitt schildert Virdung von Haßfurt die Episode der Vertreibung der Könige Sihon und Og durch die Juden (4. Mose, 21) als Vorlage der künftigen Situation. Das Bild könnte auch dieses Motiv illustrieren, so wäre insbesondere der mittlere Angreifer wegen seiner spitzen Mütze als Jude zu identifizieren.



Abb. 14 und 15: Virdung von Hassfurt, *Practica Teutsch* 1521

Abb. in: Talkenberger, Heike, *Sintflut. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488-1528 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 26)*, Tübingen 1990, S. 544 und 552.

¹⁰² Zit. in: Talkenberger, Sintflut, S. 194.

¹⁰³ So auch ebd., S. 199f.

Ein weiteres Bild aus der *Practica Teutsch* (Abb. 15) zeigt, wie drei Bauern in gegürtetem Wams und mit einem Dreschflegel bewaffnet einen am Boden liegenden gekrönten Herrscher überfallen. Die dazugehörige Textpassage erwähnt dieses Geschehen nicht; sie prophezeit für norddeutsche Städte, wie Lübeck, Hamburg, Danzig, Schaden durch mannigfache Feinde, Regenfälle und Überschwemmung, wie sie auf dem zweiten Bild illustriert werden. Die erste Abbildung veranschaulicht, dass nicht ein fremder Feind die Kriegsgefahr darstellt, sondern die Bedrohung geht vom sozialen Konflikt aus. Die niederen Stände werden sich erheben, die Gewaltigen werden gestürzt, und dieser Umsturz ist Teil des göttlichen Planes. Dies kann auch für den zweiten Abschnitt festgehalten werden, denn gemäss 4. Mose 21, 34 unterstützt Gott die Juden gegen Sihon und Og. Die Paralleldarstellung von Naturkatastrophe und Revolte illustriert andererseits die negative Rolle, die die Erhebung des gemeinen Mannes in den Endzeitszenarien spielt.

Gemäss den Lehren der zeitgenössischen Astrologie bestimmen die Planeten innere und äussere Merkmale der in ihrem Einflussbereich geborenen Personen; die Himmelskörper werden aber auch bestimmten sozialen Gruppen und Berufen zugeordnet.¹⁰⁴ Der Planet Saturn wird im Spätmittelalter mit den Gebrechlichen, den niederen Ständen und unehrenhaften Beschäftigungen, den Verbrechern und Bettlern in Verbindung gesetzt.¹⁰⁵ Zwei Beispiele von sogenannten Planetenkinderbildern illustrieren, wie in diesen Darstellungen die Rolle des gemeinen Mannes gezeichnet wird.

Die erste Abbildung (Abb. 16) aus dem frühen fünfzehnten Jahrhundert zeigt in der für diesen Bildtypus klassischen Gestaltungsweise die Bevölkerungsschichten und Tätigkeiten, die diesem Planeten zugeordnet werden.¹⁰⁶ Es sind die einfachen Tätigkeiten, die Landarbeit und die Armut, die diesem Planeten entsprechen.

Die Darstellung Ende des fünfzehnten Jahrhunderts (Abb. 17) zeigt Saturn als Reiter mit einer Fahne, hinter ihm geht sein Gefolge. Der vordere Mann hält einen Zirkel in der Hand, seine einfache Kleidung und der Sack über seiner Schulter weisen ihn als Bettelmönch aus, der zweite im Gefolge ist ein Bauer. Der Text oberhalb des Bildes gibt Aufschluss über die Bedeutung der Figuren: „Saturnus der planet sendet uns die geist die vns lernent geometria demu(o)t vnd stetigkeit.“ Der Mönch verkörpert diese drei Eigenschaften.¹⁰⁷ Unterhalb des Bildes werden die Berufe der Saturnskinder aufgezählt: Brunnengräber, Totengräber, Schinder, Bäcker, Bader, Küffer und „ackerlüt“. Die handwerklichen Geräte, Hacke und Beil, die Saturn und der Bauer tragen, beziehen sich auf diese Tätigkeiten. In der Fahne ist die Sichel zu erkennen, ein zentrales Symbol Saturns, das ihn als ursprünglichen Erntegott

¹⁰⁴ Raymond Klibansky / Erwin Panofsky u.a., *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt/Main 1992, S. 291f, 302ff.

¹⁰⁵ Erwin Panofsky, *Vater Chronos*, in: Ders., *Studien zur Ikonologie der Renaissance*, Köln 1997², S. 109-152, hier: S. 114f. Populäre Kalender dienen der Vermittlung dieses Wissens. Klibansky u.a., *Saturn und Melancholie*, S. 291f.

¹⁰⁶ Zur graphischen Gestaltung, ebd., S. 305.

¹⁰⁷ Saturn wird wie die anderen Planeten den Sieben Freien Künsten zugeordnet; im Spätmittelalter wird Saturn die Geometrie unterstellt, die Autoren vermuten, dass diese Zuordnung aufgrund der ursprünglichen Bedeutung Saturns als Erdgott vorgenommen wird. Ebd., S. 470f.



Abb. 16: Saturn und seine Kinder, frühes 15. Jh., Tübingen, Universitätsbibliothek.

Abb. 17: Saturn und sein Gefolge, Ende 15. Jh. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek

Abbildungen in: Raymond Klibansky u.a., *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt/Main 1992. Abb. 41 und 42.

charakterisiert.¹⁰⁸ Der Gegenstand links in der Fahne stellt einen Bundschuh dar, die Riemen sind oberhalb des Schuhrandes zu erkennen. Der Bundschuh kann verschieden gedeutet werden. Er könnte als Zeichen des einfachen Volkes, der niederen Stände, der Planetenkinder Saturns zu verstehen sein. Dass Saturn hier als Reiter auftaucht, der eine Fahne mit sich führt, kann aber auch auf den Bundschuh als Zeichen des kriegerischen Auszuges hinweisen, in Anspielung auf die erste, zeitgenössische Bundschuhverschwörung. Dem Planeten Saturn wird so die Erhebung des gemeinen Mannes zugeordnet, unter seinem Einfluss droht der soziale Konflikt und das Modell für diesen Konflikt ist der Bundschuh. Diese negative Bedeutung steht in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen Einschätzung des Saturns als dem Planeten mit negativem Einfluss, wie es etwa der Schönspergersche Kalender von 1495 darstellt: Saturn ist der „vntugenthafftest“ unter den Planeten, er ist „ein planet böser leütt und vntugenthaffter (...). Die stund Saturni ist die stunde der boßheyt.“¹⁰⁹ Mit „Bosheit“ ist hier nicht eine menschliche Untugend angesprochen, sondern der Begriff meint die Erhebung, die durch das Bundschuhsymbol verkörpert wird.

¹⁰⁸ Hans Biedermann, Artikel Saturnus, in: M. Lurker (Hg.), *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart 1991⁵, S. 639. Auch die Sichel ist ein solches Abzeichen Saturns. Zum Wandel der Attribute Saturns siehe auch Klibansky u.a., *Saturn und Melancholie*, S. 306.

¹⁰⁹ Schönspergerscher Kalender, Augsburg 1495, zit. in: Klibansky u.a., *Saturn und Melancholie*, S. 292.

Im Text „Reymen der Planeten“ (1522) von Johannes Carion, des Hofastrologen Kurfürst Joachims I. von Brandenburg, drückt die Planetenkonstellation die politische Situation der Zeit aus: Der Saturn verkörpert den „armen Mann“, der in Konflikt steht mit dem Papst, versinnbildlicht durch Jupiter, denn Saturn ist voll „heimlich tzorns und bößes neydes“.¹¹⁰ Der gemeine Mann und dessen reformatorische Kritik am Papsttum werden so zu einer Quelle möglicher sozialer Unrast.¹¹¹

Die aktive Rolle der Bauern in der politischen und sozialen Auseinandersetzung, das Motiv der Revolte, setzt auch Hans Holbein d. J. in seinen Bildern um.

Zur Einordnung des Bildes, das das Thema Revolte beinhaltet, sollen hier zunächst einige typische Gestaltungsprinzipien des Bilderzyklus skizziert werden.

In einer Bilderfolge unter dem Titel „Die Bilder des Todes“ stellt Holbein in Anlehnung an das Motiv des mittelalterlichen Totentanzes dar, wie die verschiedenen Vertreter der ständischen Gesellschaft mit dem Tod konfrontiert werden.¹¹² Gezeigt werden soll, wie der Tod alle Unterschiede aufhebt, und der Betrachter wird aufgefordert, über seine eigene Vergänglichkeit nachzudenken.

In dieser Funktion entsprechen die Bilder Holbeins dem Motiv des Totentanzes, in der Gestaltung der Bilderfolge spielt aber das Tanzmotiv nur in vereinzelt Szenen eine Rolle. Die Holzschnitte zeichnen sich dadurch aus, dass sie „das Wirken des sich im Leben verbergenden Tod sichtbar“¹¹³ machen. Die Begegnung der Menschen mit dem Tod findet mitten in deren Alltag statt, der Tod ist als Figur Teil des Lebens, des sozialen Umfeldes der Betroffenen, indem er typische Rollen übernimmt.¹¹⁴ So erscheint er als Ministrant des Pfarrers, als Diener, Musiker oder Hofnarr in den höfischen Kreisen um den Kaiser, den König oder die Herzogin, als Begleiter oder Kollege des Astronomen, des Domherren, des Arztes. In einigen Szenen agiert der Tod in dieser Rolle und greift unbemerkt von den Figuren in das Geschehen ein; der Betrachter erkennt aber im Verhalten des Todes einen ironisch kritischen Kommentar zum Leben und Verhalten des Todgeweihten. So wird beispielsweise die Prunksucht und Eitelkeit der Gräfin in der Szene kritisiert, in der der Tod

¹¹⁰ Zit. in: Talkenberger, Sintflut, S. 213.

¹¹¹ Die Befürchtung, dass die Reformation Unruhen auslöst, ist ein zentrales Thema aller Prognostiken dieser Zeit. Ebd., S. 262ff.

¹¹² 1524/25 entwirft Holbein die „Bilder des Todes“, die erste Ausgabe erscheint mit 41 Blättern 1538 in Lyon unter dem Titel „Les simulachres & historiees faces de la mort, autant elegamment pourtraictes, que artificiellement imaginées“. In dieser Ausgabe werden die Bilder mit Bibelziten und moralisierenden Texten in Gedichtform kommentiert. Etwa zur gleichen Zeit erscheinen die Flugblätter mit dem Todesalphabet, in dem teilweise die gleichen Bibelstellen zitiert werden. Vermutlich um 1526 werden die nur mit deutschen Bildtiteln versehenen Holzschnitte wahrscheinlich als Probedrucke gedruckt. Hans Holbein d. J. Die Druckgraphik im Kupferstichkabinett Basel. Katalog zur Ausstellung im Kunstmuseum Basel 14. März bis 7. September 1997, bearb. von Christian Müller, Basel 1997, S. 278f.

¹¹³ Ebd., S. 278.

¹¹⁴ Diese Form der Gestaltung, die „alltägliche Situationsdramatik“ mit „religiösen Rahmenszenen“ verbindet, hat in der kunstgeschichtlichen Forschung besondere Aufmerksamkeit gefunden. Siehe dazu den Literaturüberblick von Konrad Hoffmann, Holbeins Todesbilder, in: B. Brock / A. Preiss (Hgg.), Ikonographia. Anleitung zum Lesen von Bildern. Festschrift Donat de Chapeaurouge, München 1990, S. 97–110, hier: S. 97, Anm. 1 und 3.

der Adligen eine Kette aus Knochen um den Hals legt, oder der Richter wird als korrupt entlarvt, indem ihm der Tod den Stab aus der Hand nimmt und über ihm bricht.

Eine zweite Gruppe von Bildern besteht in Szenen, in denen die Figuren den Tod im letzten Moment als unerwarteten Angreifer wahrnehmen und von ihm überfallen werden. Die Begegnung mit dem Tod wird im Falle des Ritters, des Edelmanns und des Grafen als Kampfszene dargestellt. Der Tod erscheint dem Edelmann als Gerippe ohne weitere Attribute. Dem Ritter, der in prunkvoller Rüstung mit üppigem Federschmuck kämpft, versetzt der Tod ironischerweise mit halb angezogener Rüstung, quasi im Unterhemd, den Todesstoss. Der Graf, der ebenfalls sehr gut gekleidet ist, wird vom Tod in bäuerlicher Kleidung angefallen (Abb. 18). Im Unterschied zum Edelmann und zum Ritter hat der Graf den Kampf aufgegeben, händeringend versucht er vor dem Tod zu fliehen, der ihn mit einem Wappenschild bedroht und zerschmettern will. Die meisten Teile des Schildes (Spangenhelm, Helmdecke, Flügel als Teil der Helmzier) liegen bereits zerstört am Boden. Der Tod selbst ist mit den Attributen des Bauern ausgestattet: kurze Bauernjacke, bäuerliche Kopfbedeckung, Wetzstahl (Messer) im Gürtel, am Boden liegt der Flegel. Hinter dem Tod ist eine Weinranke zu erkennen. Dieses Bildelement kann verschiedene Bedeutungen haben: Zum einen ist der Weinstock das Symbol Christi und entsprechend wird er in zahlreichen reformatorischen Flugschriften verwendet als das Zeichen für das wahre Christentum im Sinne der Reformation. Holbein benutzt dreimal dieses Symbol in der Bilderfolge; in allen drei Bildern kann es als Sinnbild christlicher Haltung gedeutet werden.¹¹⁵ So ist der Graf mit einem Tod konfrontiert, der die Verfechter der Reformation vertritt, die bäuerliche Bekleidung des Todes verbindet die Situation mit dem Bauernkrieg.¹¹⁶ Wenn die Geste des Grafen als Gebetshaltung gedeutet wird, wird die Kritik am Adligen eindeutig auf dieser religiösen Ebene geführt; der Tod verkörpert den Bauern, der im Bauernkrieg gegen die Herrschaft und für den richtigen Glauben kämpft.

Sozialkritik im Sinne der Auseinandersetzung zwischen dem Adel und dem Bauernstand kommt in der Geste des Todes zum Ausdruck. Der Graf wird mit dem Wappenschild bedroht, dem Zeichen seines Standes. Das andere Sinnbild seiner adeligen, ritterlichen Stellung, der federgeschmückte Helm, ist bereits zerstört. Die ironische Kritik besteht so darin, dass die Zeichen der Privilegierung ausgerechnet von einem revoltierenden Bauern zerstört und als Waffe gegen den Grafen verwendet werden. Der Tod als „Gleichmacher“ zeigt dem Adligen, dass diese irdischen Würden und Ehren nichtig sind, aber er erscheint in Gestalt des irdischen Kontrahenten des Adels, er ist so parteiisch.

¹¹⁵ Das Motiv der Weinranke erscheint im Bild „Der Cardinal“, das den Verkauf eines Ablassprivilegs darstellt. Die Figuren sind von Weinranken umgeben. Mit Bezug auf das Gleichnis der bösen Weingärtner wird der Kardinal als schlechter Verwalter der Kirche und des Glaubens entlarvt. Frank Petersmann, Kirchen- und Sozialkritik in den Bildern des Todes von Hans Holbein d. J., Bielefeld 1983, S. 192. In der Darstellung des Herzogs tritt der Tod als Begleiter einer armen Bettlerin und ihrem Kind auf, die vergeblich den Herzog um eine Gabe bitten. Der Tod packt fordernd und mahnend den Herzog an seiner Pelzschabe, der Schädel des Skeletts ist mit einer Weinranke umkränzt. Dieses Element verkörpert hier die christliche Nächstenliebe.

¹¹⁶ Für F. Petersmann ist die Reformation der entscheidende Hintergrund für die Deutung, so interpretiert er die Weinranke weitergehend als Verkörperung des „göttlichen Rechts“. Ebd., S. 261.

Die Weinranke könnte so auch losgelöst vom reformatorischen Kontext die ikonographische Bedeutung haben, die ihr aufgrund des Textes in der Offenbarung des Johannes 14.18f. zugeschrieben wird. Der Weinstock als ehemals antikes Grabmotiv ist so auch im christlichen Kontext ein Bild für die Endzeit – „denn seine Beeren sind reif“ – und er symbolisiert die kommende Abrechnung, die Bilanz der menschlichen Taten vor Gott.¹¹⁷ In dieser Darstellung ist es der Bauer, der für den Adeligen diese Endzeit herbeiführt, die eschatologische Situation wird mit Sozialkritik verbunden.

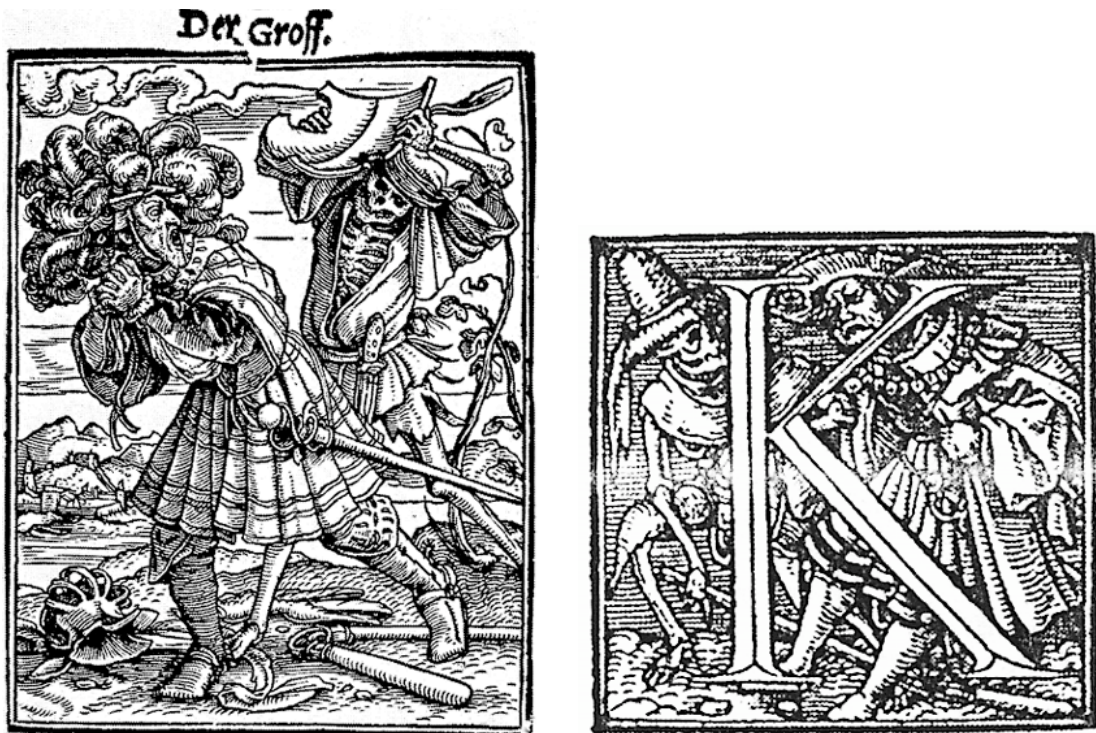


Abb. 18 Hans Holbein d. J., *Der Tod und der Graf* (Die Bilder des Todes. Die Probedrucke), um 1524/25

Abb. 19: Hans Holbein d. J., *Majuskel aus dem Todesalphabet*, um 1523/24

Abbildungen in: Hans Holbein d. J. *Die Druckgraphik im Kupferstichkabinett Basel*, Katalog zur Ausstellung im Kunstmuseum Basel, 14. März bis 7. September 1997, bearb. von Christian Müller, Basel 1997, Kat.-Nr. 105, S. 148 und Kat.-Nr. 158, S. 229.

Holbein hat sich in einem Initialen-Alphabet, das vermutlich noch vor den Todesbildern konzipiert worden ist, ebenfalls mit dem Totentanz-Thema befasst. Er übernimmt hier die ikonographische Tradition der mittelalterlichen Textgestaltung, die Initialbuchstaben mit figürlichen Darstellungen zu verbinden.¹¹⁸ Die Holzschnitte bestehen aus dem Buchstaben und figürlichen Szenen innerhalb des nahezu quadratischen Bildfeldes. Das sogenannte Todesalphabet ist in zwei Formen erhalten; als ein Blatt mit allen Buchstaben ohne Text (vermutlich ein Probedruck) und als ein Exemplar, in dem alle Buchstaben mit Texten aus der Bibel in Deutsch und Lateinisch versehen sind.¹¹⁹ Die Reihenfolge der Bilder geht von

¹¹⁷ Ana Quiñones, Maria, *Pflanzensymbole in der Bildhauerkunst des Mittelalters*, Würzburg 1998, S. 238.

¹¹⁸ Petersmann, *Kirchen- und Sozialkritik*, S. 133f.

¹¹⁹ Hans Holbein d. J., S. 325.

einer Beinhauszene zum Buchstaben A bis zur Darstellung des Jüngsten Gerichts zum Buchstaben Z. Die weiteren Buchstaben sind als Reihenfolge von Ständevertretern geordnet, beginnend mit den Vertretern der Kirche und des Adels, die sich abwechseln. Als zweite Gruppe folgen die Vertreter des Bürgertums und niederer geistlicher Ränge, anschliessend werden Personen aus gesellschaftlichen Randgruppen dargestellt. Nur in einzelnen Fällen entspricht der Buchstabe dem Anfangsbuchstaben der Figurenbezeichnung, so bei „Bapst“ und „Medicus“.¹²⁰

In der Ausgabe mit den Bibelzitate zu den einzelnen Holzschnitten wird das ganze Alphabet durch zwei Bibelzitate eingerahmt. Das Zitat am oberen Bildrand (Prov. 30 (18-19)) und das Zitat am Fuss des Bildes (Jesaja 40 (6-8)) stehen sich als Frage und Antwort gegenüber. Die Frage nach dem Wesen des Menschen wird durch die Bilder, die die Vergänglichkeit darstellen, beantwortet, und der letzte Satz aus Jesaja 40 „Aber das wort des herren bleybt in ewigkeit“ liefert mit dem Alphabet die Antwort auf die Frage, was letztlich Bestand habe. So ist das Blatt als reformatorisches Flugblatt einzuordnen, die Buchstaben des Alphabets stellen die Materialisierung des Wortes Gottes dar. Gleichzeitig wird der Gedanke der Vergänglichkeit in den szenischen Darstellungen ausgedrückt.¹²¹

Einige Szenen sind identisch mit denjenigen im Werk „Bilder des Todes“. Im Unterschied zu der dortigen Gestaltung sind im Alphabet die Figuren ohne Hintergrund dargestellt. Beide Werke drücken satirische Kritik aus, denn sie beinhalten das gleiche Konzept der innerweltlichen Konfrontation mit dem Tod.

Auch hier erscheint dem Grafen als einziger Figur der Tod in Gestalt des Bauern. Der Bauer trägt einen Hut,¹²² er greift zum Flegel und packt den prunkvoll gekleideten, mit einer Kette ausgestaffierten Adligen am Mantel. Der Graf stürzt über den Flegel rückwärts zu Boden. Die Ironie der Szene besteht darin, dass der Adlige, der mit seiner aufwändigen Bekleidung Standesdünkel ausdrückt, durch den Bauernflegel in einer lächerlichen Pose zu Fall gebracht wird. Durch den Psalmtext (Psalm 49)¹²³ wird die sozialkritische Aussage des Bildes verschärft: Der niedere Stand ist es, der das Ansehen und die weltliche Macht des Adligen bedroht und der ihm die Nichtigkeit weltlicher Güter und Glorie vor Augen führt.

Das Motiv der Revolte, der sozialen Auseinandersetzung dient hier im Rahmen der Ständelehre der Darstellung der Gleichheit vor dem Tod, wie sie der Totentanz – Tradition entspricht. Insofern entspricht der Sturz der Mächtigen und im Gegenzug die Erlösung der

¹²⁰ Petersmann, Kirchen- und Sozialkritik, S. 137

¹²¹ Hans Holbein d. J., S. 325 und Hoffmann, Todesbilder, S. 102ff. F. Petersmann sieht, ohne auf die Ausgabe mit den Bibelzitate einzugehen, die Idee von Anfang und Ende der Welt im Alphabet symbolisiert, ein Gedanke, der auch im Totentanz-Motiv ausgedrückt wird. Petersmann, Kirchen- und Sozialkritik, S. 136f. Holbeins Haltung zur Reformation ist nicht eindeutig festzumachen, er neigt persönlich der Reformation zu, wird aber offenbar 1530 vom Basler Rat auch ermahnt, weil er den Glauben nicht praktiziere. Jean Wirth, *La jeune fille et la mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance* (Hautes études médiévales et modernes, Bd. 36), Genève 1979, S. 128.

¹²² Der Federhut kann auch als Attribut eines Räubers interpretiert werden. Hans Holbein d. J., S. 326.

¹²³ Der Text unter dem Bild stammt aus Psalm 49, 18, nicht aus Psalm 48. In der französischen Ausgabe findet sich die gleiche irrtümliche Angabe zu diesem Psalmabschnitt.

Armen durch den Tod der Rhetorik der mittelalterlichen Vorbilder.¹²⁴ Das Todesalphabet unterscheidet sich aber von diesem Muster, denn der Bauer erscheint in diesem Werk nicht als ein vom Tod bedrohter Vertreter dieses Standes, sondern nur als die hier beschriebene Figur, als Verkörperung des Todes des Grafen. So erhält die Bilderfolge, die ja als ganzes Blatt zu lesen ist, eine zusätzliche sozialkritische Färbung. Indem der bewaffnete Bauer den Feudalherrn zur Besinnung über den Tod auffordert und ihm die Vergänglichkeit vor Augen führt, erhält die Darstellung auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Erhebungen eine zeitkritische Brisanz, die über das Thema Vergänglichkeit weltlicher Macht hinausweist. Das Bildmotiv der Revolte löst die Todesthematik aus ihrem metaphysischen Kontext. Der soziale Konflikt ist für die Herrschaft die eigentliche Bedrohung, die durch menschliches Handeln möglich wird. Die Revolte wird zum Symbol der Begrenztheit der herrschaftlichen Gewalt und zum Mahnmal für den Adligen ein christliches Leben zu führen und gerecht zu handeln, denn Gewaltherrschaft und Unterdrückung kann durch die Betroffenen gerächt werden, der Tod ist mit ihnen im Bunde.¹²⁵ Auch die Todesdarstellungen Holbeins drücken so den Gedanken aus, dass die Niedrigen den Sturz der Mächtigen bewirken. Die Revolte und das Handeln der Aufständischen ist so Teil des göttlichen Planes.

¹²⁴ Mit Betonung dazu Raupp, Bauernsatiren, S. 75f.

¹²⁵ J. Wirth sieht das Thema Rache auch bei der Figur des Narren, der als niederer Höfling die adelige Dame quält. Wirth, *La jeune fille*, S. 127.

10. UMKEHRUNG: SYMBOLE DER UTOPIE

Gnodalius berichtet, wie im deutschen Bauernkrieg der Rheinische Haufe nach Neuleiningen zieht, das dortige Schloss erobert „vnd ein Ehrlichen Gra(e)vin vo Westeberg / so ir anwesen daselbst hatt / gezwungen / das sie den Ehrlosen Bo(e)sswichten kochen und dienen mu(e)ssen / eines solchen hochfertigen gemu(e)ts waren die abentheurer.“¹ In Heilbronn müssen die ritterlichen Angehörigen des Deutschmeisterordens den Bauern mit gezogenen Hüten bei Tisch aufwarten: „Heut, Junkerlein, syn wir Teutschmeister“, kommentiert dazu einer der Bauern.² Als ein Haufe das Kloster Rockenburg besetzt, ernennt sich einer der Bauern zum Abt, ebenso wird im Kloster Weissenau ein Johannes Ule, alias Wetzels von den Bauern zum Abt erklärt.³

Während des Kemptener Aufstandes von 1491 nennen die Bauern ihren Anführer Jörg Hugs von Unterried „Abt Hug“ und der Abt Johannes von Riethem wird „Hus von Unterried“ genannt.⁴ In Württemberg geben 1514 die Verschwörer in Birkenfeld dem Schweinehirten den Titel „Junker“ und in Winnenden wird der Schuhmacher Jörg Beltz „für ain Schulthaissen im armen Conrat uff geworffen“⁵.

Alle diese zeichenhaften Handlungen haben die Umkehrung der bestehenden sozialen Hierarchie zum Thema.

Andere Massnahmen der Aufständischen bezwecken die Herabsetzung des Herrenstandes und die Aufhebung der gesellschaftlichen Hierarchie. Eine solche Behandlung der Adligen wird vor allem aus dem deutschen Bauernkrieg berichtet und die Klage des Amtmannes von Fulda, Rudolf von Neiblingen, zeigt, was den Herren bevorsteht, wenn sie mit den Haufen mitziehen müssen: „Ste in grossen sorgen, sie werden mich auch zu inen fordern und ich bin doch nit wol zu fuss.“⁶ Der Amtmann Tham von Herda versichert seinem Kollegen Heinz von Wanbach, dass jeder mit den Bauern ziehen müsse „und ale zu fus, er seig dan gar zu alt; es lasen sich etlige mit wegen zum haufen firen; woln niemans darzu ader mit in riten las (...).“⁷ Von den Grafen von Helfenstein ist bekannt, dass sie zu Fuss zum Neckar-Odenwälder Haufen kommen und sie „haben sich aus Furcht gedemütigt und die Hüte abgezogen, aber die Bauern nicht herwiederum.“⁸ Ein anderer Adelige, Graf Wilhelm,

¹ Ebd., S. 119. Auch Peter Harer berichtet diese Episode. Harer, Beschreibung des Bauernkrieges, S. 95.

² Zit. in: Burke, Helden, S. 203.

³ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 81; Franz u.a. (Hgg.), Weissenauer Chronik, S. 43. (Diese Information findet sich im lateinischen Bericht des Abtes, nicht in der Bilderchronik).

⁴ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 21. G. Franz bemerkt dazu, dass man den Namen Hus von Unterried als „Beweis für sozial- revolutionäre Unterstömungen“ deuten könnte, aber er interpretiert den Ausdruck als eine Wortspielerei ohne weiteren Sinn. Ebd., Anm. 1.

⁵ Zit in: Schmauder, Württemberg, S. 88.

⁶ AKTEN, Nr. 476 S. 356.

⁷ Ebd., Nr. 340, S. 260. Heinz von Wanbach berichtet seinerseits, dass ein Adlige, Ludwig von Bommelberg, auf einem kleinen, schlechten Pferd mit den Bauern ziehen müsse: „mueß uf einem clinein geullen mit dem haufen zihen.“ Ebd., Nr. 341, S. 261.

⁸ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 312.

erklärt, dass, „were sich an sie begibt, der müß zu füß mit inen geen, und lassen kein reiten, dan allein der häuptman uf eim klein pferden reit vorm haufen.“⁹ Besonders erniedrigend wirkt auch die Tatsache, dass „alle (...) ritter und edelleut zu fuß neben den pauern herlaufen und sturmen helfen“ müssen.¹⁰ Auch aus Oberschwaben berichtet Nicolaus Thoman darüber, dass beispielsweise die Grafen von Öttingen von den Bauern verpflichtet werden, zu Fuss mitzuziehen, Lorenz Fries beschreibt, dass Adelige geloben müssen nicht zu Pferd, sondern zu Fuss Hilfe und Beistand zu leisten¹¹ und der Bildhäuser Haufe legt im Ring fest, wie ein Adliger sich im Haufen zu verhalten habe: „es solle auch ein ieder vom adel nit mer reyten sonder zu fues gehen und sich mit speis und sunst den andern gleich halten. doch solle ime, wo ers begert, umb seinen pfenning zu kauffen, unbenomen sein.“¹²

In diesem Zusammenhang kommt es auch zu Handgreiflichkeiten; ein Adliger, der Bauern am Zuzug zum Gerahaufen hindern will, wird vom Pferd gerissen und der Hauptmann der Bauern setzt sich an seiner Stelle auf das Reittier.¹³

Die Beantwortung der Frage, ob ein Adliger überhaupt ein Reitpferd haben dürfe, ist von zentraler Bedeutung, so dass die Ochsenfurter Ordnung vorläufig festlegt, es solle der Adel „hinfur kain gerusten raysigen gaul, weil dise handlung ungeörtert ist, halten“.¹⁴

In dem ausführlichen Bericht des Königsberger Ratsherren Nikolaus Richau über das Verhalten der samländischen Bauern sind alle hier angesprochenen Elemente anzutreffen: Der Amtmann beobachtet, wie der Müller auf seinem, des Amtmannes, Pferd reitet und wie andere seinen Harnisch und Bogen tragen, „er aber gieng zu Fuss als ein armer Gefangener“. Der Herr wird von den Bauern „hergeführt, in Hosen und Wamms und einen Filzmantel umbgetan, und andre Bauren hatten des Junkern Kleider und ritten seine Pferde“. Diese Szene kommentiert der anwesende Pfarrer: „Das ist nicht christlich an euren Junkern gehandelt, ein ander trägt des Junkern Schauben und der Junker muss im Filzmantel gehen.“ Der Amtmann wird von den Bauern beschimpft, einer läuft spottend voraus und ruft: „Lieber Junker, nicht mehr Junker, feiner Junker, schöner Junker, nu lang genug Junker, seid ihr nun Baur, wir wollen auch Junker sein, wir haben euch so lange gescharwerkt, ihr solt uns nu wieder scharwerken.“ Dabei richten sich die Bauern besonders an die Schlossherrin, der sie „wolten (...) lehren graben, Hopfen binden, Flachs reufen, Mist austragen etc., aber die Handschen musten von den Händen. Und alles wollen wir umsonst

⁹ AKTEN, Nr. 451, S. 340. Ebenso berichtet er an Herzog Albrecht von Preussen, dass kein Adliger, der mit den Bauern ziehe, reiten dürfe. Ebd., Nr. 1049, S. 652.

¹⁰ AKTEN, Nr. 1263, S. 163.

¹¹ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 114; Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 227, 368f.

¹² Fries, Ostfranken, Bd. 1, S. 369.

¹³ AKTEN, Nr. 1744, S. 555.

¹⁴ Buszello, Politische Bewegung, S. 39. Auch Thomas Müntzer beschäftigt sich mit dieser Frage und macht den Aufwand an Reitpferden abhängig von der sozialen Stellung; so soll ein Fürst mit acht, ein Graf mit vier und ein Edelmann mit zwei Pferden reiten. Dieses Beispiel zeigt deutlich, dass das Reiten und die Haltung von Reitpferden zentrale Statussymbole darstellen. Bekenntnis Müntzers, in: Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 532.

euch lehren. Ihr müsst uns nun auch zu Scharwerk spinnen, wie wir euch so lang getan haben.“¹⁵

Als klare Demütigung ist die Behandlung des verhassten Burggrafen Ludwig von Starhemberg während des österreichischen Bauernkrieges 1597 zu beurteilen; er wird von den Bauern auf seiner Reise von Wien her erkannt und gefangengenommen. Man konfisziert seine Kutsche und lässt ihn unter Schmähungen zu Fuss gehen. Schliesslich wird er an einen Wagen gebunden und so „durch alle Lachen und Koth“ mitgeschleppt.¹⁶

Mit diesen Aktionen verwirklichen die Bauern das Motiv der „verkehrten Welt“, wie es die Zeitgenossen aus mannigfachen Zusammenhängen kennen, sei es als Element des Fastnachtsbrauchtums, als literarischer Topos oder als Bildmotiv.¹⁷ Verkehrte Welt bedeutet die „Umkehrung“ der „natürlichen Gesellschaftsordnung“¹⁸ und diese Inversion wird mit verschiedensten Motiven ausgedrückt.¹⁹ Die verkehrte Welt ist in der Frühen Neuzeit einerseits eine „volksculturelle Spielform“²⁰, die in festdefiniertem brauchtmlichem Rahmen, vor allem des Fastnachtsbrauchtums, bestehende Normen und Verhaltensformen travestiert.²¹ Als literarisches Element und als Bildmotiv ist die verkehrte Welt eine rhetorische Figur, die in moralisierender Absicht eingesetzt wird zur Anprangerung von Missständen oder Fehlverhalten. Im sechzehnten Jahrhundert wird die als komisch empfundene Umkehrung im Schwank zum Verhältnis der Geschlechter eingesetzt.²²

Allen Formen von Darstellung der verkehrten Welt ist gemeinsam, dass sie die Umkehrung in das jeweils Gegensätzliche vorführen, so dass das Dargestellte nicht nur als Parodie, sondern auch als Faktum interpretiert werden kann.

Auf diesem nur skizzenhaft dargestellten kulturellen Hintergrund sind die Szenen während der Revolten einzuordnen. Dabei ist die Beobachtung wichtig, dass die Chronisten nicht die Abnormität der Vorgänge kommentieren, sondern, wie im Falle von Gnodalius, kritisieren, wie die Aufständischen eines solchen „hochfertigen gemu(e)ts“ fähig seien, also überheblich und anmassend handeln. Im Kontext der Revolte gewinnt so das Motiv des sozialen Rollentausches eine reale politische Brisanz. Indem die Bauern die verkehrte Welt als Faktum deuten und sie handelnd während des Aufstandes realisieren, machen sie wahr, was beispielsweise während der Fastnacht „auch als ein Wunschbild von gleichrangiger Gesellschaftsordnung gemeint sein“²³ kann. Im Rahmen der Konfliktsituation und losgelöst

¹⁵ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 551f.

¹⁶ Lutz, Aufstand, S. 19.

¹⁷ Norbert H. Ott, Artikel Welt – verkehrte, in: LexMA VIII, München u.a. 1997, Sp. 2158; Barbara A. Babcock (Hg.), The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society, London 1978; Scribner, Reformation.

¹⁸ Ott, Welt, Sp. 2158.

¹⁹ Mensch-Tier- Beziehungen, soziale Gruppen, Altersstufen, Geschlechterrollen, Naturelemente u. a. können Gegenstand der Darstellung sein.

²⁰ Heinz-Dieter Heimann, „Verkehrung“ in Volks- und Buchkultur als Argumentationspraxis in der reformatorischen Öffentlichkeit, in: ARG 79 (1968), S. 170–188, hier S. 171.

²¹ Dazu etwa Moser, Fastnacht.

²² Ott, Welt, Sp. 2158.

²³ Heimann, Verkehrung, S. 178.

aus den hermeneutischen Traditionen der Fastnachtsbräuche,²⁴ und des literarischen Kontextes wird die spontane und oft auch nur angedeutete Realisierung des Motivs eine politische Aktion. Die verkehrte Welt ist nicht mehr Fiktion, sondern Realität, „unmöglich Machbares“ wird nicht mehr nur „fiktiv als real dargestellt“²⁵. Das, was eigentlich nur als Erdachtes existiert, wird nun eine realisierbare Möglichkeit des weiteren Konfliktverlaufes, die verkehrte Welt wird so zu einer greifbaren Gefahr für die bestehende gesellschaftliche und politischen Ordnung.

Diese Bedeutsamkeit des Motivs für die politische Auseinandersetzung ist auch dann vorhanden, wenn quellenkritisch zu den besonders detaillierten chronikalischen Schilderungen der Vorgänge zu fragen ist, ob es sich um literarische Elemente handelt.²⁶ Die Tatsache, dass die Grundidee des Motivs, dass die Welt auf den Kopf gestellt ist, respektive auf den Kopf gestellt werden kann, sich auch in anderen Aktionen, dem Kleidertausch etc., findet, zeigt, dass dieser Gedanke auch ausserhalb des literarischen Kontextes verwirklicht wird und während der Revolte als Modell für gesellschaftliche Veränderung dient.

10.1 „Wir wollen Herren sein“

Unabhängig von der jeweiligen spezifischen Konfliktkonstellation ist ein weiteres Element zu beobachten, das auf der verbalen Ebene eine „revolutionäre“ Zielsetzung ausdrückt, die feudale Gesellschaftsordnung in Frage stellt.

Während des Armen Konrads von 1514 wird in verschiedenen Ämtern von den Teilnehmern erklärt, „das sie selber gern Herren weren.“²⁷ In Brackenheim fordert ein Ambrosius Secklerhatt, dass „die Herren nitmer also Meister syen, sonder wir Gesellen weren auch einmals Meister sein.“²⁸ Ähnlich lautet die Werbung eines Stefan Kytter in Pfaffenhofen (Güglingen): „Wier wellen die Herren und Schulthaissen maistern oder mir wollen nit lütt uff erterrich sein und mir wollen dem Armen Conrat ein Bistand thon.“²⁹ Einer prophezeit, dass der Arme Konrad noch zu seinen Lebzeiten regieren werde, drei andere Teilnehmer in Eltingen (Leonberg) verlangen, „die Herrschaft müs tun, was sie wöllen“. Die Vorgänge in Güglingen am 29. Mai und in Brackenheim am 28. Mai sind beispielhaft für das Geschehen in anderen Städten: Ludwig Heyd schildert die provokative Protestaktion; „Caspar Summenhard, Paul Kolb und der sogenannte rote Enderlin

²⁴ Eine solche Realisierung eines Brauchelementes stellt die Ernennung des Schweinehirten zum Junker dar oder die Ernennung des Bauernführers zum Abt in Kempten. Diese Aktionen entsprechen den fastnächtlichen scherzhaften Königswahlen.

²⁵ Helmut Hundsbichler, Im Zeichen der "verkehrten Welt", in: G. Baschitz u.a. (Hgg.), Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag, Graz 1992, S. 555–570, hier: S. 556.

²⁶ So zum Beispiel: Ulbrich, Heggbacher Chronik, S. 394, Anm. 17.

²⁷ Zit. in: Schmauder, Württemberg, S. 88. (Bietigheim), so auch in Brackenheim und Güglingen.

²⁸ Zit. in: Ebd.

²⁹ Zit. in: Ebd.

bewaffnen sich mit einem Schweinspiess, stellen sich damit vor das Haus des Vogtes und schreien grimmig: ‚Hie steht der *arm Conrad* mit Grund und Boden und sonst kein Herr!‘ Schäumend wie die Eber rannten sie mit demselben Geschrei durch die Gassen und warfen die Spiesse um sich, gleich als wären sie besessen oder wüthend.³⁰ In den ersten Versammlungen in Schorndorf wird ausdrücklich betont, dass man der dortigen Obrigkeit nicht mehr gehorsam sein wolle, in Winnenden will man die Obrigkeit zum Fenster des Rathauses hinauswerfen.³¹ Während des Badener Armen Konrads von 1514 antwortet Bastian Gugel auf den Einwand, dass der Vogt nicht über die Beschwerden verhandeln werde: ‚der vogt ist nit meister, wir sind meister.³²

Auch im deutschen Bauernkrieg werden vergleichbare Äusserungen laut: ‚Es ist gar zeit, das wir buren auch herschen, dan wan einer rechts begert, spricht unser amptman: er sig das recht, es muss anders zugen (...).³³

Georg von Werdenstein berichtet über das Zusammentreffen mit seinen Holden, die ihm eröffnen, sie wollten künftig keine Abgaben mehr leisten und würden ihm den Gehorsam verweigern. Auf seine Frage, was er denn getan habe, antwortet ihm ein Bauer, er ‚hab nichts gethon, dan was andere herren haben gethon, sy wellen kein herren mer han (...).³⁴ In der Chronik schildert die Nonne aus Heggbach, dass da ‚wolten die buren doch meister und gewaltig sin, und solten mir also lang arbeitsen und inen underthenig sin, also lang sie underthenig werent gesin.³⁵ Gemäss Peter Harer lassen die Bauern verlauten, sie seien schon Meister im Land, und er berichtet im Zusammenhang mit der Weinsberger Tat, es sei der Bauern Entschluss, ‚verpflichten Concilio, (...) uf 101 Jar (...) keinen Fürsten (...) und was Sporn antruge, desgleich kein Pfaffen (...) Müssiggänger leben lassen (...) sondern alle erwürgen und umbringen.³⁶ Nicolaus Thoman erwähnt, dass die Bauern im Elsass ebenfalls ‚aygen herren‘ sein wollten.³⁷ In gleicher Weise deutet die Chronik aus dem Stift Kempten die Ereignisse; anschliessend an die Schilderung der ersten Huldigungsverweigerung und der Massnahmen, mit denen die Bauern die Teilnahme erzwingen, schreibt Fläschütz, dass die Aufständischen bezweckten, ‚kain aygnen herren mer zu haben, weder rent, noch gült geben, selb under inen herrschaft zu machen nach irem willen und fürnemen und allain gott und kayser haben (...).³⁸ Aus dem ostfränkischen Münsterstadt berichtet der Amtmann, wie die Bauern auf das Rathaus kämen, damit drohten, die umliegenden Klöster einzunehmen, und den Vertretern der Obrigkeit zuriefen, sie ‚wern lang genug herren gewest, sie wolten auch ein weyl herrn sein; und die amptleut

³⁰ Heyd, Ulrich, S. 249; Die Parole auch bei Schmauder, Württemberg, S. 91.

³¹ Zit. in: Schmauder, Württemberg, S. 86.

³² Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 257.

³³ Zit. in: Buszello, Legitimation, S. 301f.

³⁴ Werdensteiner Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 486.

³⁵ Heggbacher Chronik, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 282. Diese Äusserung verweist auch auf die soziale Distanz zwischen den mehrheitlich aus dem Patriziat stammenden Klosterfrauen und den Bäuerinnen. Ulbrich, Heggbacher Chronik, S. 394.

³⁶ Harer, Beschreibung des Bauernkrieges, S. 96 u. 30.

³⁷ Thoman, Weissenhorner Historie, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 64 u. 116.

³⁸ Aus Fläschütz Chronik des Stifts Kempten, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 379.

hätten sie (mit zuchten furzutragen) lang gnug geheidt, sie wolten sie auch ain weyl geheyen“.³⁹ Auch aus dem oberösterreichischen Bauernkrieg von 1594-97 sind solche Äusserungen überliefert. Ein Anführer aus der Pfarrei St. Peter, Pankraz am Kasten, fordert die Bauern auf zusammenzubleiben, denn „es sei jetzt die Zeit, da die Herrschaften ein Endt nehmen sollen“.⁴⁰ Der Pfarrer zu Kematen, Sigmund Strasser schreibt an den Hofschreiber Ramminger in Kremsmünster, er habe gehört, wie Bauern öffentlich sagten, sie „haben lange zeit der Herren Knecht sein müssen, sie wollen auch einmal Herr sein“.⁴¹ 1525 erklärt ein Nartz vom Kronberg an der Versammlung vom 26. Mai im oberösterreichischen St. Georgen die Ziele des Bauernbundes: „Wir wollen hinfürder keiner Obrigkeit keinen gehorsam noch Roboten mehr tun, keinem Amtmann, keinem Pfaffen und den Vogthabern nicht mehr nach Kammer geben.“ Denen, die ihm mit dem Hinweis auf die Macht der Herren widersprechen, antwortet er: „Der Gemeinen sind mehr als der Herren. Wir wollen die Herren zu den Schlössern heraus hängen, die Schlösser selbst einnehmen und innehaben, bis der Kaiser ins Land kommt, dann wollen wirs ihm einantworten.“⁴²

Die Möglichkeit, dass die Bauern tatsächlich Herren werden könnten, wird zur Abschreckung als bedrohliche Situation geschildert; so warnt der Schultheiss von Iphofen die Bürger der Stadt vor dem Anschluss an die Bauern, dass es „wurt nit also bestehen, das ain solch land solt on fursten sein: dan es wurt ain frembder konig aus frembden landen komen (...), der wurt uns im feld zu todt schlagen; (...).“⁴³ Gemäss dem Schreiber von Georg von Waldburg überzeugt der Truchsess die meuternden Kriegsknechte, indem er ihnen vorlegt, wie die Bauern immer mehr Erfolge haben würden und „zeletst daraus volgen, dass die pauren überal herren weren; so das beschehe, möchten sie sich bey fürsten und herren, wie bishero, nicht mehr ernerren, sonder muesten nach der pawren gefallen dienen und darumb sterben.“⁴⁴ Auch aus den Bauernunruhen im Raum der Eidgenossenschaft werden solche Vorstellungen überliefert. Der Chronist Johannes Salat gibt den Bericht des Landvogtes wieder, der festhält, wie während des Sturmes auf die Kartause Ittingen 1524 die Bauern „offenlich trowtend“: Die Aufständischen kündten den regierenden eidgenössischen Orten den Gehorsam auf und sie wollen mit den Sanktgaller Gotteshausleuten und den Zürcher Bauern keine Abgaben mehr leisten „und hinfür selb herren sin.“⁴⁵ Im Zusammenhang mit einem Bericht über die Bauern von Ermatingen beschreibt der Landvogt, dass „ir ettlich zugend ba(e)rt / die wettends nit scha(e)ren / bis sj

³⁹ Fries, Ostfranken, Bd. 2, S. 231.

⁴⁰ Czerny, Bauernaufstand, S. 76f.

⁴¹ Ebd., S. 131.

⁴² Eichmeyer, Reformation, S. 34.

⁴³ Fries, Ostfranken, Bd. 2, S. 146.

⁴⁴ Der Schreiber des Truchsessens von Waldburg, in: Baumann (Hg.), Oberschwaben, S. 544. Die Kriegsknechte geben darauf die Meuterei auf und erklären, dass es ihre Aufgabe sei, den Fürsten und Herren zu dienen, obwohl sie im Grund die Verwandten der Bauern seien.

⁴⁵ Salat, Reformationschronik, S. 257. Nach dieser Aussage kündten die Bauern an, dem Vogt die Vogtgarben und Fasnachtshühner nicht mehr zu geben und den kleinen Zehnten nicht mehr abliefern zu wollen. Ebd.

selb herren wa(e)rend.“⁴⁶ Johannes Stumpf gibt in seiner Chronik die Befragung des Untervogtes von Stammheim, Hans Wirt, durch den Luzerner Richter in Baden wieder. Er sei gefragt worden, „was anschlags oder pundschu(o)ch die von Stein und Stamhem mit eyinander habind. (...) Es müesse je ein heymliche practica gewesen seyn, so sy das closter und andere hüsser mer verprandten, das sy dan das gantz Thurgow innemen und sich selbs hern darin machen wo(e)ltend.“⁴⁷ Während der Unruhen auf der Zürcher Landschaft im folgenden Jahr versammeln sich in Töss die Abgesandten der verschiedenen Ämter, die Beschwerden bei Zürich eingereicht haben, und wollen die Antwort des Zürcher Rates auf ihre Anliegen gemeinsam und in Anwesenheit von Ratsboten beraten. In dieser Versammlung werden radikale Stimmen laut: „Wir sind nun auch zu Herren geworden, wir wollen reiten, und die Herren müssen zu Fuss gehen; wir wollen ihnen die Füllbäuche auflassen.“⁴⁸

Mit dem Schlagwort „Wir wollen Herren sein“ wird also eine Gesellschaft ohne feudale Herrschaft gefordert, in der der gemeine Mann die Macht in Händen hält. Niemand muss Abgaben entrichten oder sich auf andere Art einer Herrschaft dienstbar erweisen. In Württemberg wird auch das Ziel formuliert, alle Besitzrechte aufzuheben: „die Reychen müssen mit uns theylen, das Gut mus glych werden.“⁴⁹

Wie diese Belege zeigen, findet sich das Motiv „Herren sein“ unabhängig von einer Forderung nach konkreter politischer Umformung des Gemeinwesens, etwa nach dem Vorbild der schweizerischen Eidgenossenschaft. Auffallend ist der Allgemeinheitsgrad der Formulierungen, und die Situationen vermitteln den Eindruck, die Forderung werde aufgrund eines spontanen Einfalls geäußert, wie das Beispiel aus Mürrenstadt illustriert, wo die Bauern auch „ein weyl herrn sein“ wollen. Oft steht dieser Ausspruch auch im Widerspruch zu den Forderungen, die die Bauern der Obrigkeit vorlegen, so beispielsweise während des Armen Konrads, wo deutlich wird, dass nach der Konstituierung der Bewegung und der Formulierung der Beschwerden die bestehende feudale Herrschaftsstruktur in ihren Grundzügen nicht angegriffen werden soll. Scheinbar unmotiviert taucht dieser Gedanke auf und hat im Verlauf der Revolten für die Bauern keine weiteren politischen Konsequenzen.

Dass der Gedanke auch für die nichtbäuerlichen Kreise naheliegt, zeigen die Deutungen der Chronisten, die den Bauern diese Zielsetzung zuschreiben, obwohl sie an anderen Orten die Forderungen auflisten, die keine solche Zielsetzung beinhalten.

⁴⁶ Ebd., S. 296. Als die Gotteshausleute während des Rorschacher Klostersturms 1489 ihren Eid zu den Appenzellern und den Vertretern der Stadt geschworen haben, verkündet der Fähnrich von St. Gallen Herli Ritz: „Wir wend der Eidgnossen nütz, weder zu(o) vögten, heren oder ze hoptlütten, wir wend hie heren sin und uns frigen.“ Häne, Klosterbruch, Beilagen, S. 236.

⁴⁷ Stumpf, Schweizer- und Reformationschronik, S. 210.

⁴⁸ Chronik des Laurencius Bosshart, S. 109, Anm. 1 (S. 111). Die Klagen zusammengefasst bei: Leonhard von Muralt, Renaissance und Reformation, in: HbSG I, Zürich 1980, S. 389–570, hier: S. 462ff.

⁴⁹ Zit. in: Schmauder, Württemberg, S. 90.

Das Motiv ist angesichts dieser Befunde als eine Metapher zu interpretieren, die eine Utopie ausdrückt. Es ist eine Utopie, die unabhängig von zeitgenössischen Gesellschaftsentwürfen⁵⁰ im Raum steht, denn es sind keine Hinweise zu entdecken und auch nicht zu erwarten, die eine Rezeption von Seiten der Aufständischen belegen könnten. Der Satz „Wir wollen Herren sein“ drückt eine Vorstellung über die politisch-soziale Gesellschaftsordnung aus, „deren Verwirklichungschancen im gegebenen Kontext nicht zur Debatte stehen.“⁵¹ Trotzdem beinhaltet das Motiv die Vorstellung der „Konstruktibilität der Welt“⁵², die Vorstellung also, dass die Welt veränderbar sei, in einer fernen Zeit, an einem fernen Ort.⁵³ Diesen Gedanken verfolgen auch die oberösterreichischen Bauern, die sich 1597 auf eine so genannte sybillinische Weissagung, berufen, die besage, dass alle Herrschaften einmal ein Ende haben werden und die bisherigen Knechte auch einmal Herren sein würden.⁵⁴ Die Aussage, „es müsse jetzt der Sybilla Weissagung erfüllt werden“, zeigt aber, dass die Bauern die Möglichkeit, dass diese Zukunftshoffnung und Fernphantasie sich in der Gegenwart realisieren, im Moment der Revolte in Betracht ziehen.⁵⁵

Wiederum vergleichbar mit den Umkehrungsszenen erhält diese oft auch leicht hingeworfene Formulierung durch den Kontext der Revolte ein gravierendes politisches Gewicht; die Utopie der totalen Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse könnte nun theoretisch Wirklichkeit werden.

Die Frage, ob beispielsweise die Bewegung des Armen Konrads insgesamt als „radikale systemsprengende Bewegung“ zu beurteilen sei, hat die neuere Forschung verneint. Die zitierten Aussagen zeigen aber, dass auch hier diese „revolutionäre Utopie“ vorhanden ist. So finden sich also auch im Kontext von Revolten, die aufgrund der Zielsetzungen in den Gravamina als altrechtliche Bewegungen definiert werden, immer wieder solche Hinweise auf weiterreichende Ziele. Der Versuch, diese Befunde in Anlehnung an Günther Franz als Vorformen „göttlich-rechtlicher“ Bewegungen zu definieren, scheitert an der Tatsache, dass

⁵⁰ Die wichtigen Texte im Zusammenhang mit dem Bauernkrieg bei Blickle, *Revolution von 1525*, S. 223ff.

⁵¹ Lucian Hölscher, Artikel Utopie, in: O. Brunner u.a. (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 733–788, hier: S. 788.

⁵² Ferdinand Seibt, *Utopica*, zit. in: O. G. Oexle, Artikel Utopie, in: *LexMA VIII*, München u.a. 1997, Sp. 1345–1348, hier: Sp. 1346.

⁵³ A. Doren unterscheidet beim Utopiebegriff im Mittelalter „zwei Hauptgestaltungsformen menschlicher Sehnsüchte“, die „Zukunftshoffnungen“ und die „Fernphantasien“, also eine räumliche und zeitliche „Verortung des Utopischen“, jenseits der realen Welt der sinnlichen Erfahrung.“ Zit. in: Ebd.

⁵⁴ Hoffmann, *Typologie*, S. 15. Schon 1593 kommt es in Garsten zu heftigen Auseinandersetzungen wegen der obrigkeitlichen Wiedereinführung des alten Glaubens. Dabei verwendet ein Bauer dieses Motiv dem Dechanten von Spital gegenüber, der den protestantisch Gesinnten die Benutzung des Friedhofes, der Kirche und den Abendmahlritus in beiden Formen zusagt. Weit über das Gesprächsthema hinausgehend erwidert der Bauer, es „müsse jetzt der Sybilla Weissagung erfüllt werden, dass der Knecht oder Untertan seinen Herrn erschlagen werde.“ Czerny, *Bauernaufstand*, S. 339.

⁵⁵ Unter den sybillinischen Weissagungen sind die im Mittelalter populären Orakelsammlungen zu verstehen, die in zahllosen Varianten auf antike Prophezeiungen zurückgehen. Insbesondere die sogenannte „Sybilla Tiburtina“ beschreibt eschatologische Szenarien und die Erwartung des endzeitlichen Friedenskaisers. G. L. Potesta, Artikel Sibyllinische Bücher, in: *LexMA VII*, München u.a. 1997, Sp. 1832–1833.

das Motiv „Herren sein“ nicht notwendigerweise mit der Legitimierung durch göttliches Recht verbunden ist.

Es ergibt sich der Befund, dass radikale Forderungen – in Form von Aussagen Einzelner – ohne weitere Konsequenz für die aktuelle Auseinandersetzung und auch ohne Bezüge zum Bundschuh – auch solche als altrechtliche Revolten bezeichnete Konflikte begleiten und latent als Motor der Revolte fungieren. Die beiden oben zitierten Aussagen zu der Stellung der Amtleute im Bühler Armen Konrad und im deutsche Bauernkrieg zeigen dabei auch, dass in der praktischen politischen Auseinandersetzungen um die Wiederherstellung alten Rechts die an sich utopische Idee der Usurpierung herrschaftlicher Kompetenzen ein „Sprungbrett“ bietet, um die Pattsituation, die durch die alleinige Beanspruchung legislativer Befugnisse durch die Herrschaft entsteht, zu überwinden und die eigenen Rechtsvorstellungen durchzusetzen.

Es zeigt sich des Weiteren, dass diese Utopie auch in Erhebungen auftaucht, die in Hinblick auf ihre Zielsetzungen als „emanzipatorisch“ bezeichnet worden sind, das heisst, die Aufständischen streben eine „erhebliche Ausweitung der politischen Einflussmöglichkeiten“ auch innerhalb des altrechtlichen Legitimationsrahmens an.⁵⁶ Während des Konfliktes zwischen dem Entlebuch und der Stadt Luzern im Jahr 1478 um die Hoheitsrechte auf der Landschaft, dem Amstaldenhandel, werden die Entlebucher von den Inneren Orten zum Widerstand gegen die Stadt ermuntert, „ir wellent als wol herren syn als sy“. In der Verschwörung redet man davon, bald Herren zu werden.⁵⁷ Aus den Verhören sind entsprechende Äusserungen überliefert, so habe Claus Emmenecker öffentlich gesagt, „es sind etlich unser Here so gewaltig, es kumpt aber in kurzem darzu, das wir Jr ettlichen vom gewalt gehigent, als die von Underwalden hant gethan (...)“.⁵⁸ Zwei Zuger versichern den Entlebuchern Unterstützung gegen die Stadt Luzern: „leptend ir mit üwern hern als wir mit unsern, so liessent sy uch öch louffen; wir wellent als wol Herrn sin als sy.“⁵⁹

Im Zusammenhang mit dem Rorschacher Klostersturm von 1489 veranschaulicht eine Aussage die Verbindung zwischen einer radikalen und einer altrechtlichen Zielsetzung. Auf die Bemerkung, dass der Abt von St. Gallen und die vier eidgenössischen Orte „meister in diesem land“ seien, antwortet ein gewisser Bopphart: „wir sind herren und durffent der vier orten nütz in disem land; und min herr von Santgallen hat vil nüwer uffsatzung gemacht,

⁵⁶ Bierbrauer, Bäuerliche Revolten, S. 39. Eine Liste der so definierten Erhebungen: Ebd., Anm. 74.

⁵⁷ Liebenau, Hochverrathsprocess, Beilagen, Nr. 10, S. 125; Nr. 15, S. 134. In diesem Zusammenhang wird auch die Aussage des Nidwaldners Ammanns Ambühl überliefert, der die Schwarzenburger vom Abfall von Bern überzeugen will „dz si sich von ir rechten herschaft, denen von Bern, abwerffen, inen ungehorsam sin und fry lüte für sich selber werden sollten“. Ebd., Nr. 53, S. 188f.

⁵⁸ Ebd., S. 168.

⁵⁹ Ebd., S. 125 (Beilage 10).

der wellen wir guot nüt (...).⁶⁰ Während der gleichen Erhebung sagt der Fährdrich von St. Gallen, Herli Ritz: „wir wend hie herren sin und uns frygen.“⁶¹

So lässt sich diese Utopie in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen feststellen, sie wirkt als „ideale Verlängerung des zeitlich erkennbaren Geschehens“⁶² und ist eine Antriebskraft, die bäuerlichem Widerstand zugrunde liegt.⁶³

10.2 Die „Schweizer Freiheit“

„Man sagt: ‚es soll der Schwanberg noch mitten in der Schweiz liegen‘ das ist: ganz Deutschland wird Schweiz werden.“⁶⁴

Die Schweiz, die Eidgenossenschaft ohne adelige Vorherrschaft, verkörpert um 1500 eine politische Ordnung, die im Reich ein Sinnbild für die pervertierte Ständeordnung und die Bedrohung der überkommenen Herrschaftsordnung darstellt.⁶⁵ Vor allem im zeitlichen Umfeld des Schwaben- oder Schweizerkrieges wird das Thema Eidgenossenschaft in literarisch-publizistischem Rahmen behandelt und es findet sich eine beträchtliche Anzahl von Flugschriften, politischen Liedern, Prophetien und auch Dramen, die eine antieidgenössische Polemik entfachen.⁶⁶ Was „Schweizer Freiheit“ heisst und was das gefürchtete „Verschweizern“ bedeutet, wird im Manifest Maximilians vom 22. April 1499, das im Zusammenhang mit dem Schwaben- oder Schweizerkrieg erlassen wird, dargestellt.⁶⁷ Maximilian verurteilt 1499 den Bund der Waldstätte als unchristliche Auflehnung wider ihre rechtmässigen natürlichen Herren und zeichnet die Schweizer als treulose, hochmütige Bauern, die eine grosse Anzahl von adeligen Reichsangehörigen um ihre rechtmässigen Besitztümer und Herrschaftsrechte gebracht und mit diesem gottlosen Bauernregiment in Verachtung des Reiches die Gemeinschaft der Christen verlassen haben. In dieser negativen Wertung des eidgenössischen Bündnisses wird vor allem diese Anmassung der Bauern,

⁶⁰ Zit. in: Häne, Klosterbruch, S. 88, Anm. 1. Mit den vier Orten sind die eidgenössischen Orte Zürich, Luzern, Schwyz und Glarus gemeint, mit denen der Abt von St. Gallen seit 1451 in einem Burg- und Landrecht verbunden ist und die dem Abt auch militärische Unterstützung bieten. Blickle, Bäuerliche Rebellion, S. 230.

⁶¹ Zit. in: Ebd. Zur Einordnung als altrechtliche Revolte siehe: Günther Franz, Der Kampf um das „alte Recht“ in der Schweiz im ausgehenden Mittelalter, in: VSWG 26 (1933), S. 105-145, hier: S. 134f.

⁶² A. Doren, zit. in: Oexle, Utopie, Sp. 1346.

⁶³ Schulze, Widerstand, S. 122f.

⁶⁴ Agricola, Sprichwörter, zit. in: Marchal, Antwort der Bauern, S. 757–790; S. 764, Anm. 23. Zur Thematik ebenso: Thomas Allan Jr. Brady, Turning Swiss. Cities and empire, 1450-1550, Cambridge u.a. 1985. Zur Entstehungsgeschichte des Motivs des freien Schweizer Bauern: Guy P. Marchal, Karsthans, Bundschuh und Eidgenossen: Metaphern für den Bauern – der Bauer als Metapher, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004, S. 249–277, hier: S. 266ff.; Ders., Über Feindbilder zu Identitätsbildern. Eidgenossen und Reich in Wahrnehmung und Propaganda um 1500, in: P. Niederhäuser / W. Fischer (Hgg.), Vom "Freiheitskrieg" zum Geschichtsmythos. 500 Jahre Schweizer- oder Schwabenkrieg, Zürich 2000, S. 103–122.

⁶⁵ Marchal, Antwort der Bauern, S. 762.

⁶⁶ Ebd., S. 762-765.

⁶⁷ Das Manifest abgedruckt in: Ebd., S. 757.

Herrschaftsrechte für sich zu beanspruchen und umgekehrt überkommene adelige Stellung und Vorrang abzulehnen, als Hauptkritikpunkt in den Vordergrund gestellt. Durch diese Infragestellung des überkommenen Gesellschaftsmodells der Ständeordnung, das nur für den adeligen Stand Herrschaftsfunktion vorsieht, verstossen die Eidgenossen auch gegen die göttlich legitimierte Ordnung.⁶⁸ Ungeachtet dieser Qualifizierung der Eidgenossenschaft stellt die Schweiz vor allem im benachbarten schwäbischen Raum einen realpolitischen Bündnispartner dar und die Chroniken halten während des Schwaben- oder Schweizerkrieges fest, dass hier die Forderung laut werde „Schweizer zu werden“⁶⁹.

Im Rahmen der Unruhen wird das Motiv zu der Metapher für den gewaltsamen Umsturz der feudalen Gesellschaftsordnung.

Zu den Zielen der Bauern im Kärntner Bauernaufstand von 1478 überliefert der Chronist Jakob Unrest, es sei „die gemayn sag, sy wollten sich nach der treulosen Sweytzer gewohnhayten halten.“⁷⁰ Diese Beurteilung gründet auf dem radikalen Programm, das allerdings nur in Umrissen bekannt ist. Die Aufständischen beabsichtigen, alle geistlichen und weltlichen Gerichte abzuschaffen und durch Bauerngerichte zu ersetzen, sie beanspruchen das Recht Steuern zu erheben, dem Adel werde die Herrschaftsrechte aberkannt. Die Priesterämter sollen durch die Gemeinde besetzt werden.⁷¹

Unabhängig von entsprechenden radikalen Forderungen und Programmen ist das Motiv der Schweizer Freiheit vor allem im Zusammenhang mit den österreichischen Bauernkriegen zu finden.

Während des niederösterreichischen Bauernkrieges fordert Michael Beer, ein Anführer der Bauern, an der Versammlung zu Tiefenbach, sie wollten frei werden wie die Schweizer und Achaz von Landau bestätigt in einem Schreiben vom 21. Dezember 1596, dass die führenden Köpfe den Bauern die Schweizer Freiheit als Ziel schilderten.⁷² Die kaiserlichen Kommissare sind überzeugt, dass das Ziel der Bauern die Erlangung der Schweizer Freiheit ist.⁷³ Gemäss einer anderen Aussage aus Oberösterreich sind die Schweizer ein Vorbild, weil sie „auch einen Herrn von Osterreich sammt den Seinigen aufgerieben und todtgeschlagen“ haben.⁷⁴ Während den Versammlungen werden radikale Äusserungen laut, so in Pettenbach, wo ein Lienhart Steinmaurer die Menge vom Fenster aus aufwiegelt: „Dieses Land ist ein freies Landl und keiner der Obrigkeit nichts zu geben schuldig.“⁷⁵ Während des Armen Konrads stellen Wilhelm Tell und Stauffacher die Sinnbilder für die Schweizer Freiheit dar.⁷⁶

⁶⁸ Ebd., S. 762.

⁶⁹ Brady, *Turning Swiss*, S. 38ff. Auch während den Auseinandersetzungen um das Herzogtum Württemberg im Jahr 1519 meinen die Rottweiler mit ihrem Ausspruch „Hier ist Schweiz“ eine reale politische Verbindung mit der Eidgenossenschaft. Ebd., S. 95.

⁷⁰ Zit. in: Friess, *Aufstand*, S. 48.

⁷¹ Franz, *Bauernkrieg (1977¹¹)*, S. 36f. u. 81.

⁷² Friess, *Aufstand*, S. 103.

⁷³ Haselbach, *Bauernkrieg*, S. 28.

⁷⁴ Zit. in: Czerny, *Bauernaufstand*, S. 104.

⁷⁵ Zit. in: Ebd., S. 223.

⁷⁶ Siehe oben, S. 229.

Zum deutschen Bauernkrieg finden sich in den Akten und den chronikalischen Quellen keine Belege für die explizite Forderung nach der Schweizer Freiheit von Seiten der Aufständischen. Es werden zwar radikale Äusserungen laut, aber sie werden nicht mit der schweizerischen Eidgenossenschaft in Verbindung gebracht.⁷⁷ Die häufig gehörte Formulierung lautet: „Wir wollen Herren sein“ und diese Äusserung wird mit der Metapher „Schweizer Freiheit“ gleichgesetzt.⁷⁸

Eine anonyme Flugschrift von 1525 setzt im Titelholzschnitt die Metapher bildlich um (Abb. 20).⁷⁹

Mit dem Symbol des Glücksrades wird die Konfrontation zwischen bewaffneten Bauern und Landsknechten und einer Anzahl Berittener dargestellt. Unter den Reitern sind ein Bischof, Kardinäle und Adelige zu erkennen. Die Bauern werden durch die Legende als gute Christen charakterisiert; die geistlichen und adeligen Herren ihrerseits werden verunglimpft als „Romanisten und Sophisten“, als Rechtsverdreher und romhörige Theologen, die die Bibel falsch auslegen. Auf dem Rad wird der Papst in die Spiesse der Bauern gedreht. Die Figur, die das Rad bewegt, wird als Fortuna interpretiert.⁸⁰ Es könnte sich aber auch um eine Männergestalt und so um Luther handeln, der in der Mönchskutte dargestellt ist.⁸¹ Die reformatorische Kritik am Papsttum, die das Bild ausdrückt, wird mit Satz „wer meret Schwyz“ – der herren gytz“ in Verbindung gebracht mit der Schweizer Freiheit. Der Machtmissbrauch und der Eigennutz der geistlichen und weltlichen Herren führen dazu, dass die Bauern der Schweiz zufallen oder die Schweizer Freiheit, also den Umsturz der Herrschaft, anstreben.

Im Text der Flugschrift wird dieser Sieg der Schweizer Freiheit als Teil von Gottes Plan beurteilt: „Vnd so oft benante Schweyzer (...) sich vor dem hochmuEttigen gewalt beschirmen muEsten / haben sy das mererteyl allwegen gesigt / vnd grosse eer eingelegt / das sonder zweyffel alles auß der krafft vnd verhencknuß gottes geschehen / wie moEcht sonst die Aydgnoschafft nur allayn von dreyen aynfeltigen pewrlein erwachsen sein / die

⁷⁷ Die von Thomas A. Brady zitierten Belege stammen ausschliesslich aus obrigkeitlichen Quellen, insbesondere aus Liedtexten und Korrespondenzen, in denen die Schweizer Freiheit als Sammelbegriff zur Bezeichnung radikaler Ziele genannt wird. Brady, *Turning Swiss*, S. 34-42, 187, 199. Brady benutzt den Begriff beispielsweise auch um damit die Einführung der Reformation aus der Sicht der Reformierten zu charakterisieren: „From Constance’s perspective, the coming of the Reformation had turned the free cities Swiss.“ Ebd., S. 202.

⁷⁸ Ebd., S. 35, 229. Dass die Bauern und die Schweizer gleichgesetzt werden, zeigt eine Stelle in der Chronik von Lorenz Fries, der den Bericht des Amtmannes zu Ebern an den Bischof von Würzburg wiedergibt. Bedrängt von den Bauern, die ihn zum Eid zwingen wollen, bittet er um Unterstützung: „bin ganz verirt, mocht bey den Schweitzern wol vor angsten blut schwitzen.“ Fries, *Ostfranken*, Bd. 2, S. 69. Möglicherweise hat sich der Autor hier verschrieben, aber es ist aufschlussreich, dass er die Bauern und ihren Anspruch auf Huldigung mit den Eidgenossen in Verbindung bringt.

⁷⁹ Die Flugschrift im Wortlaut und die Abbildung des Titelblattes bei Buszello, *Politische Bewegung*. Eine ausführliche Interpretation der Flugschrift: Ebd., S. 92-125. Im Text stellt der Autor der Flugschrift ein biblisch begründetes Widerstandsrecht des Volkes dar und fordert den Kampf gegen unchristliche Herrscher als Pflicht des gemeinen Mannes.

⁸⁰ So Scribner, *Images*, S. 44.

⁸¹ So Siegfried Hoyer, *Das Symbol des Glücksrades auf Illustrationen aus der Zeit von Reformation und Bauernkrieg*, in: B. Tolkemitt / R. Wohlfeil (Hgg.), *Historische Bildkunde. Probleme – Wege – Beispiele* (ZHF, Beiheft 12), Berlin 1991, S. 65–82, S. 77.

An die versamlung gemayner Pawers-
 schafft/so in Hochteütscher Nation/vnd vil ande-
 rer ort/mit empörung vn auffru entstanden. ꝛꝛ.
 ob jr empörung billicher oder vnvillicher ge-
 stalt geschehe/ vnd was sie der Oberkait
 schuldig oder nicht schuldig seind. ꝛꝛ.
 gegründet auß der heyligen Göt-
 lichen geschriefft/ von Oberlen-
 dischen mitbrüderm gütter
 maynung außgangen
 vnd beschriben. ꝛꝛ.

Zie ist des Glückradts stund vnd zejt
 Gott wayst wer der oberist bleybe.



Abb. 20: An die versamlung gemayner pawerschafft/ so in hochteütscher nation/ und vil anderer
 ort/ mit empörung vn auffru entstanden, Nürnberg 1525
 Abb. in: Müttig, Hans-Ernst, Dürers Bauernsäule. Ein Monument des Widerspruchs,
 Frankfurt/Main 1984, S. 42.

sich noch teglich meret / auch der vermessen aygen gewalt vnd alle Oberkayt kayn ruEw
 haben woEllent (...).⁸²

Die Schweizer Freiheit stellt so die Metapher dar, die radikale Ziele, die Utopie, einmal
 Herren zu sein, mit der real existierenden Eidgenossenschaft verknüpft. Sie wird vor allem
 im literarisch publizistischen Umfeld verwendet, aber auch während Unruhen als Sinnbild

⁸² Zit. in: Buszello, Politische Bewegung, S. 190f.

des Umsturzes genannt. Wie die Befunde zeigen, wird aber die Metapher von den Bauern selbst vor allem im österreichischen Gebiet verwendet. Dies könnte mit der räumlichen Distanz zur Eidgenossenschaft zusammenhängen, die es ermöglicht, dass der Begriff zu einer Utopie wird.

10.3 Der Karsthans als Metapher für den aufständischen Bauern

Im anonym herausgegebenen oberrheinischen „Buchli der hundert Capitel“ des so genannten „Oberrheinischen Revolutionärs“ wird im Rahmen der Reformideen auch eine Prophezeiung zur Wiederkehr des Friedenskaisers dargestellt.⁸³ In den astrologischen Konstellationen liest der Autor die Ankunft dieses Kaisers Friedrich, der die Übel in der Welt beseitigen und den Frieden bringen werde. Der Einfluss der Planeten bestimmt auch den hauptsächlichen Akteur, der die Erneuerung durchführen wird: „der Crebs ein worhafftigs zeichen gibt ein reformation aller stend / es syen geistlich oder weldlich vnd vmb dz monz willen der ist ein herr vber den gemeinen man / Dz gibt ein influß dem kleinen man / aber den grossen zu(o)herrschen / vß vrsach mars ist in oppositione des monds / der tu(o)t vff weken hansen mit dem karst / Der wirt die alten geschicht der rechten / vernw(o)ren / gel krutz uffrichten vnnnd sich vnnnd die sinen domit verkleiden.“⁸⁴ Die Hoffnung auf Reform richtet der Oberrheiner auf die Kleinen, Machtlosen, die am meisten betroffen sind von Willkür und Hochmut der Herrschenden und die selbst eingreifen müssen, denn „Der eigen nutz der regenten ist zu(o) gemein worden / wan sy den gemeinen man vmb dz sin bringen / so sagen sy im ist recht geschehen / vnnnd zu(o) furchten ist / dz kann nit abgestelt werden / Der gemein man mach dan ein ordnung vnd stell die vnbilliche beschwernus ab.“⁸⁵ Das ausdrücklich betonte Recht auf Widerstand gegen Rechtsverletzung und unbotmässige Herrschaft⁸⁶ wird hier dem als „Karsthans“ umschriebenen gemeinen Mann in die Hände gelegt. Er „wirt den pffegel oder howen hin legen / vnnnd die yssen ru(o)tten in die hend nehmen (...) vnnnd dz wort gotz zuu(o)verandwurten geben.“⁸⁷ Das gelbe Kreuz ist das Symbol des machtlosen Friedenskaisers und der Gemeinschaft der Laien, der gewöhnlichen Menschen, die gemeinsam angesichts des Versagens der weltlichen Mächte im Namen Gottes die Gerechtigkeit wiederherstellen werden.⁸⁸

⁸³ Eine umfassende Analyse der Schrift liefert Klaus H. Lauterbach, *Geschichtsverständnis, Zeitdidaxe und Reformgedanke an der Wende zum sechzehnten Jahrhundert. Das oberrheinische "buchli der hundert capiteln"* im Kontext des spätmittelalterlichen Reformbiblizismus (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, Bd. 33), Freiburg i. Br. u.a. 1985. Der Autor, den Klaus Lauterbach als den kaiserlichen Sekretär Mathias Wurm von Geudertheim identifiziert, arbeitet von 1489 bis 1510 an dem Werk. Ebd., S. 109. Ders., *Der „Oberrheinische Revolutionär“ und Mathias Wurm von Geudertheim*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, Bd. 45 (1989), S. 109-172.

⁸⁴ Zit. in: Lauterbach, *Geschichtsverständnis*, S. 202.

⁸⁵ Zit. in: Ebd., S. 201.

⁸⁶ Ebd., S. 206ff.

⁸⁷ Zit. in: Ebd., S. 209.

⁸⁸ Ebd., S. 193ff.

Die Figur des Karsthans erscheint hier als ein „astrologisch vorhersagbares Zeitzeichen für eine grundsätzliche Umkehr der Herrschaft (...)“.⁸⁹ Der Begriff, der seit dem vierzehnten Jahrhundert als neckender Spitzname oder als Schimpfwort für den Bauern bekannt ist,⁹⁰ wird hier erstmals im Rahmen der Publizistik verwendet.⁹¹ Der Karsthans stellt hier das Sinnbild des wehrhaften Bauern, des gemeinen Mannes dar, der mit der „yssen ru(o)tten“, also auch mit Gewalt Widerstand leistet.

Dieses Motiv nimmt Thomas Murner in einem seiner Traktate gegen Luther auf, indem er in der Schrift „Von dem bapstentum“ von 1520 Luther davor warnt „hanß karst vnd die vffrürige gemein“ in die Kritik am Papsttum und die Diskussion um Reformen einzubeziehen.⁹² Hans Karst stellt eine Gefahr dar, denn er habe angetönt, „er woEl ein mal mit dem karst daryn schlagen.“⁹³ Murner gestaltet hier die Metapher des Karsthans weiter aus, indem er ihn als das Sinnbild für den gewaltbereiten gemeinen Mann im Gefolge Luthers definiert. In einer anonymen Flugschrift von 1521 mit dem Titel „Karsthans“ reagiert ein Anhänger der Reformation auf Murners Text und stellt die Figur Karsthans in einem Gespräch mit Murner und Studens, den Verfechtern des alten Glaubens, als den bäuerlichen Anhänger der Reformation dar.⁹⁴ Karsthans versinnbildlicht hier den gemeinen Mann, der eigenständig denkend die Grundsätze der neuen Lehre verteidigt und als Laie und Gemeindeglied den wichtigsten Träger des lutherischen Kirchenverständnisses verkörpert. In Kontrast zu Murners Darstellung wird der Karsthans hier nicht mit Gewalt und der Revolte in Verbindung gebracht; er verkörpert den frommen mündigen Christen, der auf der Basis des Evangeliums das Gemeinwohl fördern will.⁹⁵ In den folgenden Jahren bildet der Karsthans ein zentrales Motiv in der publizistisch-literarischen Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der alten Kirche und den Anhängern der Reformation.⁹⁶ Die Figur wird zum Inbegriff des reformatorisch gesinnten gemeinen Mannes, wobei im Bedeutungsspektrum dieses Sinnbildes das Thema des gewaltbereiten Bauern mitschwingt, der im Zusammenhang mit der Refomation nötigenfalls für das Evangelium streitet. Das Symbol dafür ist der Flegel, den der Karsthans mit sich führt und wenigstens zu seiner Verteidigung benutzt.⁹⁷ Unter den Illustrationen der Flugschriften sticht in diesem Zusammenhang besonders die Darstellung zur „göttlichen Mühle“ hervor, denn sie setzt den Karsthans mit dem Flegel als Streiter für das Evangelium ins Bild (Abb. 21).

⁸⁹ Marchal, Karsthans, S. 258.

⁹⁰ DWB V (1873), Sp. 232.

⁹¹ Marchal, Karsthans, S. 258.

⁹² Zit. in: Nelly Ritter, Karsthans. Transformation einer Metapher im Kommunikationsprozess der Reformation, Lizentiatsarbeit Universität Bern 2003, S. 18.

⁹³ Zit. in: Ebd.

⁹⁴ Paraphrase und Interpretation der ganzen Flugschrift: Ebd., S. 20-38.

⁹⁵ Im Dialog spricht sich der Karsthans gegen den offenen Widerstand aus, er ermahnt die Obrigkeit zur Orientierung am Evangelium um Aufruhr zu vermeiden. Ebd., S. 28.

⁹⁶ Eine Zusammenstellung und einen Vergleich aller Flugschriften, die den Begriff Karsthans beinhalten und thematisieren, liefert Nelly Ritter. Sie ermittelt 83 Flugschriften, die den Begriff „Karsthans“ beinhalten. Ebd., Anhang 1.

⁹⁷ So auch in „Karsthans“. Ebd., S. 29, und anderen Flugschriften, ebd., S. 20 u. 30.

Das hond zween sch weytzer bauren gemacht. Fürst sy hond es wol betracht. .z.1.



Abb. 21: Hans Füessli/Martin Seger/Huldreich Zwingli, *Das hond zween Schweizer Bauren gemacht*, Augsburg 1521

Abb. in: Hans-Joachim Köbler, u.a. (Hgg.), *Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts (Mikroform)*, Zug 1982, Nr. 1223.

Die Flugschrift wird 1521 auf Anregung Zwinglis in Zürich herausgegeben, den Text verfasst gemäss Zwinglis Angaben der Zürcher Johannes Füssli, den Holzschnitt gestaltet

der Stadtvogt von Maienfeld und Bündner Tagsatzungsabgeordnete Martin Seger.⁹⁸ Der Titelholzschnitt stellt das bekannte Bildmotiv der Hostien- oder Sakramentsmühle dar, das die Transsubstantiation im Abendmahl veranschaulicht.⁹⁹ Indem die Zürcher Flugschrift dieses altkirchliche ikonographische Element mit reformatorischen Elementen umgestaltet, wird Kritik an der alten Lehre geübt; nicht die Sakramente als Gnadenmittel stehen im Zentrum, sondern allein die Schrift ist der Weg zur göttlichen Offenbarung. Der Holzschnitt veranschaulicht diese zentrale Rolle der Bibel: Nicht Hostien werden gebacken, sondern Bibeln. Christus schüttet das Getreide in Gestalt der Evangelisten und des hl. Paulus in den Trichter der Mühle. Erasmus von Rotterdam füllt das Mehl, die christlichen Tugenden, in den Sack, dahinter formt Luther die Brote, die als Bibeln von Zwingli an den Klerus verteilt werden, der aber davon nichts wissen will. Über den Geistlichen krächzt ein teuflischer, schlangenartiger Vogel „ban ban“ und verkörpert so den Papst, der über Luther den Bann verhängt hat. Gegen diese Bedrohung werden die Refomatoren durch den Karsthans verteidigt. Die Bilderzählung schliesst aus, dass seine Geste als das Dreschen des Kornes zu deuten ist, denn die Bildmetapher beginnt mit Christus, der das Mehl bereitstellt. Mit Gewalt, versinnbildlicht im Flegel, setzt sich der Karsthans für die Reformation zur Wehr. Durch die Aufschrift oberhalb des Bildes wird eine zusätzliche Assoziation zum bäuerlichen Aufruhr und zur Schweizer Freiheit geweckt: „Das hond zwen schweytzer bauren gemacht. Fürwar sy hond es wol betracht.“ Die beiden nichtbäuerlichen Verfasser der Flugschrift stellen hier bewusst eine Provokation in den Raum, auf die Thomas Murner auch prompt reagiert, indem er die beiden Schweizer als ebenso aufrührerisch wie Karsthans apostrophiert.¹⁰⁰

Der Karsthans stellt so im publizistisch-literarischen Umfeld während des ersten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts ein zentrales Sinnbild für den aufständischen gemeinen Mann dar. Entscheidend ist hier, dass ausgehend von der Reformschrift des Oberrheinischen Revolutionärs bis zu der Auseinandersetzung um die Reformation der aufrührerische Bauer mit positiver Konnotation verbunden sein kann: Karsthans ist der Hoffnungsträger der „Revolution“ des Friedenskaisers und „gott vnnd dz recht wirt im helffen.“¹⁰¹ So ist Karsthans auch ein Symbol der Umkehrung, die im Kontext der Reformschrift Gottes Wille entspricht. Auch als Vorkämpfer für die Reformation stellt Karsthans mit dem Flegel eine positive Figur dar, die aus der Sicht der Refomierten wahres Christentum verkörpert.

⁹⁸ Ebd., S. 63. Zur Deutung der Flugschrift: Scribner, Simple Folk, S. 104f. Christine Göttler, Das älteste Zwingli-Bildnis? Zwingli als Bild-Erfinder. Der Titelholzschnitt zur „Beschreibung der götlichen müly“, in: H.D. Altendorf / P. Jetzler (Hgg.), Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation, Zürich 1984, S. 19-40.

⁹⁹ Lexikon der christlichen Ikonographie, Art. „Mühle, mystische“, Bd. 3, Sp. 297-299.

¹⁰⁰ Ritter, Karsthans, S. 63.

¹⁰¹ Zit. in: Lauterbach, Geschichtsverständnis, S. 201.

DRITTER TEIL: ANALYSE POLITISCHER SYMBOLE

11. DIE MAZZE: AUSDRUCK DER POLITISCHEN KRÄFTEVERHÄLTNISSE IM WALLIS

Im Jahr 2001 haben die Bewohner des Eringertals im Wallis als Zeichen des Protestes gegen die Schliessung von Poststellen 3000 Nägel in eine Mazze getrieben und sie dem Walliser Regierungspräsidenten Fournier übergeben.¹ Als Symbol des Widerstandes wird am 14. Juni 2000 während des Weltfrauenmarsches eine Mazze von Walliser Frauen an Berner Demonstrantinnen weiter gereicht.²

Die Mazzen als „Symbole des Volkszorns“, der „Volkserhebungen“³ sind bis in die Gegenwart fester Bestandteil der politischen Auseinandersetzungen im Wallis. „Zu den matzen“ oder „zu dem Kolben laufen“ heisst soviel als „Auflauf machen“.⁴

Hinweise auf Mazzen finden sich in der Walliser Geschichtsschreibung im Zeitraum von 1414 bis zum Beginn des siebzehnten Jahrhunderts.⁵

Die in der oben genannten Zeitspanne anzutreffenden Mazzen lassen sich aufgrund ihrer Zielsetzungen und Trägerschaften in vier Gruppen gliedern:

Sie sind erstens ein Bestandteil des politischen Emanzipationsprozesses der Oberwalliser Zenden, ein Mittel im Kampf mit dem bischöflichen Landesherrn um die Hoheitsrechte. Zweitens begleiten Mazzen die Auseinandersetzungen um die Reformation im Wallis, an der auch die benachbarten Orte der schweizerischen Eidgenossenschaft beteiligt sind. Drittens werden Mazzen aufgerichtet im Laufe von Konflikten zwischen einzelnen Zenden und dem Landrat. Als vierte Form der Mazze lässt sich die nicht unmittelbar politisch motivierte Kritik an Einzelpersonen einordnen.

Als „hohe Zeit der Mazze“⁶ wird die Phase der politischen Auseinandersetzungen zwischen Zenden und Bischof bezeichnet: Hier entwickeln sich die grundlegenden Züge des Begriffs; das Symbol Mazze, das ältere Bedeutungen, die allerdings nicht urkundlich festzumachen sind, beinhaltet, wird im Laufe der Zeit in unterschiedlichem Kontext von den Akteuren verschieden interpretiert und erhält so neue Sinnebenen. Der folgende Überblick über

¹ Der Bund, 16. 2. 2001, Nr. 39, S.13.

² Der Bund, 14. 6. 2000, Nr.137, S. 26.

³ Arthur Fibicher, Walliser Geschichte, Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter, Sitten 1987, S. 73-75 und Bd. 3: Die Neuzeit, Teil 1: Ereignisse und Entwicklungen 1520-1991, Sitten 1993, S. 448.

⁴ Dionys Imesch, Artikel Mazze, in: HBLS V, Neuenburg 1929, S. 60–61, hier: S. 60.

⁵ In Quellen und Literatur finden sich sowohl die an das ursprünglich italienische Wort *mazzu* angelehnte Schreibung *Mazze* als auch das eingedeutschte Matze. Hier soll die Schreibung *Mazze* verwendet werden, da in der älteren Literatur vorwiegend diese Formulierung benutzt wird und weil durch diese Schreibung die ursprüngliche Herkunft des Begriffs betont wird.

⁶ Werlen, Mazze, S. 173.

zentrale Ereignisse der Walliser Geschichte soll aufzeigen, wie die Bedeutung des Symbols in Wechselwirkung mit den politischen Fakten einen Wandlungsprozess durchläuft.⁷

11.1 Die Anfänge der politischen Eigenständigkeit der Zenden

Die Geschichte der Walliser Mazze ist untrennbar mit der Entwicklung und politischen Rolle der Zenden verknüpft.⁸

⁷ Zu der hier behandelten Phase der Walliser Geschichte findet sich keine Überblicksdarstellung. Die ältere Darstellung von Julius Eggs und die weiterführenden Monographien von H. A. von Roten und von A. Büchi liefern die grundlegenden Informationen zu den Ereignissen, die in Einzeldarstellungen näher untersucht werden (Julius Eggs, *Die Geschichte des Wallis im Mittelalter*. Mit einer Vorgeschichte des Wallis (Walliser Geschichte. I. Teil: Die Geschichte des Wallis im Mittelalter), Sitten u.a. 1930; Hans Anton von Roten, *Die Landeshauptmänner von Wallis 1388-1798*. Erster Teil: Die Zeit von 1388-1470 (Landeshauptmänner I), in: BWG 10.1 (1946), S. 5–72; Hans Anton von Roten, *Die Landeshauptmänner von Wallis 1388-1798*. Zweiter Teil: Die Zeit von 1470-1496 (Landeshauptmänner II), in: BWG 10.2/3 (1948), S. 99–148; sowie die überarbeitete Version von 1991: Hans Anton von Roten, *Die Landeshauptmänner von Wallis 1388-1798* (BWG, Bd. 23), Brig 1991; Albert Büchi, *Kardinal Matthäus Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst*, 2 Bde, (Collectanea Friburgensia, N.F. 18/23), Freiburg u.a. 1923/1927). Zum politischen Emanzipationsprozess der Zenden zeigen die rechtsgeschichtlich ausgerichteten Arbeiten von G. Ghika und W. A. Liebeskind sowie die kulturgeschichtlichen Untersuchungen von L. Carlen die zentralen Entwicklungslinien auf (Grégoire Ghika, *La fin de l'état corporatif en Valais et l'établissement de la souveraineté des dizains au XVIIème siècle*, Sion 1947; Wolfgang Liebeskind, *Das Referendum der Landschaft Wallis* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, Bd. 33), Leipzig 1928; Louis Carlen, *Das Landrecht des Kardinals Schiner. Seine Stellung im Walliser Recht* (Arbeiten aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg, Bd. 14), Fribourg 1955; Louis Carlen, *Gericht und Gemeinde im Goms vom Mittelalter bis zur Französischen Revolution*. Beiträge zur Verfassungsgeschichte (Arbeiten aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg, Bd. 31), Fribourg 1967). Die Ereignisse während der Reformation beschreiben M. Possa und C. Schnyder (Possa, *Reformation*; Caroline Schnyder, *Reformation und Demokratie im Wallis (1524-1613)* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Bd. 191), Mainz 2002). Eingehendere Deutungen der Mazzen liefern vor allem L. Carlen und die volkskundliche Forschungen von H.G. Wackernagel und I. Werlen.

⁸ Der Ursprung der sich allmählich zur politischen Einheit ausbildenden Zenden ist unklar. Rachel Siggen-Bruttin, Artikel *dizains* [Zenden], in: HLS, zur Zeit: <www.hls.ch> (30.05.2005). L. Carlen trägt die vorhandenen Erklärungen zusammen: einerseits werden die Zenden mit den ursprünglichen, als Gerichts- und Volksversammlung dienenden Unterbezirken der burgundischen Grafschaft Wallis gleichgesetzt, andere Autoren leiten den Ausdruck „Zenden“ von den ehemals zehn Bezirken des bischöflichen Grundbesitzes ab, (Ernen-Goms, Mörel, Naters-Brig, Visp, Raron, Leuk, Sidlers, Sitten, Ardon-Chamoson, Martinach); aber auch die Zehntbezirke des Bistums und von anderen Autoren die alten Grosspfarreien werden als Ursprünge der Zenden beschrieben. Louis Carlen, *Kultur des Wallis 1500-1800*, Brig 1984, S. 15; ebenso Ders., *Kultur des Wallis im Mittelalter*, Brig 1981, S. 46.

Zentrale Elemente der Zenden sind die Gemeinden, wobei der Zusammenhang zwischen den beiden Körperschaften in den Anfängen der Zenden nicht klar ist; so werden die Zenden auch als ursprüngliche „Urgemeinden“ des ganzen Meiertums definiert, „von der sich kleinere Gemeinden in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, ohne jedoch den Zusammenhang mit der Urgemeinde zu verlieren, abgetrennt haben“. Ebd., So auch Eggs, *Wallis im Mittelalter*, S. 51. Die beiden Begriffe werden auch als Synonyme verwendet, und es wird von den „sieben Gemeinden oder Zenden“ gesprochen. Schaufelberger, *Spätmittelalter*, S. 287. In dem Dokument zum Schutz- und Trutzbündnis unter den Gemeinden Leuk, Raron, Visp und Naters zusammen mit den Leuten des Goms im Oberwallis vom 10. Okt. 1355 erscheint der Ausdruck „decima“ also „Zenden“, der hier erstmals von den Gemeindevertretern selbst verwendet wird. Eggs, *Wallis im Mittelalter*, S. 67. Ghika, *Etat corporatif*, S. 36. Zu diesem Zeitpunkt bestehen die Zenden aus kleineren Dorfgemeinden, die, nach der Loslösung von der Hauptgemeinde, die das Zentrum des Zenden bildet, selbstverwaltete Einheiten bilden. Entscheidend ist, dass die entstehenden Dorfgemeinden von Anfang an die zentralen Träger der politischen Willensbildung der Landleute sind;

Um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts erscheinen die Zenden als politisch aktive Kräfte, die sich als Untertanenverband gegenüber dem Bischof Mitspracherechte errungen haben, den Landesherrn aber auch bei seiner Sicherung der Herrschaft über das Wallis unterstützen oder aber eigene politische Ziele verfolgen.⁹ Im Rahmen des Landrates beteiligen sich die Zendenvertreter an der Politik und das Amt des Landeshauptmannes (seit 1277 zunächst vom Bischof ernannt) beinhaltet weitreichende Verwaltungskompetenzen. Der von den Zenden 1388 im Rahmen der Auseinandersetzung mit Savoyen erstmals als militärischer Führer gewählte Landeshauptmann übernimmt auch zivile Aufgaben (Einsetzung von Gerichts- und Verwaltungsbeamten und Teilnahme am Rat der Gemeindeabgeordneten). In dieser Funktion hat er Befugnisse, die ursprünglich dem bischöflichen Landeshauptmann („ballivus“), dem weltlichen Statthalter des Bischofs, zustehen; er wird so zunehmend im Namen der Zenden neben der Heeresleitung für die Rechtssprechung und die Landesverwaltung zuständig.¹⁰ Die starke Position der Zenden spiegelt sich auch in der entschlossenen militärischen Abwehr der Ansprüche Savoyens auf das Gebiet des oberen Wallis, das – trotz des 1337 festgelegten savoyischen Verzichtes auf die Oberlehensherrschaft über die Grafschaft Wallis – bis 1392 immer wieder solchen Angriffen ausgesetzt ist. Im Friedenvertrag vom 24. November 1392 gibt Amadeus seinen Anspruch auf das Gebiet oberhalb der Morge auf; die unterhalb gelegenen Gebiete des Bistums gehen an Savoyen, das bischöfliche Herrschaftsgebiet umfasst nun die sieben Zenden Sitten, Siders, Leuk, Raron-Mörel, Visp, Naters-Brig, Goms.¹¹

Die starke Stellung der Zenden wird auch durch die Interessensgemeinschaft mit dem lokalen Adel befördert. So ist es die Familie der Raron, das nach dem Ausscheiden der

sie stellen auch nach der Herausbildung der Zendenorganisation die eigentlichen Inhaber der Souveränität dar. Liebeskind, Referendum, S. 12ff. Nach der Abtretung des Gebietes unter der Morge an Savoyen Ende des 14. Jahrhunderts bleiben noch sieben Zenden als Bestandteile der bischöflichen Herrschaft übrig. E. Tamini, Wallis (Geschichte), in: HBLS VII, Neuenburg 1934, S. 379–395, hier: S. 382. Das oben erwähnte Schutz- und Trutzbündnis von 1355 unter den Zenden zeigt, dass sie in eigener Verantwortung, allerdings bei ausdrücklicher Respektierung der Rechte des bischöflichen Landesherrn, Verträge abschliessen. Dieses Bündnis ist vergleichbar mit dem Bund der Waldstätte von 1291, da auch hier neben dem Verbot, andere, Partikularinteressen dienende, interne Bündnisse abzuschliessen, Landfriedensbestimmungen festgelegt werden. Einflüsse der Eidgenossenschaft sind auch durch die Anwesenheit des Landammanns von Uri, Johann von Attinghausen, nicht auszuschliessen, der seit 1353 infolge der Auseinandersetzungen der Oberwalliser mit dem Grafen von Savoyen „Rektor des Landes ob Visp“ ist. Tamini, Wallis, S. 64. Tamini spricht hier auch von einer Partei im Oberwallis, die den Anschluss an die Waldstätte wünscht. Die Emanzipationsbestrebungen der Zenden werden in der Literatur so auch mit dem Einfluss der Eidgenossenschaft in Verbindung gebracht, so jedenfalls die Darstellung von Furrer, Geschichte; Eggs, Wallis im Mittelalter, S. 30 et passim. Ghika, Etat corporatif, S. 36 und Edwin Hauser, Geschichte der Freiherren von Raron (Schweizer Studien zur Geschichtswissenschaft Bd. 8, Heft 2), Zürich 1916, S. 38; Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 6.

⁹ In der Forschung zur Walliser Geschichte wird die sehr früh sich manifestierende Selbständigkeit der Zenden mit der schwachen innen- und aussenpolitischen Position des Sittener Bischofs erklärt: Der Landesherr ist angewiesen auf die Hilfe der Gemeinden und muss darum im Gegenzug den Landleuten, den Kommunen, Rechte gewähren. Insbesondere in der Arbeit von G. Ghika steht diese Interpretation im Mittelpunkt. Zum Beispiel Ghika, Etat corporatif, S. 14. Andere Autoren beschreiben die gewährten Rechte eher als Belohnung für die treue Unterstützung des Bischofs. Beispielsweise Tamini, Wallis, S. 382; Eggs, Wallis im Mittelalter, S. 52.

¹⁰ Hauser, Freiherren von Raron, S. 70f. und Roten, Landeshauptmänner von Wallis, S. 3.

¹¹ Tamini, Wallis, S. 382f.

Freiherren von Turn mächtigste Geschlecht des Wallis, die in der Person des Peter von Raron einen Führer der antisavoyischen Partei stellt und die Zenden unterstützt. Die Verbindung mit den ortsansässigen Geschlechtern führt zu einer weiteren Stärkung der Zenden gegenüber dem Bischof auf institutioneller Ebene, indem sie auf die Bischofswahl Einfluss nehmen.

Schon Ende 1391 oder anfangs 1392 setzen die Oberwalliser Zendenvertreter beim Papst Bonifaz IX. in Rom ein entsprechendes Mitspracherecht durch, um die Einsetzung eines Landesfremden zu verhindern.¹²

So präsentiert sich die Landschaft Wallis am Vorabend des fünfzehnten Jahrhunderts als eine von starken kommunalen Kräften geprägte geistliche Herrschaft. Während der folgenden Phase (1400-1530), die J. Eggs als „Zeit der Mitherrschaft der Zenden an der bischöflichen Landesregierung“ betitelt,¹³ geht es den Zenden darum, ihren „politischen Besitzstand“ zu wahren und auszubauen. Ab der Wende vom fünfzehnten zum sechzehnten Jahrhundert sind Mazzen urkundlich belegte Elemente dieser Auseinandersetzung.

Im Zusammenhang mit den sogenannten Raronerkriegen 1414-1420 schildert der Zürcher Chronist Heinrich Brennwald in seiner Schweizerchronik (1508-1516) als erster eine Mazze. Er beschreibt den Gegenstand als blossen Kolben, den der sogenannte „mazenmeister“ trägt. Die Verwendung einer Mazze wird aber von den urkundlichen Quellen nicht bestätigt. Insbesondere ein Tagsatzungsabschied spricht von einer „Gesellschaft“, die ein Banner mit der Darstellung einer Hündin mit sich führt.¹⁴ Brennwald hat hier offenbar die Ereignisse um seinen Zeitgenossen Matthäus Schiner 1510 und 1511 auf die frühere Konfliktsituation übertragen. Dass Brennwald das Vorgehen der Zenden mit der Mazze verbindet, ist nachvollziehbar, denn der Raronhandel hat seine Ursachen im Konflikt um die politische Vorherrschaft zwischen den Oberwalliser Zenden und der expansionswilligen Familie von Raron: Indem der Chronist die Mazze als Element des Widerstandes der Landleute gegen die Beeinträchtigung ihrer Rechte oder, entsprechend seiner allgemein gehaltenen Formulierung, gegen die Interessen des Landes einsetzt, übernimmt er sinnvollerweise dieses Symbol zur Charakterisierung des Konfliktes. Der für die Zenden letztendlich siegreiche Ausgang der Auseinandersetzung führt zur Ausschaltung des dynastischen Elementes in der Politik des Wallis.¹⁵

Seit 1420 wird nun der Landeshauptmann von den Boten der sieben Zenden „mit Mitwirkung des Bischof und des Domkapitels“ gewählt.¹⁶

Zunehmend gerät der Aufgabenbereich des Amtes des bischöflichen Statthalters in den Hintergrund; der Landeshauptmann wird zum Anführer der Zenden.

¹² Ebd., S. 383.

¹³ Eggs, Wallis im Mittelalter, S. 215.

¹⁴ Ferdinand Schmid, Notizen über die Matze, in: BWG 1 (1891), S. 301. Ebenso erwähnen andere Chronisten wie Conrad Justinger in seiner Berner Chronik, Petermann Etterlin und die sogenannte Briger Chronik keine Mazzen. Siehe dazu Albert Büchi, Die Mazze, in: ASA NF XII (1910), S. 309–317, hier: S. 309.

¹⁵ Zu den Ereignissen siehe vor allem Hauser, Freiherren von Raron, S. 89 – 168.

¹⁶ Roten, Landeshauptmänner von Wallis, S. 5.

In zwei weiteren Schritten erobern die Zenden Mitsprache an der Landesherrschaft; sie erzwingen am 16. März 1435 vom neuen Bischof Andreas Gualdo eine Landes- und Gerichtsverfassung, die die Zugeständnisse von Seta urkundlich festlegt. So wird die Teilnahme an der Landesregierung durch zwei von den Zenden gewählte Abgeordnete im Landrat fixiert; bischöfliche Beamte dürfen nur mehr mit Zustimmung der Landleute gewählt werden, die Zenden bestimmen fortan ihre Meier oder Kastläne selbst.¹⁷

Der Nachfolger Gualdos, Wilhelm VII. von Raron, Abkömmling einer Nebenlinie der Familie von Peter von Raron, wird durch den Aufmarsch von zweitausend Bewaffneten vor seinem Schloss in Naters am 20. Januar 1446 genötigt, in den sogenannten Artikeln von Naters der Übernahme der weltlichen Gerichtsbarkeit durch die Zenden zuzustimmen. Das Recht in weltlichen Sachen soll künftig nach der Gewohnheit unter dem Regime der Zenden gestaltet werden.¹⁸

So stehen die Zenden in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts als selbstbewusster Stand dem Bischof gegenüber; die weitgehende politische Ausschaltung der führenden Geschlechter und die Schwäche des Kapitels ermöglichen eine Mitherrschaft der Zenden in der Landschaft Wallis.

Allerdings widerrufen die Zenden am 7. Februar 1451 die Artikel von Naters, um die Wahl des beliebten Domherren Heinrich von Asperlin nicht zu gefährden. Die Befürchtung, der Papst könnte einen Landesfremden zum Bischof wählen, wenn die Zenden die Bedingung Asperlins zur Wahl nicht akzeptieren, lässt sie diesen Schritt tun.

Im Jahr 1475 gelingt es den Wallisern, das savoyische Unterwallis bis St. Moritz zu erobern.¹⁹ Das Kräftemessen zwischen dem bischöflichen Landesherrn und den Zenden wird auch in der Frage nach der Verteilung der „Beute“ deutlich sichtbar. Auf dem Weihnachtslandrat vom 31. Dezember 1477 wird das Unterwallis bis Massongex vom Bischof und den Landleuten zum Untertanengebiet erklärt. 1483 fordern die Zenden vom 1482 neu gewählten Bischof Jost von Silenen als Lohn für die Waffenhilfe einen Anteil vom Einkommen des Bischofs und des Kapitels aus dem Unterwallis; 1489 und 1490 wird die strittige Frage, ob das ganze Unterwallis oder nur die ehemaligen Güter des Bistums (die Bezirke Martigny, Ardon und Chamoson) dem Bischof gehören, durch einen Schiedspruch dahingehend entschieden, dass die Einkünfte aus dem neuen Untertanengebiet und die Verwaltung aufgeteilt werden zwischen den Zenden und dem Bischof, wobei der letztere die Landeshoheit innehat.²⁰

In dieser Phase der Expansion nach Westen wird gemäss J. Eggs in dem „politischen Testament“ des Bischofs Walter von der Flüe (1457-1482) auf dem Landrat im Februar

¹⁷ Eggs, Wallis im Mittelalter, S. 102.

¹⁸ Ghika, *Etat corporatif*, S. 51ff. Ghika vermutet auch finanzielle Schwierigkeiten des Bischofs als Grund für sein Nachgeben. Ebd., S. 51, Anm. 150.

¹⁹ Zu den Ereignissen: Eggs, Wallis im Mittelalter, S.104 – 122.

²⁰ Ghika, *Etat corporatif*, S. 63. Im Gegenzug übernehmen die Landleute die Schulden, die der Bischof gegenüber Freiburg hat, ebenso eine ausstehende Summe für Savoyen. Aus den Zenden wird jährlich im Turnus ein Landvogt erwählt, den der Bischof nur bestätigt; der neue Verwalter des Unterwallis wählt selbst seine Beamten. Ebd.

1482 die Mazze erwähnt. Von der Flüe warnt vor den Volkserhebungen, die in der Mazze ihren Ausdruck fänden und „die dem Lande nur geschadet hätten.“²¹

Im Landratsabschied vom Oktober 1517 wird rückblickend bestätigt, dass die Mazze in den achtziger Jahren des fünfzehnten Jahrhunderts erhoben worden ist, da seit Jörg auf der Flüe und „sin anhenger sit herr Walthers zyten har aller der matzenspil, huffen oder ufrur in einer lantschaft Wallis beschechen“.²²

11.2 Die Mazzenerhebungen gegen die bischöflichen Landesherrn 1496-1517

11.2.1 Die Mazzen 1496 und 1510

Am Übergang vom fünfzehnten zum sechzehnten Jahrhundert werden die Walliser Bischöfe in ihrer Stellung als Landesherrn mit der Mazze entscheidend geschwächt. Die erste Erhebung von 1496 gegen den Urner Jost von Silenen und die Mazze gegen Matthäus Schiner stehen im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das Herzogtum Mailand, auf das die französische Krone Anspruch erhebt.²³ Die Walliser Landesherrn, die Zenden und Einzelpersonen ergreifen in diesem Konflikt Partei und Walliser Kontingente sind als Söldner aktiv beteiligt. So wird die Vertreibung Josts von Silenen durch die Spaltung des Wallis in Anhänger der französischen und der mailändischen Politik verursacht.

Der Urner Jost von Silenen ist seit 1482 Landesherr auf der Basis der Wahlkapitulation, die ihm die Zenden auferlegen, und die insbesondere im Rechtsbereich einen grösseren Einfluss der Landleute anstrebt, indem wie schon 1435 die Loslösung der weltlichen Gerichtsbarkeit aus dem Kompetenzbereich des Bischofs angestrebt wird.²⁴

Silenen versucht erfolglos in mehreren Feldzügen trotz der Weigerung der oberen vier Zenden, sich am ersten Zug zu beteiligen,²⁵ und unter grossen Verlusten im Raum des Herzogtums Mailand, insbesondere im Eschental, Gebietsgewinne zu machen.²⁶ Wegen seiner Unterstützung des französischen Königs, dem er Walliser Truppen entgegen dem Verbot des Landrats vom 27. August 1495 zuführt, erwächst Silenen im Wallis eine grosse Gegnerschaft unter der Führung des einflussreichen Jörg auf der Flüe, Supersaxo. Der Bischof klagt Supersaxo des Hochverrates an; auf der Flüe flüchtet in den Zenden Goms,

²¹ Ebd., S. 123.

²² WLA I, S. 392.

²³ Nicolas Morard, *Auf der Höhe der Macht (1394-1536)*, in: *Geschichte der Schweiz und der Schweizer*, Studienausgabe in einem Band, Basel u.a. 1986, S. 215–356.

²⁴ Unter anderem soll die Rechtssprechung in weltlichen Sachen mit Rat der Laien gemäss alter Gewohnheit und nicht gemäss dem schriftlich fixierten Recht abgehandelt werden; Landratsabgeordnete sollen aufgrund des Gewohnheitsrechts Appellationsfälle gegen die Rechtssprechung des Bischofs begutachten. Des Weiteren darf der Bischof nicht ohne Zustimmung der Zenden und des Kapitels das Amt niederlegen oder übergeben: Vertragsschlüsse, Kriegserklärungen sind nur mit der Genehmigung der Landleute auszuführen. Ghika, *Etat corporatif*, S. 61f.

²⁵ Fibicher, *Hoch- und Spätmittelalter*, S. 65.

²⁶ Zu den Ereignissen Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 26 – 56.

wo er Anhänger hat und bei dem späteren Bischof Nikolaus Schiner und dessen Neffen Matthäus Schiner Unterstützung findet.²⁷ Der Konflikt zwischen Silenen und Supersaxo weitet sich zur Revolte gegen den Landesherrn aus; die Abgeordneten des Zenden Goms treten in Ernen zusammen und erklären sich am 23. Februar durch einen Eid solidarisch mit Supersaxo. Die Versammlung setzt eine Klageschrift gegen den Bischof auf, die unter anderem seine ungetreue Amtsführung im geistlichen und weltlichen Bereich, Verletzung der Privilegien des Landes Wallis und des Zenden Goms bemängelt.²⁸

Anfangs April 1496 bricht vom Goms herab der Volksaufstand los, der erste, zu dem gemäss Albert Büchi in den Akten eine Mazze erwähnt wird.²⁹ Alle deutschen Zenden beteiligen sich an der Bewegung. Die Oberwalliser ziehen bis Sitten und belagern die bischöfliche Residenz Majoria während zehn Tagen.

Am 18. April fällt der Entscheid der Vertreter von sieben eidgenössischen Orten, die schon seit dem entsprechenden Beschluss der Tagsatzung vom 18. März dem Hilferuf des Bischofs gefolgt sind und sich im Wallis befinden: Silenen muss auf den Bischofssitz verzichten, „zu Gunsten einer den Zenden genehme Persönlichkeit“. Und er verpflichtet sich, „bei der römischen Kurie die Wahl des von den Landleuten mit Zustimmung des Kapitels präsentierten Nachfolgers zu unterstützen.“³⁰

Vor dem Gerichtshof der Kurie in Rom, wo über seine Absetzung eine Untersuchung geführt wird, unterliegt er schlussendlich; die Klageschrift der Zenden gehört zum Beweismaterial.³¹ Am 1. Juli 1498 wird Silenen einstweilen seines Amtes enthoben und der von den Zenden schon am 20. April 1496 gewählte Nikolaus Schiner zum Bistumsverweser ernannt, am 30. August erfolgt die endgültige Absetzung Silenens.³²

Am 20. September 1499 wird Nikolaus Schiner von seinem Neffen Matthäus Schiner auf dem Bischofsstuhl abgelöst; die Wahl in Rom erfolgt ohne „Kundgabe“ des Kapitels, und Nikolaus Schiner hat ohne Zustimmung des Landrates, also gegen die Bestimmungen der Wahlkapitulation, sein Amt aufgegeben.³³ Die Wahl von Matthäus Schiner entspricht so nicht den Forderungen der Landleute. Um aber trotzdem seiner Wahl im Bistum Anerkennung zu verschaffen, vereinbart Schiner in zwei Landratssitzungen mit den Zenden am 6. Dezember 1499 eine Wahlkapitulation, in der sich der Bischof ausdrücklich

²⁷ Ebd., S. 30, Anm. 2.

²⁸ Albert (Hg.) Büchi, Urkunden und Akten zur Walliser Geschichte des 15./16. Jahrhunderts, in: BWG 5.1 (1914), S. 1–66, Nr. 3, S. 15ff.

²⁹ Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 31f. Sigismund Furrer führt in seiner Urkundensammlung zur Walliser Geschichte beim Datum 1496 die kurze Notiz an: „Silinon mazzatus est, instigante Georgio Supersao“. (Silenen wird auf Antrieb Supersaxos mit der Mazze verfolgt) Sigismund Furrer, Geschichte, Statistik und Urkunden-Sammlung über Wallis, Bd. 3: Urkunden, welche Bezug haben auf Wallis, Sitten 1852, S. 283.

³⁰ Ebd., S. 33.

³¹ Ebd., S. 41ff.

³² Auch Nikolaus Schiner wird von den Zenden eine Wahlkapitulation vorgelegt, die vergleichbar mit der von 1482 ist; auch kommt die Teilung gewisser Kosten im Zusammenhang mit den Unterwalliser Untertanen zur Sprache und die Leute von Lötschen und Niedergesteln erreichen rechtliche Zugeständnisse: „En tout cas, ils [die Oberwalliser BH] ont profité des événements de 1496 pour ‚exempter‘ les habitants de Lötschen et Niedergesteln de la juridiction de l' évêque et de son Bailli.“ Ghika, Etat corporatif, S. 65.

³³ Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 70.

verpflichtet, „die bisherigen Rechte und Freiheiten von Kapitel und Landrat zu beobachten, die Landessatzungen nur mit Zustimmung von Kapitel und Landleuten abzuändern und beim Heiligen Stuhle eine Bulle auszuwirken, dass durch seine Ernennung zum Bischof ihrem Wahlrechte inskünftig kein Abbruch geschehen solle.“³⁴

Im Gegenzug dazu lässt sich Schiner im Jahr darauf von Papst Alexander VI. unter anderen zwei Breves ausstellen, die den Bischof verpflichten, die Schmälerung und Veräusserung des Besitzes und der Rechte der Sittener Kirche inskünftig nicht mehr zu gestatten und widerrechtlich der Kirche entfremdeten Besitz mit allen Kräften wieder an sich zu ziehen und dabei, wenn nötig, den Beistand des Heiligen Stuhles anzurufen.³⁵ Im zweiten Breve verurteilt der Papst die Mazze als Symbol der Verschwörung gegen die kirchlichen Freiheiten. Unter Androhung des Kirchenbannes und anderer kirchlichen Strafen verbietet Alexander VI. diesen unchristlichen Brauch und fordert die Vernichtung der Mazzenbilder.³⁶ Schiner hat als neuer Landesherr nun allen Grund, gegen die Mazze vorzugehen, die er noch 1496 als Teilnehmer am Mazzenaufstand erlebt hat. Er schreibt dazu 1499 an Jörg auf der Flüe, dass er gegen diejenigen, die sich mit seiner Wahl nicht einverstanden zeigten, gegen „tales maziatores et insultores ecclesiasticae libertatis“, entschieden vorgehen werde.³⁷ Gegenüber seinem Onkel äussert er, dass er sich nicht von der Mazze erschrecken lassen, die Mazzenleute vor Gericht laden und so versuchen werde, die Recht, die der Kirche zustehen, zurückzuerobern.³⁸ Möglicherweise sind auch gegen Nikolaus Schiner Mazzen errichtet worden; 1501 werden – mit dem Hinweis auf eine drei Jahre zurückliegende Mazze – verschiedene Personen dazu verurteilt, der Mazze abzuschwören.³⁹ Sie bezeugen, dass sie „propter excessus et manipolia, quibus annis tribus proxime fluxis interfuit – corporale prestitit juramentum, quod ab hoc die in antea numquam intererit alicui conspirationi *Mazze* vexilli vel alterius societatis, qua ageretur contra libertatem ecclesie et justicie ac in illorum contemptum sub pena perjurii, (...)“⁴⁰

Ein Abschnitt aus dem Begleitschreiben, mit dem Schiner das päpstliche Breve gegen die Mazze veröffentlicht, zeigt, dass im Verständnis der Landleute die Mazze einen ganz anderen Stellenwert hat; in seine Androhung von Bann und Interdikt gegenüber allen, die die Mazze erheben, schliesst er auch diejenigen ein, die die Mazze unterstützen. Damit meint er diejenigen Landleute, die gegen seinen Versuch die Mazzen heimlich zu entfernen, vor Gericht Klage eingereicht haben.⁴¹

³⁴ Ebd., S. 66f. Diese Situation ist mit der von Walter auf der Flüe zu vergleichen.

³⁵ WLA I, Nr.4.2, S. 8f.

³⁶ Ebd.

³⁷ Albert Büchi (Hg.), Korrespondenzen und Akten zur Geschichte des Kardinals Matth(äus) Schiner. Bd.1: 1489-1515 (Quellen zur Schweizer Geschichte, Abt. 3, Briefe und Denkwürdigkeiten, N. F., 5), Basel 1920, S. 22.

³⁸ Ebd., S. 26 „Non me hic maczia exterrebunt, quod etsi me diucius a dyocesi mea arcere conetur, conabor aliquot ex eis ad me usque vocare adeo, ut ecclesie et mihi, que pertinerin, dimiserint.“

³⁹ Ebd., S. 70.

⁴⁰ Büchi, Urkunden, Nr. 12, S. 52.

⁴¹ WLA I, S. 11 „qui coram iudice ordinario querelam porrigeret, sculptile ipsum contra Deum et justitiam inde fuisse ablatum, conquerens, quod si repertus fuisset, qui ademerat, communibus penis puniretur; (...)“

Trotz dieser Versuche, die Mazze unwirksam zu machen, wird Schiner 1510 von einem Mazzenaufstand angegriffen, der wiederum von den aussenpolitischen Verflechtungen ausgelöst wird. Matthäus Schiner als entschiedener Anhänger der mailändischen, päpstlichen Seite untersagt das von Jörg auf der Flüe, seinem ehemaliger Gönner und Parteigänger veranlasste Soldbündnis mit Frankreich. Schiner verbietet den Zenden ausdrücklich, einer solchen Vereinigung beizutreten, „da hierfür nur der Landesherr zuständig sei.“⁴² Auf einem kurzfristig von Supersaxo einberufenen Landtag nehmen die Zenden Brig, Visp, Goms am 12. /13. Februar die Vereinbarung an und übergehen so den Beschluss des ganzen Landrates, für die endgültige Ratifizierung die Rückkehr des Bischofs abzuwarten.⁴³ Die Versammlung verspricht sich gleichzeitig gegenseitigen Beistand, falls der Bischof gegen sie vorgehen wollte. Am nächsten Tag, als sich Schiner mit dem Landeshauptmann nach Sitten begeben will, wird er an der Rhonebrücke bei Naters von etwa 3000 Mann aufgehalten und unter Bedrohung seines Lebens gezwungen, dem Hauptmann die Besiegelung des eben geschlossenen französischen Bündnisses zu gestatten. Die Menge erzwingt so die Beglaubigung durch das bischöfliche Siegel an Ort und Stelle, auf der Brücke.⁴⁴

Schiner widerruft am 16. Februar in Sitten seine Zustimmung und eine Gesandtschaft der Eidgenossen versucht vergeblich am 27. März, die Zenden dazu zu bewegen, vom Vertrag zurückzutreten, dies auch mit dem Argument, die Landschaft Wallis sei über das Bündnis mit den Eidgenossen dem Papst verpflichtet.⁴⁵ Supersaxo, der alle Zenden in den Vertrag mit Frankreich binden will, gelingt es in den folgenden Tagen den Protest gegen den Bischof im ganzen Land auszulösen. Die Werber für die Erhebung sprechen von der Mazze, „propouissent dicendo, quod bene reperirentur actiones et expensa pro massia“.⁴⁶ Von Brig aus, wo eine Mazze auf der Rhonebrücke aufgestellt wird, zieht die Bewegung am 1. April (Ostermontag) über Siders nach Sitten.⁴⁷ Äusserungen werden laut, „es sei jetzt ein anderer Herr im Wallis, und sie würden dem Bischof nicht raten, dorthin zurückzukehren.“⁴⁸ Ganz entscheidend ist für die Landleute das Argument, dass seit dem Tode von Nikolaus Schiner im Januar 1510 der Bischofssitz nicht mehr besetzt sei, da Matthäus Schiner nicht regulär durch das Volk gewählt worden, sondern nur durch den Papst ernannt worden sei.⁴⁹

Am 2. April ratifizieren die Zenden Goms, Brig und Visp das Bündnis mit Frankreich. Schiner verbietet neuerdings dieses Abkommen und fordert die Gemeinden auf, bereits Ausgerückte wieder zurückzurufen. Trotz allem gelingt es aber nicht, das ganze Land auf die Seite Supersaxos zu bringen.

⁴² Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 178.

⁴³ Ebd., S. 180.

⁴⁴ WLA I, S. 618.

⁴⁵ WLA I, Nr. 43, S. 132f.

⁴⁶ Ebd., Nr. 46, S. 142.

⁴⁷ Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 184f.

⁴⁸ Ebd., S. 185.

⁴⁹ Ghika, Etat corporatif, S. 68.

Schiner kehrt nun von der Tagsatzung in Luzern ins Wallis zurück, versichert den aus dem französischen Dienst Zurückkehrenden Straferlass „und verpflichtet sich sogar, seinen Untertanen auch die französische Pension zu zahlen, wenn sie dem französischen Bündnis nicht beitreten.“⁵⁰ Diese Zusicherung, aber auch das päpstliche Breve vom 3. April 1510, das die „Entfesselung der Matze“ scharf verurteilt und mit Bann und Interdikt droht⁵¹ und die Massnahmen der Eidgenossen, die eine Abordnung der drei Waldstätte ins Wallis geschickt haben, um die Lage zu beruhigen, bewirken, dass allmählich alle drei Zenden Visp, Brig und Goms bis Mitte Februar 1511 von dem französischen Bündnis zurücktreten und sich dem Bischof unterwerfen, mit dem Versprechen, sich wie fromme Untertanen zu verhalten.⁵² Schiner kann sich also gegenüber den Aufrührern durchsetzen; der Bischof bringt nach einigen Widerständen den Landrat dazu, Jörg als Landesverräter zu verurteilen. Supersaxo flieht ausser Landes und wird auf dem Weg zur Tagsatzung, von welcher er ein günstiges Urteil erhofft, in Freiburg wegen Verdacht, ein Agent Frankreichs zu sein, gefangen genommen und wegen Rebellion und Landesverrat vor Gericht gestellt.⁵³ Der Bischof belegt ihn und seine Anhänger mit dem Kirchenbann, und in den Zenden, deren „Treue und Mitwirkung“ sich Schiner am Landtag vom 27. Juni versichert, beginnen umfangreiche Untersuchungen gegen Supersaxo und seine Anhänger.

Während den Verhandlungen erheben im Wallis seine Anhänger im November erneut die Mazze. Am 10. November ziehen etwa fünfhundert Bewaffnete unter Anführung von Christian Plast, Alt-Meier im Lötschental,⁵⁴ und Hans Amherd nach Brig hinunter und fordern die benachbarten Gemeinden im Gomser und Leuker Zenden sowie im Turtmantale auf, sich dem Aufstande anzuschliessen. Als Motiv sich an der Erhebung zu beteiligen wird hier auch der Konflikt um die Einkünfte aus den Silberminen in Bagnes angeführt.⁵⁵ Der Landesherr kann die Bewegung mit der Androhung von Waffengewalt auflösen. In Leuk wird am 21. November den Anhängern Supersaxos, die die Verbindung mit Frankreich aufkündigen, Straffreiheit versprochen, die Zenden ihrerseits bitten um

⁵⁰ Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 187. „Aber auf Betreiben Jörgs und einiger Hauptleute schwuren die Teilnehmer am Zug, diejenigen, die wegen Übertretung des Verbotes fremder Dienste verfolgt würden, gegen jedermann zu schützen, was nur in Missachtung von Ruhe und Ordnung und Bürgerpflicht durchzuführen war.“ Ebd.

⁵¹ WLA I, Nr. 45, S. 137 „superbia cornua (...) exererunt...licet tam gravis excessus“.

⁵² Zit. in: Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 188.

⁵³ Eggs, Wallis im Mittelalter, S. 161.

⁵⁴ WLA I, S. 618.

⁵⁵ Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 224 Gemäss einer Urkunde vom 18. Oktober 1500 ist durch eine besondere Vereinbarung zwischen dem Bischof Walter auf der Flüe und dem Abt Wilhelm von St. Moritz festgelegt worden, dass die Minen im Bagnestal dem Bischof und der Kirche von Sitten gehören sollen. Der Bischof verpflichtet sich eidlich dem Papst gegenüber, diesen Besitz niemals zu veräussern. Ebd., S. 7f. In der entsprechenden Bulle werden auch einige Pfarreien aus dem Zenden Visp erwähnt, die wegen der Auseinandersetzung um die Minen mit dem Interdikt belegt seien. Ebd., S. 68. Die Zenden akzeptieren ein Schiedsurteil des Kapitels, das dem Bischof die Minen als Regalien, als Bestandteile der Landeshoheit, zuteilt, ihn aber auch verpflichtet, den Zenden als Entschädigung für ihre Kosten während der Eroberung des Unterwallis jährlich 1000 florins auszuzahlen, ihnen Bericht zu erstatten über die Ausbeute und nie die Bergwerke zu veräussern. Da die Minen nicht rentabel sind, verlangt der Bischof einen neuen Entscheid, den aber die Zenden verweigern, bis Schiner 1516 aufgibt. Ghika, Etat corporatif, S. 67, Anm. 214.

Befreiung von den kirchlichen Strafen und wollen sich dem Entscheid eines eidgenössischen Schiedsgerichtes unterwerfen. Der Bischof willigt in eine rechtliche Untersuchung ein zu den Vorwürfen über seine unstatthaften Einkommen aus den Bergwerken in Bagnes.⁵⁶

11.2.2 Die Vertreibung Schiners

Im Jahr 1511 brechen zwei grössere Aufruhrbewegungen gegen Schiner aus, die vor allem von Supersaxo angeführt werden, der gegen Schiner für seine Rehabilitierung kämpft. Schiner flieht vor den Angriffen nach Rom.⁵⁷ Zu diesen beiden grösseren Bewegungen sind keine Ereignisse mit Mazzen überliefert.

1514 kehrt Schiner (seit 1511 Kardinal) ins Wallis zurück, und die Teilnehmer an den Mazzen von 1510 werden verurteilt, einige, unter anderen Hans Dietzig, ein Anführer, werden zum Tode verurteilt.⁵⁸ In den Untersuchungen, die seit 1513 durchgeführt werden, wird ein Anton Gerwer befragt, der die Mazze hergestellt hat, „fecerit imaginem viri silvestris“.⁵⁹ Weitere Urteile beziehen sich auf Verwünschungen und Verfluchungen des Kardinals, die im Laufe der Mazzen ausgesprochen wurden.⁶⁰ Ein Peter Natters wird verurteilt, weil er geäussert habe, er sei der einzige Herr im oberen Wallis, es gebe sonst keinen.⁶¹ Über die Mazze, die Gerwer in seinem Haus aufbewahrt habe, sagt ein Befragter, sie sei neun Fuss hoch und man habe damit die Tür des bischöflichen Schlosses öffnen wollen.⁶² Verschiedene Einungsmitglieder schwören 1514 der Mazze ab und versprechen unter Eid, dass sie der Mazzenverschwörung und dem Fähnlein („vexillus“ im Sinn von Mannschaft) absagen.⁶³

Möglicherweise beziehen sich die nun wieder auftauchenden Mazzen auf diese Urteile; Heinrich Trübmann, der Sekretär Schiners, berichtet am 26. November 1515, dass wieder eine Mazze bei St. Nikolaus aufgerichtet und an einen Brunnen gebunden worden sei, von der behauptet würde, sie sei wegen den Todesurteilen erhoben worden. Die Urheber wollten die Mazze nicht entfernen und würden von den Landleuten auch nicht dazu gezwungen. Man wolle das Urteil des Landrates einholen.⁶⁴ Die Formulierung „et nolunt ut solvantur banna“ weist darauf hin, dass die Mazze auch als ein Banner verstanden wird.

⁵⁶ WLA I, Nr.51, S. 164ff.

⁵⁷ Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 251.

⁵⁸ WLA I, Nr. 85, S. 282.

⁵⁹ Ebd., Nr. 79, S. 252, 260.

⁶⁰ Zwei ausführlich verhandelte Fälle zeigen, wie der Kardinal in aller Öffentlichkeit der Unzucht bezichtigt und verspottet wird. Ebd., S. 273f. Nr. 10; S. 276f. Nr. 16.

⁶¹ Ebd., S. 261.

⁶² Ebd., S. 265.

⁶³ Ebd., S. 282

⁶⁴ Ebd., Nr. 91, S. 294. „Item dicit, quod ad St. Nicolaum sit iterum erecta Matzia ligata ad fontem, nescit per quem nec quare, nisi quod dicatur destinatum contra illos, qui sententias ad mortem tulerunt. Et nolunt, ut solvantur banna nisi cogantur per patriotarum sententiam.“

Nach der Rückkehr Supersaxos ins Wallis im Dezember 1516 vertreiben die Zenden unter seiner Führung Schiner endgültig ausser Landes. Um den Vollzug eines (nicht überlieferten) Landratsbeschlusses, der den bischöflichen Beamten verbietet, über weltliche Richter und Urteile zu entscheiden, gegenüber dem Landeshauptmann durchzusetzen, greifen drei bis viertausend Mann zu den Waffen und legen am 26. Januar 1517 auf der Marktmatte in Sitten einen Beschluss fest, der die Besetzung der Schlösser Majoria in Sitten und Martinach durch die Zenden vorsieht. Im Laufe des Jahres werden sämtliche Schlösser und Burgen des Kardinals von den bewaffneten Landleuten besetzt,⁶⁵ die Güter Schiners werden konfisziert,⁶⁶ die Silberminen in Bagnes beschlagnahmt.

Diesen Frontalangriff auf Schiner und seine Familie verbinden die Walliser mit der vollständigen Infragestellung der landesherrlichen Rechte in verschiedenen Landratsabschieden und einem am 12. September 1517 formulierten Landfrieden

Dabei berufen sie sich auf die Naterser Artikel von 1446, denn seit diesem Landrecht ist kein neues offiziell von beiden Seiten anerkannt worden; der von Schiner verfasste Text, der am 24. Februar 1514 vom Landrat diskutiert worden ist,⁶⁷ tritt nie in Kraft, weil die Entwürfe, die nach der Beratung mit den Zenden geändert werden sollten, von Schiner nicht weiter bearbeitet werden.⁶⁸

Verhandlungen unter Mitwirkung der Eidgenossen, in Sitten vom 14. bis 23. Mai und an der Tagsatzung in Luzern (28. Juli und 11. August), führen zu keinem Ausgleich; Schiner fordert, dass der Prozess vor dem geistlichen Gericht in Rom stattzufinden habe. Schliesslich lässt er sich dazu bewegen, die Tagsatzung als Schiedsgericht anzuerkennen; er reist ins Wallis, wo er einen Landtag nach Münster auf den 23. August einberufen will. Diese Versammlung will Supersaxo verhindern und aus allen Zenden wird eine verschworene Bewegung zusammengezogen, die gewaltsam gegen die Güter des Bischofs und der Domherren vorgeht und den Kardinal zwingt am 28. August 1517 das Land erneut zu verlassen. Auf der Flüe und seine Partei erlassen eine Satzung, wonach jede Unterstützung des Kardinals zur Ächtung führt.⁶⁹

Am 12. September wird von den Landleuten in Sitten der Landfriede festgelegt, der ganz entscheidend die Rechte des bischöflichen Landesherrn beschneidet:⁷⁰ Die Landleute beziehen sich auf die Artikel von Naters, die als Landrecht gültig sein sollen, die Klagen gegen Schiner werden von den Zendenvertretern behandelt, ebenso sollen „alle physcals-hendel sich handeln nit vor dem herren, noch in seinen schlösseren, sondern an offentlicher gewontlicher gerichtsstatt und vor den gemeinen richteren des landts *Wallis*, auch ein herr schuldig ist, vor demselben richter einen jeden landtman des rechtens zue sein, recht umb recht geben und nehmen.“⁷¹ Entsprechend den Artikeln von Naters liegt also die

⁶⁵ Büchi, Schiner, Bd. 1, S. 150.

⁶⁶ WLA I, Nr. 97, S. 315ff.

⁶⁷ Ebd., Nr. 84, S. 271.

⁶⁸ Carlen, Landrecht, S. 14ff.

⁶⁹ Büchi, Schiner, Bd. 2, S. 165f.

⁷⁰ WLA I, Nr. 108, S. 378ff.

⁷¹ Ebd., S. 378.

Gerichtsbarkeit in den Händen der Landleute. Der Landeshauptmann soll im bischöflichen Schloss residieren und von Leuten aus den Zenden umgeben sein, „die ihn und das recht starck machen“⁷², der Erhalt stammt aus den Erträgen des Bistums. Der Bischof selbst wird durch Kapitel und Landrat abgewählt und ersetzt, wenn er länger als sechs Wochen ausser Landes weilt. Schliesslich wird Schiner vorgeworfen, er habe den Zenden das Unterwallis streitig gemacht und ihnen untersagt, Landvögte und Beamte für das Untertanengebiet ohne seine Bewilligung zu bestimmen.

In Artikel 24 wird Matthäus Schiner persönlich angeklagt, wie er ihre Vorfahren verunglimpft und ihre Ehre angegriffen habe, denn er habe, „eine gemeine landtschaft, sonder zenden und unsere frome altforderen, die vor 200 jahren haben gelebt, schwerlichen an ihr glimpf und ehr verklagt, gewaltiglich und wider recht, wie das die artikel [der Klageschrift Schiners BH] meldent.“⁷³

Er habe sich beklagt, „wie unser altvorderen der landtschaft *Wallis* seiter hundert oder zweyhundert jahren der grobe und ungestimme sigen gsyn, dass sye kein bischof niemahl haben gelassen, sye haben denselben gewaltiglich überfallen und mit der matzen wohl erpantset, (...). Item haben gemeine landleüth von *Wallis* dem tisch von *Sitten* mit der matzen und mit gewalt das landt *nid der Mors* mit sampt derselbigen silbergrueben und aller nutzung, die ihme zuehörig, abgenommen (...). Item sprach derselb cardinal, dass die landtschaft *Wallis* sich beriefe eines landtrechts: Das were gemacht mit gewalt und mit der matzen, dan es lägen vor dem schloss, da der bischof innen war, und dargetragen ein grossen haufen holz und sprachen, wolt er inen das landrecht nit versiglen, so welten sy den bischof darinnen verbrennen.“⁷⁴

Schiner bestreitet all diese Vorwürfe und argumentiert in seiner Darstellung aus der Sicht des rechtmässigen Landesherrn, dem a priori all dieses Kompetenzen zustehen, die die Walliser Landleute nun als Errungenschaften für sich beanspruchen, also beispielsweise die Pensionenverträge, das Wahlrecht für Beamte, die Behandlung der Untertanengebiete; er wirft den Landleuten dabei unter anderem vor, sich widerrechtlich „domini“ zu nennen, so etwa im Vertrag mit Frankreich, nach dem Vorbild der Eidgenossen. Sie seien Untertanen und nicht „Beschützer der Kirche“, im Gegenteil, sie seien Tyrannen der Kirche mit dem Mittel der Mazze.⁷⁵ Vor dem entschlossenen Widerstand kapituliert er aber und flieht am 30. August nach Zürich.

Auf Beschluss des Landrates von Brig und auf Begehren Schiners verhandeln am 16. September die eidgenössischen Vermittler in Zürich über die Walliser Unruhen; hier verteidigt sich Schiner erneut angesichts der langen Liste der Beschwerden; die Eidgenossen kommen schliesslich überein, dass die Landleute nicht im Recht seien und das Ziel

⁷² Ebd., S. 380.

⁷³ In der Klage in Luzern beschuldigt Schiner die Landleute vor allem des Eidbruches: WLA I, S. 368.

⁷⁴ Ebd., S. 380f.

⁷⁵ Die Argumente Schiners finden sich in Briefen an den Dekan von Sitten, Walther Stellae, und an Melchior Lang und Walther Sterren in Rom. Ebd., Nr. 135, 4, S. 482f., 5, S. 483ff. Dazu Ghika, *Etat corporatif*, S. 79.

verfolgten ihren rechtmässigen Landesherrn zu vertreiben und „selber Meister zu werden“.⁷⁶

Die Bemühungen der eidgenössischen Gesandtschaft, am 2. Oktober auf dem Landrat in Sitten die Walliser zur Anerkennung der Luzerner Beschlüsse von anfangs August und zur Aufhebung der Belagerung von Martinach zu bewegen, scheitern. Anlässlich des Weihnachtslandrates von 1517 wird von den Zenden beschlossen, das Schloss Martinach, den letzten Stützpunkt Schiners, zu zerstören und es wird anfangs 1518 trotz der Einwände der Vertreter von Sitten, Leuk und Raron zum grössten Teil abgebrochen.⁷⁷ Die Verwandten Schiners werden des Landes verwiesen, die Güter der Brüder konfisziert.

Nach der Vertreibung Schiner, der bis zu seinem Tode 1522 nicht mehr ins Land zurückkehrt, bestimmen die Anhänger Supersaxos trotz der im Januar 1518 verhängten Reichsacht den politischen Kurs im Wallis; die dem Land auferlegten Kirchenstrafen führen aber auch zu einer bewaffneten Auseinandersetzung zwischen den Zenden (9. März 1518 bei Naters). Im Jahre 1520 schliesslich kapituliert der Landrat aus diesem Grund und überlässt dem neuen Vertreter Roms, Arnolphi, das Amt des Domdekans.⁷⁸

1529 ereilt Jörg Supersaxo das gleiche Schicksal wie Schiner; er wird der Unterschlagung verdächtigt, der Aufwiegelei und des Landesverrates beschuldigt. 1200 Bewaffnete erheben die Mazze und ziehen nach Sitten. Auf der Flüe flüchtet vor der Erhebung; der Landrat verurteilt ihn am 9. Februar 1529 – kurz vor seinem Tod – entgegen der Forderungen der Kläger auf strengere Bestrafung zu einer Geldstrafe.⁷⁹

Alle Mazzen, die gegen die Landesherrn erhoben werden, werden von Seiten der Zenden als Sinnbilder ihres Kampfes um ihre Rechte legitimiert. Während der Erhebung von 1510 wird ein Mazzenlied gesungen, das diese Begründung versinnbildlicht.⁸⁰ Der Text wird als Aussage der Mazze gestaltet (*fecerunt carmen componere aponendum Mazae*): „Ich bin ein alter griser man / Und such das recht dem gmeinen man, / Das bin ich lang gewesen an, / Des bin ich worden ein arm man.“ Die Mazze dient also der Wiederherstellung von Rechten, die den Landleuten aberkannt werden oder die verletzt worden sind. Mit diesem Argument wird 1496 die Mazze gegen Silenen erhoben, denn die Züge in das Eschental und die Pensionenverträge widersprechen den Bestimmungen der Wahlkapitulation, den Geboten des Landrates und dem Willen einzelner Zenden.

Das Bemühen von Matthäus Schiner um das päpstliche Breve gegen die Mazze zeigt aber, dass die Herrschaft des Bischofs alles andere als gefestigt ist. Die bedrohte Stellung des bischöflichen Landesherrn illustrieren die Formulierungen, er sei fortan verpflichtet, „bei seinem Amtseide“ die Schmälerung von Vermögen und Rechten der Sittener Kirche zu

⁷⁶ EA 3.2, Nr. 721 d, Nr.109.

⁷⁷ WLA I, Nr. 115, S. 406.

⁷⁸ Eggs, Wallis im Mittelalter, S. 186.

⁷⁹ Ebd., S. 187.

⁸⁰ WLA I, S. 625; Albert Büchi, Ein Matzenlied, in: SAVk 18 (1914), S. 193.

verhindern und „wenn nötig den Beistand des Heiligen Stuhles anzurufen.“⁸¹ Die Mazze ist in dieser Lesart das Symbol für die Verschwörung gegen die geistliche Herrschaft, für die Revolte, die sich in der ausserordentlich starken rechtlichen und politischen Position der Walliser Zenden äussert, die effektiv einer Beschränkung der landesherrlichen Macht entspricht.⁸² Der Auslöser der Mazze von 1510 und der gewalttätige Verlauf dieser Mazzenerhebung bestätigen diese Einschätzung, denn der Abschluss des Pensionenvertrages und der eigenmächtig einberufene Landtag verstossen gegen die Anordnungen des Landesherrn.

Die Mazzenleute ihrerseits sehen die Mazze als Symbol der alten Rechte, die sie in der Vergangenheit rechtmässig errungen haben. So lässt sich erklären, dass gegen die Entfernung von Mazzen vor Gericht Klage eingereicht wird. Für die betroffenen Gemeinden stellt die Mazze nicht einen Widerspruch zum Recht dar; so beanstandet im Abschied vom 8. Januar 1511 der Landrat, dass „die von Brig zu einem procurator hant ernempst ihren matzenmeister Hans Amherd, darob U.G.H. und die botten wenig wollgefallen gehabt, das einer heüt mit gwahlt, morgen mit recht solle umgehn, als wenn man des rechts spotte, soll er gefragt werden, quo consilio et mandato er das firgenomen.“⁸³ Die Rechte, auf die sich die Landleute gegenüber dem Bischof berufen, sind allerdings so weitreichend, dass sie die Revolte gegen den Landesherrn legitimieren. Das Argument, der Bischofssitz sei nicht mehr besetzt, da Matthäus Schiner nicht entsprechend der Wahlkapitulation durch den Landrat in seinem Amt bestätigt worden sei,⁸⁴ stellt einen Freipass dar, mit dem die Herrschaft Schiners grundsätzlich in Frage gestellt werden kann. Das gleiche gilt für die Berufung auf die Artikel von Naters, die mit der Gerichtsverfassung von 1435 die Zenden an der Landesregierung teilhaben lassen und ihnen weitreichende Hoheitsrechte zugestehen. So ist hier die Mazze einerseits das Symbol, mit dem alte Rechte wiederhergestellt werden sollen und das aufgrund einer Rechtsverletzung, wie beispielsweise des Wahlprozederes im Fall Schiner, erhoben wird. Andererseits ist sie auch das Sinnbild für das Bestreben, die Herrschaft gewaltsam zu entmachten. Der Verlauf der Mazzen gegen die Bischöfe Silenen und Schiner illustriert, dass die Mazze auch widerrechtliche, gewaltsame Rebellion bedeutet. Und im Streit um das Landrecht vom 12. September 1517 schätzen die eidgenössischen Vermittler die Lage realistisch ein, wenn sie feststellen, dass die Zenden den Landesherrn „vertreiben“ wollen. Die Situation 1517 veranschaulicht die Ambivalenz des Mazze-Symbols: Die Landleute verwahren sich gegen die Aussage Schiners, die alten Rechte seien mit der Mazze erobert worden und beklagen diese Zuordnung als

⁸¹ Zitiert nach Büchi, *Mazze*, S. 69.

⁸² Die ältere Walliser Geschichtsschreibung deutete so die Mazze als Symbol des illegitimen Aufbruchs gegen den Landesherrn. Eggs, *Wallis im Mittelalter*, S.145, S. Furrer, *Geschichte*, S. 292; A. Büchi interpretierte aufgrund des Breves die Mazze als „ein Instrument der Volksjustiz“ und lieferte so eine Präzisierung der symbolischen Bedeutung, die über das Thema Aufbruch hinausgeht und die Mazze als eine Form von Rechtshandlung beschreibt. Büchi, *Mazze*, S. 312. In die gleiche Richtung ging H. Gay, allerdings zu den Vorfällen des Raroner Krieges von 1414, wenn er die Mazze als eine Form von Scherbengericht, „cette image de l'ostracisme valaisanne“, beschrieb. Hilaire Gay, *Historie du Valais depuis les temps les plus anciens jusqu' à nos jours*, Genève 1903, S. 107.

⁸³ WLA I, S. 180.

⁸⁴ Ghika, *Etat corporatif*, S. 68.

Ehrverletzung. Um diese Rechte, die sie im Laufe der Geschichte auf legitimum Weg erlangt haben, wieder zu erhalten, greifen sie zur Mazze, mit der sie gewaltsam den Landesherrn zur Anerkennung dieses Rechtsstatus zwingen und ihm zusätzlich neue Einschränkungen seiner Macht aufoktroyieren.

11.3 Mazzen im Zusammenhang mit der Reformation

Auch in den dreissiger Jahren berichten die Landratsabschiede von Mazzen, die aufgerichtet worden seien, so hätten 1534 erneut „etlich unnitz lut“ bei Turtmann eine Mazze präsentiert. Der Bischof und die Landratsboten ordnen an, dass die Mazze, die an offener Landstrasse aufgestellt ist, entfernt werde. Die Ursache ist offenbar nicht klar, denn das Protokoll berichtet nur, dass der Bischof sich mit den Abgeordneten beraten habe, „ob jemant wer, der einicherlei ansprach an jemantz heig, wel sin f. g. doch solichen guot ufrecht und unverzogen recht halten, das niemantz kein gwalt durf zuotriben noch matzenspil anzuofachen; hat hieruf einer landschaft ratz beger.“⁸⁵

Auch am Weihnachtslandtag vom Dezember 1536 wird über ein „matzenspil“ verhandelt, in der Vergangenheit hätten „unruowig lut in diser landschaft“ (...) Aufruhr und Widerwärtigkeiten“ gestiftet. Der Beschluss der Abgeordneten geht einstimmig dahin, dass im Falle einer neuerlichen solchen Bewegung, die sich nicht mit dem Rechtsweg begnüge, „alsdan ein erbarkeit und ein gemeine landschaft u. g. h. den fursten und hoptman sollen stark machen im rechten und biderber lut mit dem rechten vor gewalt helfen schirmen.“⁸⁶

Diese Mazzen sind in das Umfeld der auch im Wallis erstarkenden Reformationsbewegung einzuordnen. Am 10. 9. 1524 ist erstmals in einem Abschied die Rede vom neuen Glauben; der Landrat verbietet die Ausübung und die Disputation über Glaubensfragen.⁸⁷ In den folgenden Jahren erscheinen weitere Verbote, die teilweise auch zusammen mit dem Bischof erlassen werden.⁸⁸

Die Reformationsbewegung im Wallis wird durch verschiedene äussere Faktoren geprägt und beeinflusst. Die Auseinandersetzung zwischen Bischof und Landrat um die Hoheitsrechte ist ein förderndes Element, da die Landleute anhand von Reformen des Klerus auch die Gelegenheit nutzen, die geistliche Herrschaft weiter aus weltlichen Bereichen – zum Beispiel der Gerichtsbarkeit – zu verdrängen und Privilegien der Geistlichen zu beschneiden.⁸⁹ Es sind vor allem die führenden, an der Landesregierung als Zendenvertreter oder als Amtsinhaber beteiligten Familien, die sich über ihre Ausbildung in reformationsfreundlichen eidgenössischen Orten oder persönliche Kontakte der

⁸⁵ WLA III, 1973, 61f.

⁸⁶ Ebd., S. 129.

⁸⁷ WLA II, S.173 „luttersch gloub und opinion“, S. 181 „lutterschen und zwinglischen misgloubens und sekt“.

⁸⁸ Schnyder, Reformation und Demokratie, S. 63, Anm. 7.

⁸⁹ Diese Ziele verfolgen die 21 Artikel, die dem Bischof und dem Kapitel vom Landrat im Januar 1528 vorgelegt werden. Zu den einzelnen Bestimmungen: Possa, Reformation, S. 18f.; Schnyder, Reformation und Demokratie, S. 69 – 73.

Reformation zuwenden.⁹⁰ In der Einschätzung des Zeitgenossen Thomas Platter öffnet sich hier ein sozialer Graben, da „das Volk“ im Gegensatz zu dieser Schicht die Reformation nicht akzeptiere.⁹¹ Die Frage, inwieweit die Bevölkerung sich der Reformation anschliesst, ist schwierig zu beantworten; soweit bekannt hängt das Interesse für reformatorisches Gedankengut offenbar mit dem Zugang zu entsprechendem Lesestoff zusammen, da nur wenige evangelische Prediger sich direkt an die Bevölkerung wenden. So sind vor allem die oberen Zenden, die an die katholischen Orte angrenzen und deren Einwohner nicht mit solcher Lektüre in Berührung kommen, gegen die Reformation eingestellt.⁹²

Einen wichtigen Einfluss auf die konfessionelle Orientierung des Wallis hat die aussenpolitische Verflechtung, da das Wallis sowohl mit dem protestantischen Bern als auch mit den katholischen Orten verbündet ist.⁹³ Dies erklärt die Zurückhaltung, die der Landrat gegenüber Einmischungen von aussen zeigt; alle besorgten Anfragen zu Aufruhrbewegungen, beispielsweise von Seiten Berns zu 1536, werden beschwichtigt und die Vorkommnisse als unerheblich erklärt.⁹⁴ Dass der Landrat insbesondere eine direkte Beeinflussung der Gemeinden durch die katholischen Orte vermeiden will, zeigt sich daran, dass er alle Anfragen dieser Orte, mit den Gemeinden direkt zu verhandeln, ablehnt.⁹⁵ Andererseits versichert er immer wieder beim alten Glauben bleiben zu wollen, Einflüsse aus Rom weist er aber kategorisch zurück.⁹⁶

So zeigt sich im Wallis in den Anfängen der Reformation eine zwiespältige Situation, die jedenfalls in Bezug auf die Haltung des Landrates als ein „jahrzehntelange[s] Ringen gegen die Reformation und für Reformen“⁹⁷ charakterisiert werden kann.

Untersuchungen, die der Landrat zu Übertretungen der Fastengebote anordnet, scheitern am Widerstand einzelner Gemeinden und Zenden, die sich weigern, die Massnahmen auf

⁹⁰ Die Ausbildung junger Walliser in den protestantischen Orten und die Verbreitung reformatorischer Schriften beurteilen auch die katholischen Orte als die grössten Gefahren für den alten Glauben: Fürtrag der sieben katholischen orten gesandten im Wallis, 20. Juli 1560, abgedruckt in Possa, Reformation, S. 207ff. (Dokument im StALU Walliser Akten Fasc. II).

⁹¹ M. Possa zitiert einen Brief von Thomas Platter an Heinrich Bullinger vom 12. 7. 1538, in dem er bei der Darstellung der Verhältnisse im Wallis auf diesen sozialen Aspekt der Reformationsbewegung hinweist. Ebd., S. 41. Platter, der sich für die Reformation im Wallis einsetzt, schreibt auch, dass der Bischof keinen Gegner für die Reformierten darstelle, da er im Falle einer Entscheidung von der Volksabstimmung abhängig sei.

⁹² Schnyder, Reformation und Demokratie, S. 63.

⁹³ Bernard Andenmatten, Das Bistum Sitten (Helvetia sacra, Abt. 1, Bd. 5), Basel 2001, S. 80.

⁹⁴ EA IV.1.c, Nr.416e, S. 678. Die Walliser geben in Luzern auf Anfrage der eidgenössischen Boten zu, dass „Unruhen und Zwietrachten und auch einige Mazzen“ vorhanden seien, dass „dergleichen ‚geschweb‘ sei“, dass man aber den Frieden wieder herstellen und die „Lutherei“ abweisen werde. Das sei die Meinung des Landrates und des Volkes. Das Wallis beteiligt sich auch nicht an den Disputationen in Baden und Bern, mit der Begründung, dies führe nur zu innerer Uneinigkeit. EA IV.1.a, S.893, 1231.

⁹⁵ Im Jahr 1539 gestattet der Landrat nicht, dass die Burgrechtserneuerung mit den sieben Orten mit jeder einzelnen Gemeinde abgeschlossen wird. Nur der Gesamtrat soll als Vertretung der Gemeinden den Vertrag unterzeichnen. Possa, Reformation, S. 46. Auch 1560, nach den Beratungen der Gomer mit den katholischen Orten, wollen die Landratsabgeordneten den katholischen Orten einen Landrat zur Klärung weiterer Fragen organisieren, damit eine intensivere, direkte Beeinflussung der Gemeinden vermieden werden kann. Ebd., S. 169.

⁹⁶ Andenmatten, Bistum Sitten, S. 80.

⁹⁷ Ebd.

ihrem Gebiet durchzuführen.⁹⁸ Die dezentrale Organisationsstruktur erschwert eine allfällige allgemeine Einführung der Reformation; die Haltung gegenüber der Reformation ist je nach Zenden unterschiedlich. So ist die Situation auch auf Zendenebene uneinheitlich; die oben erwähnten Mazzen sind, weil nähere Angaben fehlen, keiner Partei zuzuschreiben.⁹⁹

Mitte der vierziger Jahre macht die reformatorische Bewegung weitere Fortschritte: 1545 wird von Kundschaftern der katholischen Orte über vermehrte Aktivitäten der Protestanten berichtet.¹⁰⁰ Ein Berichterstatter schildert radikale Äusserungen, „Man redete in der Landschaft sogar, nach dem Tode Adrians [von Riedmatten BH] werde man keinen Bischof mehr wählen.“¹⁰¹ Anlässlich der Unruhen von 1545 und 1546, zu denen in den Landratsabschieden keine Mazzen überliefert sind, formulieren die vier Inneren Orte ihre Besorgnis, das Wallis könnte sich dem neuen Glauben zuwenden.¹⁰²

In dieser Situation sind es nun ausdrücklich die eidgenössischen katholischen Orte und die oberen Zenden, die die Mazze als Kampfmittel gegen die Neugläubigen propagieren und anwenden. 1545 wird in den Abschieden zur Luzerner Tagung der fünf Orte über das Wallis berichtet, dass „Einige mächtige Neuerungen einführen, die Matze abschaffen, nicht mehr mit der Gemeinde, sondern mit dem Rathe richten und andere Artikel, die dem neuen Glauben nicht ungemäß wären, einführen wollen.“¹⁰³

Die eidgenössischen Orte stellen hier die Mazze als Zeichen der politischen Rechte der Gemeinden dar, die durch den Landrat bedroht werden. In dieser Betrachtungsweise wird die Mazze zum legitimen Mittel des Protestes, respektive der politischen Äusserung, das gegenüber dem Landrat, der sich über die religiösen Anliegen der oberen Zenden hinwegsetzt, notwendigerweise eingesetzt werden muss. Die Mazze abzuschaffen heisst so nicht, illegitime Gewalt zu verhindern, sondern politische Rechte zu beschneiden.

In den fünfziger Jahren tragen die Eingriffe des Landrates in die Belange der Kirche nicht zur Beruhigung der Inneren Orte bei.¹⁰⁴ Aber auch die radikalisierte Lage in der

⁹⁸ Possa, Reformation, S. 39f., S. 53. Der Landrat vom 31. Mai 1536 beschliesst denn auch, den Gemeinden freizustellen, ob sie eine Untersuchung durchführen wollen. Ebd., S. 40.

⁹⁹ G. Ghika bringt die Mazze von 1536 in Zusammenhang mit dem Berner Eroberungszug ins Chablais; es kann auch vermutet werden, dass die Zenden die Mazze als Druckmittel gegen den Bischof aufrichteten, um ihn zu entschiedenerem Vorgehen gegen die protestantischen Familien zu veranlassen, Ghika vermutet dabei als treibende Kraft die katholischen Orte, die die Erfolge Berns und der reformatorischen Bewegung sehr besorgt beobachten. Ghika, Etat corporatif, S. 82.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Possa, Reformation, S. 55f.

¹⁰² EA IV.1.d, Nr. 247d, S. 538.

¹⁰³ EA IV.1.d, S. 477.

¹⁰⁴ Nach dem Tod des Abtes des Klosters Hochtal beauftragt der Landrat anfangs Oktober 1553 das Kapitel, sofort einen Nachfolger zu wählen und dem Rat zu präsentieren, „damit söliche apti nit mit arweniger pratticken hinderrücks einer landschaft erlangt oder in irrtum prucht wurde“. WLA IV, S. 211. Im gleichen Abschied wird die Zahl der Mönche auf dreizehn festgelegt. Im Streit zwischen der Pfarrei Raron und den Gemeinden Unterbäch und Bürchen legt der Landrat vom Dezember 1554 fest, dass die Gemeinden eine eigene Kapelle erhalten sollen; die Aufgaben der Pfarrer, die Kostenverteilung und die Beziehung zur Pfarrei Raron werden vom Rat definiert. Ebd., S. 239f. Und erneut wird am Dezemberlandtag von 1558 mit aller Deutlichkeit das Verbot wiederholt, über vom Landrat gefällte Gerichtsentscheide, seien sie geistlich oder weltlich, an anderer Stelle zu appellieren. Es solle „von nun an

Öffentlichkeit, beispielsweise ein Bildersturm in Sitten oder die öffentliche Schmähung von Sakramenten,¹⁰⁵ führen zu besorgten Anfragen beim Landrat, der aber die weiterhin gleichlautende Antwort gibt, dass man beim alten Glauben bleiben wolle.¹⁰⁶

Hier zeigen die katholischen Orte offen, dass sie auf die Mazze zählen: „Die V Orte hat es ‚fast gefreut‘, dass man mit der Mazze gegen die Lutherischen vorgehen wollte.“¹⁰⁷ In diesem Brief vom 2. Mai 1560 wird offensichtlich, dass die altgläubigen Kräfte die Mazze als Mittel des Widerstandes gegen die Reformation erheben. Auf diese Bewegungen reagiert der Landrat, indem er an der Versammlung vom 6. bis 14. Juni 1560 die Aufrichtung von Mazzen oder anderer „Zeichen der Gewalt“ verbietet, um „künftig ufruor ouch zweigung einer landschaft zuo vermeiden, guot gericht und gerecht, ouch brief und sigel zu erhalten, demselben zuo gleben“. Jeder, Geistlicher oder Laie, „soll sich des Rechts begnügen“, Zuwiderhandelnde sollen sofort durch den Landrat „nach verdienst und gebürlich des rechten an gnad“ bestraft werden.¹⁰⁸ Der Abschied beinhaltet einige Urteile „wegen einiger Verfehlungen“, die aber nicht genauer präzisiert werden.¹⁰⁹ Offenbar werden diese Massnahmen von den Altgläubigen als ungenügend empfunden, denn Uri berichtet den katholischen Orten, dass in den oberen Zenden Unruhen ausbrechen würden, wenn die Neugläubigen zu milde bestraft würden, es seien schon Mazzen aufgerichtet worden.¹¹⁰

1560 reisen Boten der katholischen Orte ohne Wissen und Einladung des Landrates in die oberen Zenden nach Münster und legen den Zuhörern in aller Deutlichkeit dar, dass sie, da der Landrat offenbar zu wenig entschieden gegen die Neugläubigen vorgehe, gezwungen seien, die Mazze aufzurichten und dass sie bei diesem Vorgehen die Unterstützung der Orte hätten. In ihrer Ansprache betonen die Boten den Gegensatz zwischen dem Landrat und den Gemeindevertretern: „So aber die vorstender der regierung mitt dem rechten und gebürlichen und erheischenden notthurfft darzuo thätten [der Abwehr der Reformation BH], des sich doch unser herrn und obern versehent, dadurch die gutthertzigigen gemeinen lantlütt die matzen und den gewallt zu brüchen verursachett.“¹¹¹ Das Mazzenverbot beziehe

niemand mehr, was Standes, Würde oder Ansehens er sei, ob Geistlicher oder Laie, sich unterstehen, irgendwelche päpstlichen Provisionsbriefe, Bullen oder wie diese heissen mögen, zu erlange(n), sei es in Appellationen oder auf anderem Wege.“ Ebd., S. 305. In einem Zusatz wird allerdings die Weiterziehung von geistlichen Angelegenheiten vor den Bischof gestattet, der mit seinen Beisitzern urteilen soll. Auch klagt der Bischof 1550, dass die Landvögte in den Unterwalliser Vogteien Güter von verstorbenen Geistlichen, die tote Hand, beanspruchen und auch Kleriker vor ihr Gericht ziehen. Ebd., S. 158f.

¹⁰⁵ Possa, Reformation, S. 155. Besonders im Zenden Leuk häufen sich die Vorfälle. Ebd., S. 156.

¹⁰⁶ So antwortet der Landrat vom 24.-26. Juli 1560 den Gesandten der VII Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden Zug, Freiburg und Solothurn, „sie wüssten nichts anderes, als dass die Landschaft einig und dass keine Neuerung in der Religion geschehen sei. Auch habe der letzte Landrat ganz klar ein Verbot gegen jegliches Vorgehen gegen die „wahre christliche Religion“ ausgesprochen und entsprechende Verstösse seien geahndet worden. WLA IV, S. 327. Auch an der Tagsatzung von Baden vom 13. Januar 1561 versichert das Wallis neuerdings gegenüber den Eidgenossen, dass es beim alten Glauben bleiben wolle. Possa, Reformation, S. 179.

¹⁰⁷ Zit. in: Ebd., S. 154 (Sittener Bürgerarchiv: Absch 204 / 4, p. 249).

¹⁰⁸ WLA IV, S. 323.

¹⁰⁹ WLA IV, S. 324.

¹¹⁰ EA IV.2, Nr. 104, S. 133.

¹¹¹ Ebd., S. 211f.

sich nicht auf die Glaubenthematik, da der Landrat sein Versprechen, den alten Glauben zu bewahren, nicht einhalte.

Im gleichen Sinn argumentieren die so genannten Gommer Glaubensartikel, die ein klares Bekenntnis der oberen Zenden zum alten Glauben sind und allen gerichtlich verfolgten Altgläubigen die Unterstützung des ganzen Zenden zusichern, indem „der ganze Zenden Goms, ‚wie ein Mann aufstehen‘, um mit dem Angeklagten ‚zetagen gan und zügen“.¹¹² Die Artikel fordern, dass im Bündnis von 1550, welches nach dem Trinkelstierkrieg geschlossen worden ist, das Gewaltverbot eingeschränkt, das heisst für Glaubensfragen aufgehoben werde. Den Glauben will man „mit matzen und gewaltt wie man mag“ bewahren und schirmen.

Gegen die Einmischung der katholischen Orte in die inneren Angelegenheiten des Wallis richten am 21. Juli 1560 Bischof und Zenden ein Protestschreiben an die Adresse der sieben Orte, und insbesondere die Befürwortung der Mazze wird als Anstiftung zum Aufruhr scharf verurteilt.¹¹³ Es gelingt schlussendlich den katholischen Orten nicht, in den anderen Zenden ihre Anliegen vorzubringen, die Zendenräte verweigern ihnen eine Einberufung der Gemeinden. Berner Gesandte, die im Namen der reformierten Orte die Lage im Wallis ebenfalls beobachten, berichten an Zürich und Basel, dass die Gommer die übrigen Zenden nicht mit Gewalt aufwiegeln könnten, denn die letzteren seien geschlossen gegen die Gommer Artikel.

11.3.1 Der Trinkelstierkrieg 1550

Der so genannte „Trinkelstierkrieg“¹¹⁴ von 1550 stellt einen entscheidenden Schritt in der politischen Entwicklung des Wallis dar. Der Konflikt belegt, dass aus der Sicht einzelner Gemeinden der Landrat eine neue Rolle einnimmt. Obwohl die Gemeinden über ihre Gesandten die einzelnen Elemente der Zendenvertretung im Landrat verkörpern,¹¹⁵ illustriert diese Unruhe, dass sich ein Gegensatz zwischen dem Landrat und den Einwohnern der Zenden entwickeln kann, so dass der Landrat zunehmend als Obrigkeit eingeschätzt wird. Diese Verschiebung der politischen Gewichte, in der der Bischof auf Seiten des Landrates Partei ergreift, wird während des Trinkelstierkrieges und dessen Folgen umso deutlicher, weil hier auch Untertanen der Zenden mitbeteiligt sind.

¹¹² Zit. in: Possa, Reformation, S. 168.

¹¹³ Possa, Reformation, S.170.

¹¹⁴ Zum Trinkelstierkrieg siehe: Dionys Imesch, Der Trinkelstierkrieg 1550, in: BWG 1 (1895), S. 312–353; Ders., Zum Namen "Trinkelstierkrieg", in: BWG 3.2 (1903), S. 186–187; Schweizerisches Idiotikon IV (1901), Sp. 610; Possa, Reformation, S. 120-132; Carlen, Theater, S. 95ff.; Hans Georg Wackernagel, Der Trinkelstierkrieg vom Jahre 1550, in: Ders., Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 38), Basel 1956, S. 222–242.

¹¹⁵ Zum Beispiel Goms: Carlen, Gericht und Gemeinde, S. 111f. Grundsätzlich: Liebeskind, Referendum.

Die Revolte stellt in ihrem Ausmass eine ernsthafte Bedrohung des Landesfriedens dar, denn gemäss den Angaben der eidgenössischen Vermittler werden um sechs- oder siebentausend Aufständische gezählt; die räumliche Ausdehnung der Bewegung, die sowohl französisch- und deutschsprachige Untertanengebiete der Zenden als auch das Oberwallis selbst erfasst, lässt die eidgenössischen Nachbarn das Schlimmste erahnen, so dass in den eidgenössischen Abschieden die Befürchtung ausgesprochen wird, es werde ein „pundschuh und ein purenkrieg“ daraus entstehen, der „die geistliche und weltliche Gewalt vertreiben solle“.¹¹⁶

Wie die Beschwerden der Aufständischen zeigen, ist eine Ursache der Volkserhebung die Erneuerung des „Ewigen Friedens“ von 1516, der Übereinkunft zu Pensionen und Solddiensten mit Frankreich, der das Wallis mit der Eidgenossenschaft angehört. Dieser Vertrag wird von den einzelnen Gemeinden im Gegensatz zu Landrat und Bischof erst nach fünf Landtagen in zähen Verhandlungen und der Einflussnahme eidgenössischer Gesandter auf dem Landtag vom 28., 29. August 1549 akzeptiert.¹¹⁷ Unzufriedenheit herrscht über die Verteilung der Pensionengelder, die Behandlung der Walliser Söldner und es gelingt dem Landrat nicht den Verdacht der Unterschlagung und Begünstigung von Einzelnen glaubhaft zu zerstreuen.¹¹⁸ Damit im Zusammenhang wird in den Beschwerden 1550 die (unbegründete) Befürchtung laut, dass durch dieses Abkommen dem französischen König freier Durchzug durch das Wallis für seine Heere gestattet werden solle.¹¹⁹ Weitere Gründe zur Unzufriedenheit sind Gerüchte über die angebliche Verhinderung der Nutzung eines Salzbrunnens durch den Bischof. Ein wichtiges Element der Klagen ist die Kritik an der Geistlichkeit, einzelne Zendenvertreter fordern Residenzpflicht, Predigt in deutscher Sprache und die Ersetzung von Geistlichen, die den moralischen Anforderungen nicht entsprechen.¹²⁰ In den Beschwerden der Zenden Sitten und Raron wird ausserdem die Wiederherstellung der Artikel, „die vor etlichen Jahren von den sieben Zenden in der Merktmatten beschlossen und nach der Vertreibung von Jörg Uff der Fluo ausser Kraft gesetzt worden sind,“¹²¹ gefordert. Hier zeigt sich ein radikaler Zug der Bewegung, denn der Landfriede vom 12. September 1517 entzieht dem Bischof die wichtigsten Rechte seiner landesherrlichen Macht.¹²²

Die Revolte, die ihren Anfang in Leuk und Sidlers nimmt, greift auch auf die Untertanengebiete Lötschen und Gestelen über, die Untertanen ziehen trotz dringender Abmahnung des Kastlans mit nach Visp, von wo aus versucht wird, mithilfe der Trinkeln auch die Seitentäler, Richtung Stalden, der Bewegung anzuschliessen. Auch aus dem französischsprachigen Gebiet, aus Hérémente, Eifisch beteiligen sich die Untertanen, trotz

¹¹⁶ Zit. in: Imesch, Trinkelstierkrieg, S. 323.

¹¹⁷ Ebd., S. 319.

¹¹⁸ Imesch, Trinkelstierkrieg, S. 313 -319.

¹¹⁹ Diesbezügliche Klagen werden schon auf dem Dezemberlandtag 1549 geäussert: WLA IV, S.76f.

¹²⁰ Abschied Sitten, Majoria, vom 21. bis 26. Januar 1550, in: WLA IV, S. 89 -94. Klagen von Stadt und Zenden Sitten, Sidlers, Leuk, Raron, Visp und Brig. Der Trinkelstierkrieg wird daher auch als primär religiös motivierter Aufstand charakterisiert. Andenmatten, Bistum Sitten, S. 81.

¹²¹ Ebd., S. 90, ebenso S. 93.

¹²² Ghika, Etat corporatif, S. 75f. Siehe oben, S. 272f.

des ausdrücklichen Verbots des Bischofs.¹²³ Es gelingt aber dem Landrat und dem Bischof mithilfe eidgenössischer Vermittler relativ rasch, die Aufständischen dazu zu bringen, zendenweise ihre Klagen vorzutragen und in Beratungen einzuwilligen. Am Landtag vom 26. Februar bis zum 9. März kommt es zu einer weitgehenden Einigung.¹²⁴ Da aber offenbar weiterhin Gerüchte über neue Unruhen im Umlauf sind, entwerfen die Zendenabgeordneten von Goms, Brig, Visp und die Vertreter der beiden Burgerschaften Leuk und Sitten am 13. Februar einen Landfrieden, dessen zweiter Entwurf vom 8. März, anlässlich der Aufnahme des Zenden Leuk, als „copei eines abscheids (...) belangend ein ewigen pund miteinander ufzerichten wider die matzen und unglückstifter, (...)“ betitelt wird.¹²⁵ In der Schlussfassung vom 28. Mai 1550 versichern sich die fünf Zenden Goms, Brig, Visp, Raron, Leuk und die Burgerschaft der Stadt Sitten im ewigen Bündnis gegenseitige Hilfe und Unterstützung bei Bedrohung durch Gewalt „durch sunderbar personen, was stads, würden und eeren die sein.“¹²⁶ Gleichzeitig wird mit aller Deutlichkeit festgelegt, dass die an der Revolte beteiligten Untertanen aus Göstelen und Lötschen, „die sich wider uns, iro herrn und obern, also vientlicher gestalt in rustung und emporung haben lassen finden (...), in die ewigkeit in ewiger undertäniger gehorsame beliben sollen und von sölicher zu keiner künftiger zit gelediget werden.“¹²⁷ Entgegen der Ankündigung im Titel der Abschrift, verfasst von P. Am Heingart, erscheint der Begriff „Mazze“ weder im Text dieser Abschrift noch in der Schlussfassung vom 28. März 1550.

Diese Vereinbarung stellt die Geschlossenheit der fünf Zenden und der Stadt Sitten wieder her. Die Diskussion Ende März zu diesem Bündnis und die hier festgelegten Strafbestimmungen lassen denn auch den Eindruck aufkommen, dass entgegen der Tatsache, dass der Aufstand in Leuk und Siders seinen Anfang genommen hat, vorab die Untertanen aus Lötschen, Gestelen und Eischoll die hauptsächlichen Urheber der Trinkelstierrevolte gewesen sind.¹²⁸ Die nun noch deutlicher gemachte Unterscheidung zwischen Untertanen und vollberechtigten Zendenangehörigen führt dazu, dass die Vertreter Rarons vor dem Landrat darum bitten ihren bewährten Fähnrich, der eigentlich ein Untertane sei, im Amt belassen zu dürfen. Andererseits klagen die Raroner, dass einige aus Lötschen und Gesteln, „als ir panner [der von Raron BH] zu Sitten in einer gmeind ist gsin, haben zuogriffen und vermeind ir teil der panner ze han, desglichen ir trumenschleger genetigot, inen insonders umzuoschlan“,¹²⁹ also versucht haben, wie ein Zenden auszurücken. Dieser „fräffel“ soll gebühlich bestraft werden.

¹²³ Imesch, Trinkelstierkrieg, S. 323.

¹²⁴ Mit dem Versprechen des Bischofs, eine Synode zu den aufgeworfenen Klagen und Vorschlägen in Religionsfragen abzuhalten, und den Erläuterungen zum Vertrag mit Frankreich geben sich die Aufständischen zufrieden (Leuk tritt nun ebenfalls dem Abkommen bei). Einige Vorschläge des Zenden Sitten betreffend Zinsforderungen, Bann- und Tagbriefen etc. werden angenommen. Der Landfriede von 1517 wird nicht mehr erwähnt. Imesch, Trinkelstierkrieg, S. 333f.

¹²⁵ Abschied Sitten, im Rathaus, am 9. März 1550, in: WLA IV, 1977, S. 110.

¹²⁶ Artikel der fünf Zenden nach dem Trinkelstierkrieg, Visp, (...) 28. Mai 1550, in: WLA IV, S. 116.

¹²⁷ Ebd., S. 117.

¹²⁸ WLA IV, S. 112ff.

¹²⁹ WLA IV, S. 112.

Die Zendenführer werfen den Untertanen vor, dass sie „also vergessner eidspflicht mit trinkelstieren, hanenedren, tanesten, tratzlichen Worten und anderer kriegsrüstung iro gar ein grosse zal wider ir herren und obren in so gefährlicher grusamer todlicher und ufrierischer gstat erzeigt, das man hette mögen griffen, si weren gsinnot, vom band der eigenschaft sich gwaltenklich zuo erretten und lösen, glich als werin si absagt find gsin.“¹³⁰ Auch diese Bemerkung zeigt, wie die Erhebung eingeschätzt wird, denn die Zendenführer sind vor den Kopf gestossen von der Heftigkeit der Revolte, die sie als Versuch des Lötschentales, sich vom Untertanenstatus zu befreien, beurteilen.¹³¹

Die Strafen sind denn auch ausserordentlich streng; unter anderem werden die Untertanen von jeglicher Beteiligung an politischen Entscheiden ausgeschlossen: Weder werden ihnen fortan die Abschiede zugeschickt oder in der Kirche vorgelesen, wie das anhin der Brauch gewesen ist, noch dürfen sie jemals im Landrat anwesend sein. Ein Kastlan vertritt für zwei Jahre die Herrschaft der Zenden, ihm müssen die Lötschentaler den Treueeid schwören. Als Zeichen der Obrigkeit der Zenden, insbesondere deren oberster Gerichtsgewalt, soll der Kastlan auf dem Felsen, wo vorher das Schloss des Herrn von Raron in Gesteln gestanden ist, „(so sy im nit die ordentliche gerichtstatt erzeigen werden) den galgen machen lassen und der fünff Zenden Wappen darufstellen, ouch den stock und das halsysen zu Gestillen in das Dorf.“¹³² Zur Bestätigung des hoheitlichen Status wird in Visp auch beschlossen, dass fortan jeder Schütze der fünf Zenden innerhalb der Grenzen des Untertanengebietes Hochwild jagen und fischen darf ohne von den Untertanen behelligt zu werden.¹³³ Der Anteil an den französischen Pensionen wird den Untertanen nun neu abgesprochen.

So kann den eidgenössischen Gesandten, die am 16. April auf dem Landrat dem Landeshauptmann und „gmein erbarkeit des (...) lands Walls“ ihre Unterstützung anbieten und die auch entschieden von den Zenden fordern, sich „an die eidgenössische Pflicht [zu] halten und alle ungerechte und unschickliche Gewalt [zu] beenden und sich mit dem Recht [zu] begnügen,“¹³⁴ zu deren Zufriedenheit das neue Bündnis vorgelegt werden.

Die Mazze wird im Trinkelstierkrieg nicht aufgestellt. Aber ein Angehöriger des Zenden Leuk, Hans Bregin von Ergisch, ruft dazu auf, die Mazze gegen die Verantwortlichen der Pensionenverträge zu erheben: „Ja wir müssen mit der matzen dran, si wellen uns sunst verraten.“¹³⁵ Ende 1549 soll in Siders eine Verschwörung mit dem Ziel, eine Mazze aufzurichten, stattgefunden haben.¹³⁶ Die Zielscheibe dieser Mazze sind die Zendenführer, die „grossen Hansen“, die als Verräter und Bösewichte, „floischverköufer“ beschimpft

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ „eigenschaft“ meint hier und im weiteren Kontext Untertänigkeit.

¹³² Zit. in: Imesch, Trinkelstierkrieg, S. 342. In den Landratsabschieden wird die Stelle ohne Verneinung wiedergegeben („so si im die ordenlichen gerichtstatt anzeigen werden“), WLA IV, S. 114.

¹³³ WLA IV, S. 113.

¹³⁴ Abschied Sitten, Majoria, 16. April bis 3. Mai 1550, in: WLA IV, S. 119.

¹³⁵ Ebd., S. 151.

¹³⁶ Imesch, Trinkelstierkrieg, S. 321 (Landratsabschied vom 16. April). Nach dem 26. Februar berichten die eidgenössischen Gesandten, die Unzufriedenen wollten erneut mit der Mazze protestieren. Imesch, Trinkelstierkrieg, S. 335.

werden.¹³⁷ Hans und Peter An der Blatten, alias Summermatter, fordern die Landleute auf, den Vermittlungsversuchen des Landeshauptmannes und des Bischofs nicht zu vertrauen: „Losend den valschen räten nüt, wir sind frömer dann si sient, si gand stetz damit um, wie sie uns zerstreuwen, si hand kein from herz gegen dem gmeinen man nie ghan.“¹³⁸

Die Mazze richtet sich hier gegen die „Ehrbarkeit“, den Landrat, dem die Zendenangehörigen nicht mehr trauen. Dieser Konflikt versinnbildlicht sich in der Auseinandersetzung um die Zendenbanner, die im Trinkelstierkrieg mitgetragen werden und wogegen Franz Kalbermatter, Burger und Notar von Sitten, protestiert: „ir hand im nit recht getan, das ir die pannen zuo üch hand gnommen, ir soltend mit dem holz (vermeinende die matzen) zuo üch han gnommen.“¹³⁹ Er spricht hier die unter den Zendenbannern zur Beratung zusammengekommenen Aufständischen an, die sich zum Verhandlungsweg bereit erklären. Mit seiner Bemerkung verweist Kalbermatter auf den grundsätzlichen Konflikt, der dem Trinkelstier zugrunde liegt: Er will damit sagen, dass es unstatthaft sei, mit den Zendenbannern aufzutreten, da sich die Aufständischen gegen die Zenden, respektive deren Vertreter im Landtag, erheben und so kein Recht haben diese Banner zu führen. Das Zendenbanner ist „Hoheitszeichen“ und „Symbol der Landesehre“.¹⁴⁰ Die Aussage Kalbermatters zeigt, dass die Mazze und das Landesbanner nicht mehr vereinbar sind; die Mazze ist in den Augen Kalbermatters das Symbol für die Revolte, für den Widerstand gegen die Obrigkeit, das heisst gegen den Landrat. Die Zendenangehörigen hingegen beanspruchen ihrerseits die Mazze als anerkanntes Zeichen des Protestes gegen Unrecht.

Die Tatsache, dass die Bewohner des Lötschentales nicht mit der Mazze zu der Erhebung aufrufen, kann so gedeutet werden, dass die Mazze primär den Zenden vorbehalten ist und von den Untertanen als das Zeichen der Zenden in der Auseinandersetzung um ihre politischen Rechte wahrgenommen wird. Durch den Trinkelstierkrieg, der sich gegen den Landrat als Obrigkeit richtet, wird aber die Mazze zum Zeichen der Revolte.

Der Trinkelstierkrieg, der wegen der Beteiligung der Untertanengebiete eine ernsthafte Bedrohung des Landesfriedens und aus der Sicht der Zendenführer einen gefährlichen Angriff auf ihre Vorherrschaft bedeutet, kann so auch als ein Wendepunkt in der Beurteilung der Mazze interpretiert werden: Fortan ist sie Zeichen der unrechtmässigen Gewalt.

Zu der Deutung der „Trinkelstiere“ finden sich nur wenige Hinweise.¹⁴¹ Sicher ist, dass während der Umzüge nicht Tiere mitgeführt worden sind, sondern dass Männer

¹³⁷ Abschied Sitten, Majoria, 21. bis 26. Januar 1550, in: WLA IV, S. 88.

¹³⁸ Abschied Sitten, Majoria, 16. Juli bis 2. August 1550, in: WLA IV, S. 149f.

¹³⁹ Abschied Sitten, Majoria, 16. Juli bis 2. August 1550, in: WLA IV, S. 147.

¹⁴⁰ Carlen, Gericht und Gemeinde, S. 190.

¹⁴¹ Albert Carlen verweist in seiner Beschreibung der Walliser Volksbräuche und insbesondere der Mazze auch auf die Trinkelstiere, die den Aufstand 1550 auslösen. Weitere Belege – vor oder nach 1550 – nennt er nicht. Es handelt sich also bei den Trinkelstieren offenbar nicht um einen eigentlichen Brauch. Carlen, Theater, S. 93. Carlen ordnet die Trinkelstiere in die Reihe der kriegerischen Heischebräuche ein. Auch das Schweizerische Idiotikon erwähnt nur den Trinkelstierkrieg. Schweizerisches Idiotikon XI (1952), Sp. 1237. In den unter dem Stichwort „Krieg“ beschriebenen Vorgängen werden Stiere erwähnt, was aber nicht den Quellenbelegen entspricht. Schweizerisches Idiotikon III (1892), Sp.796.

Kuhglocken herumgetragen haben und dass diese Personen mit Tannenzweigen und Federn ausstaffiert, eventuell ver mummt sind.¹⁴² Die Landratsabschiede sprechen nirgends von einer eigentlichen Maskierung, sondern nur von diesen Elementen, die mit „anderer kriegsrüstung“ verbunden werden. Wie viele chronikalische Belege aus dem Raum der schweizerischen Eidgenossenschaft zeigen, stellen Federn und Tannenäste gebräuchliche Parteiabzeichen während kriegerischen Auseinandersetzungen dar.¹⁴³ Dionys Imesch vermutet, dass die Trinkeltiere diese Gegenstände als eine Form von Maskenkostüm getragen haben, vergleichbar den in Lötschen und Blatten noch im zwanzigsten Jahrhundert gebräuchlichen „Roitscheggeten“.¹⁴⁴ Andere Verwandtschaften zwischen diesen modernen Heischebrauch-Masken und den Trinkeltieren finden sich aber nicht, die Trinkler sind eindeutig mit der Revolte in Zusammenhang zu bringen.¹⁴⁵ Allerdings kann daraus nicht geschlossen werden, dass die Trinkeln ein typisches Zeichen der Erhebung der Untertanengebiete seien, denn es sind Leute aus dem Zenden Leuk und Siders, die die Trinkeln zuerst verwenden. Das Ziel der Trinkeltiere ist die Mobilisierung der Bevölkerung, sie wollen insbesondere die Talleute der hintersten Gletschertäler nach Visp bringen, sie „gan z'reichen und uf z'wiglen mit ungestiemen wäsen“. Diese Funktion der Trinkeln wird durch die Ereignisse in Visp am St. Martinsfest 1510 bestätigt; im Zusammenhang mit den Mazzen gegen Schiner ruft eine Gruppe die Visper mit Trinkeln und Schellen zur Mazze auf.¹⁴⁶ Die Trinkeln ersetzen nicht die Mazze (die anschliessend in Visp aufgestellt wird) und sie sind ihr nicht gleichzustellen. Im Laufe der Auseinandersetzung von 1550 werden die Trinkeln aber zu einem Symbol für diese Erhebung, die angesichts der hohen Teilnehmerzahl und breiten Abstützung in den verschiedenen Regionen den Zusammenhalt der Zenden ernsthaft gefährdet und die nach der Beilegung durch das Abkommen von 1550 zu einer Festigung des Zusammenhalts der Zenden und zur gegenseitigen Abstützung der Zendenherrschaft unter der Leitung der „gemein erbarkeit“ des Landes Wallis führt.

¹⁴² So auch Imesch, Zum Namen, S. 186f.

¹⁴³ Zehnder, Volkskundliches, S. 142f., S. 145. Tannenzweigen wird die Abwehr von bösen Geistern zugeschrieben. Ebd., Anm. 13. Siehe auch HdA VIII (1987), S. 663.

¹⁴⁴ Die „Roitscheggeten“ erscheinen mit geschnitzten Holzmasken, Kostümen aus Tierfell und breiten Gürteln, an denen drei oder vier Kuhglocken befestigt sind. Imesch, Zum Namen, S. 186. Ebenso sieht H. G. Wackernagel die Trinkeltiere als eine Art Vorläufer dieser offenbar erst in jüngerer Zeit entstandenen Masken. Wackernagel, Trinkeltierkrieg, S. 232.

¹⁴⁵ Ein indirekter Hinweis auf diesen Zusammenhang ist eine von D. Imesch mitgeteilte Lötschentaler Volkssage, die die Umzüge der Roitscheggeten auf eine irrtümlich „Trinkeltierkrieg“ genannte Erhebung gegen die Herren von Raron zurückführt. Imesch, Zum Namen, S. 186f.

¹⁴⁶ Roten, Landeshauptmänner II, S. 117.

11.3.2 Der Erner Aufstand 1562/63

Das Protokoll des Dezember-Landrates von 1560 hält die Äusserungen des angeklagten Pfarrers von Visp, Peter Kauffmann, fest, der „heftig gegen U. G. Hn., die Landschaft und Ehrenleute gepredigt und sie in ihrer Ehre verletzt hat, indem er sagte, nicht ein Drittel von dem, was in den Landräten verabschiedet werde, komme vor die Gemeinden, alles andere werde dem gemeinen Mann vorenthalten.“¹⁴⁷

Dieser Widerspruch zwischen Gemeinden und Landrat führt dazu, dass in Ernen im Zenden Goms 1562 / 63 Mazzen errichtet werden und die Gemeinde die Lösung vom Zendenbund beabsichtigt.

Auslöser ist ein Söldnerzug, der trotz des Verbots des Mai-Landrates 1562 in Lyon in den Dienst des Hugenottenführers Louis de Condé tritt.¹⁴⁸ Heinrich InAlbon und Peter Ambüel, aus Sitten stammende Protestanten, führen den Zug als Hauptleute an und im Goms wird dies als Verrat am Glauben bewertet. Die Erner fühlen sich vom Landrat hintergangen; sie fürchten, dass die Regierung im Verbund mit den protestantischen Bernern den alten Glauben verrät. Mit den Mazzen protestieren sie gegen die Lyonerzüge und sie wollen die Güter der Ausgezogenen mithilfe der Mazze beschlagnahmen.¹⁴⁹ Der Landrat ordnet die sofortige Entfernung der Mazzen an. Die Mazzenleute sollen gleich bestraft werden wie die verbotenerweise Ausgezogenen.¹⁵⁰

Auch im August wird von Mazzen, die in Ernen und Mörel aufgestellt worden seien,¹⁵¹ berichtet und der Landrat vom Dezember befasst sich neuerdings mit Mazzen, die an verschiedenen Orten errichtet worden sind; innerhalb einer Frist sollen die Mazzen entfernt werden und erneut anerbieten sich der Bischof und der Landeshauptmann mit Hinweis auf die Zusicherung von 1550 gegenüber den Eidgenossen, jedem „guot gericht und recht zu halten,“ dazu wird auch jeder Zendenrichter ermahnt, Strittiges und Kritik vor Gericht zu ziehen.¹⁵²

Trotz der Verurteilung und Bestrafung der im November zurückkehrenden Hauptleute und Söldner und des Beschlusses des Landrates, die Gegner des alten Glaubens zu überwachen und zu bestrafen,¹⁵³ will sich Ernen vom Bund der Zenden lösen und fordert im Januar

¹⁴⁷ WLA IV, S. 336.

¹⁴⁸ Neben diesen Walliser Kontingenten ziehen insbesondere Neuenburger und Berner Truppen zu den protestantischen Heeren. Stadler, *Gegenreformation*, S. 591.

¹⁴⁹ WLA IV, S. 364 Possa, *Reformation*, S. 183 u. 186.

¹⁵⁰ Landrat vom 21. Juli 1562, WLA IV, S. 364.

¹⁵¹ Landrat vom 26. bis 29. August, WLA IV, S. 368.

¹⁵² Ebd., S. 380, Possa, *Reformation*, S. 183 u. 186.

¹⁵³ Possa, *Reformation*, S. 189ff.

1563 die Ablösung des Gemeindegiegels von der Urkunde.¹⁵⁴ Am 17. Februar wird zu dieser Frage ein weiterer Landrat einberufen, auch weil „das gedachte kilcheri Ernen, als verstanden, ein rechtshandel oder suoch, so u. g. fürsten und hern und siner amptsluten zuogehörig, fürgenomen und harin hochgemeltz fürsten und herrn mandat vernüt, unansehent, das niemants gesinnet (als wir hoffent), die so wider den waren alten cristlichen glouben handle tint ouch niemants, so strafwidrig, mit gewalt vor zuo han, sunders jedem guot gericht und gerecht lassent ervolgen und erschiessen, als dan sölichs gnuogsamlich vermerkt us vorgenden abscheiden, da nütz anders bschlossen, dan uf gefallen der gmeinden“.¹⁵⁵ Der Landrat kritisiert also, dass Ernen sich über das Mandat gegen die Mazzen hinweggesetzt habe, und betont, dass das Festhalten am alten Glauben und das rechtliche Vorgehen schliesslich den Anliegen der Gemeinden entspreche und so kein Grund bestehe, sich eigenmächtig gegen diese Beschlüsse aufzulehnen.

Der Landrat ermahnt Ernen verschiedene Male, sich nicht vom Bündnis zu lösen und den Rechtsweg zu begehen, andernfalls müssten die Erner sich vor einem Schiedsgericht des Bischofs, der Zenden und der Stadt Sitten verantworten.¹⁵⁶ Auch als die Gemeinde Münster, die die Anerkennung als selbständiger halber Zenden fordert, sich von den Ernern trennt und sich nicht aus dem Bündnis von 1550 lösen will,¹⁵⁷ bleiben die Erner hart, wohl auch, weil sie gemäss verschiedener Zeugenaussagen Signale zur Unterstützung aus den Nachbargebieten Uri, aber auch aus dem Eschental und aus dem Lavizzaratal erhalten.¹⁵⁸ Die katholischen Orte haben in Luzern am 23. Juli und 11. August 1562 insgeheim vereinbart, dass, „wenn die Altgläubigen im Wallis mit der Matze gegen die Neugläubigen aufbrechen“ und Bern sich in die Angelegenheit einmischen werde, aus den Inneren Orten Truppen den Wallisern zu Hilfe ziehen sollen.¹⁵⁹

Auch ein Ultimatum des Landrates, das den Ausschluss vom Landrat und von allen Ämtern und Einkünften des Landes beinhaltet, führt vorerst zu keinem Nachgeben.¹⁶⁰ Erst am Dezember-Landtag 1563 bitten die Erner darum, wieder in den Bund aufgenommen zu werden, und der Landrat auferlegt der Gemeinde eine geringfügige Strafe.¹⁶¹

So zeigt sich in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, nach dem Trinkelstierkrieg und dem Erner Aufstand, das Symbol der Mazze in den Augen der Zenden zunehmend in einer neuen Beurteilung: Sie ist nun das Zeichen unrechtmässiger Gewalt, „zeichen des gwalts“, das vom Landrat bekämpft wird. Auf der Seite der Gemeinden symbolisiert die Mazze den legitimen Widerstand gegen die verstärkte Machtkonzentration in der Hand des Landrates, denn der Landrat nimmt zunehmend die Rolle der Obrigkeit ein und wird als „Ehrbarkeit“

¹⁵⁴ WLA IV, S. 384.

¹⁵⁵ Ebd., S. 385.

¹⁵⁶ Ebd., S. 387.

¹⁵⁷ Ebd., S. 396ff. (Landrat vom 28. bis 29. April 1563).

¹⁵⁸ Possa, Reformation, S. 197f. (Abschied vom 28. bis 29. April 1563, WLA IV, S. 395).

¹⁵⁹ EA IV.2, Nr.104, S. 133; Nr. 173, S. 227.

¹⁶⁰ WLA IV, S. 389ff. u. 401.

¹⁶¹ Ebd., S. 411. Die Erner müssen jedem Zenden und der Gemeinde Münster zwanzig Kronen bezahlen und für die neuen Siegel aufkommen.

wahrgenommen. Nicht mehr der Bischof wird von der Mazze verfolgt, sondern der Landrat wird von den selbstbewussten Gemeinden, für die Ernen ein Beispiel darstellt, mit der Mazze kritisiert. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Argumentation der katholischen Orte zu verstehen, die die Mazze als Ausdruck der Autonomie der Gemeinden darstellen. Die Erner stellen eine Mazze auf, weil sie vom Landrat festgelegte Bestimmungen und Vorgehensweisen nicht akzeptieren, da sie den Eindruck haben, der Landrat handle im Sinne der Protestanten, vertrete also nicht ihre Interessen. So ist es nur folgerichtig, dass sie auch aus dem Bündnis von 1550 ausscheiden wollen, da ihnen hier die Möglichkeit der grundsätzlichen Kritik verwehrt ist.

Das Beispiel Ernen zeigt auch, dass der Gegenstand Mazze an sich Widerstand ausdrückt. Es kommt in diesem Fall zu keinen aufrührartigen Szenen oder bewaffneten Zügen. Das bloße Aufstellen einer Mazze wird vom Landrat als Aufruhr gedeutet, als ein Signal, dass man sich dem obrigkeitlich sanktionierten Rechtsweg entzieht und sich selbstständig Recht verschaffen will.

11.4 Die Mazzen nach 1562

1572 erwähnt der Abschied des Dezemberlandrates eine Empörung, die der Pfarrer Bartholomäus und sein Kaplan Heinrich Zuber im Zenden Brig angezettelt haben; die beiden hätten Artikel verfasst und offenbar mit Erfolg versucht, die Gemeinden aufzumachen; die Veranlassung der Bewegung wird nicht genannt. Der Aufruhr wird vereitelt und die Schuldigen gebüsst mit dem Hinweis auf das Zendenbündnis von 1550 und der Verpflichtung gegenüber der Eidgenossenschaft, nie mehr „matzenspil noch gewalt“ anzuwenden oder zu gestatten.¹⁶² Ob die beiden Anstifter effektiv eine Mazze aufgestellt haben, wird nicht deutlich.¹⁶³

Trotz aller Bemühungen, die Mazze zu unterdrücken, bleibt der Gedanke an dieses Symbol weiterhin lebendig; 1688 wird aus Leuk über Unruhen, „Matzisches Wesen“, berichtet, Hintergrund und Ursache der Bewegung sind unbekannt.¹⁶⁴

Im Laufe der entscheidenden Auseinandersetzung um die Landeshoheit zwischen Bischof und Zenden während des ersten Drittels des siebzehnten Jahrhunderts, die 1634 zu Gunsten der Zenden entschieden wird, indem sie nun den obersten Souverän darstellen und der Bischof nur noch formell Landesfürst ist,¹⁶⁵ tragen sich zwar auch aufrührartige Szenen zu (1619, 1626/27); die Mazze wird aber in diesem Zusammenhang nirgends erwähnt, und das Dingsymbol selbst taucht nicht mehr auf.¹⁶⁶ Die „Patrioten“, das heisst nun die

¹⁶² Abschied Sitten, Majoria, 10. bis 17. Dezember 1572, in: WLA V, S. 246.

¹⁶³ Die von W. A. Liebeskind genannte „Niederwerfung des letzten grossen Mazzenaufstandes“ von 1580 bezieht sich auf eine erneute Erhebung gegen das Pensionsabkommen mit Frankreich. Auch hierzu berichten die Abschiede nichts über konkrete Mazzen. Liebeskind, Referendum, S. 32.

¹⁶⁴ Roten, Landeshauptmänner von Wallis, S. 379.

¹⁶⁵ Carlen, Kultur des Wallis, Bd. 2, S. 15.

¹⁶⁶ Zu den konkreten Ereignissen siehe: Roten, Landeshauptmänner von Wallis, S. 274f., S. 282ff., 293ff.

Angehörigen der regierenden Familien, greifen zwar die Symbole der bischöflichen Herrschaft an, indem 1626 das bischöfliche Wappen am Landessschulhaus in Sitten mit Gewalt entfernt wird und 1628, nach der Vertreibung des Bischofs Hildebrand Jost, der Landeshauptmann Johannes II. von Roten das bischöfliche Schloss als Residenz in Besitz nimmt und neue Münzen geprägt werden, die die Symbole der Zenden tragen: den Schild von Wallis mit sieben Sternen und der Umschrift „Republik Wallis“.¹⁶⁷ G. Ghika meint zu der Situation von Hildebrand Jost, es sei „presque miraculeux que ce prélat n' ait point vu se dresser contre lui le vieux symbole révolutionnaire de la mazze. Mais il faut comprendre que le patriciat ne tenait guère à armer le peuple, qui commençait à lui devenir hostile (...)“.¹⁶⁸ Die Befürchtung, einen grösseren Aufstand auszulösen, ist ein Motiv der Zendenführer, die Mazze nicht gegen den Bischof zu erheben. Entscheidend aber ist, dass das Symbol nicht mehr der politischen Rolle der Gegner des Bischofs entspricht; die Patrioten, die allmählich in die Rolle der Ehrbarkeit hineingewachsen sind, wollen sich nicht mehr mit diesem Zeichen der „Revolution“ identifizieren.

„Matzisches Wesen“ wird an der Landratssitzung vom 16. bis zum 30. Januar 1617, die als „Tagsatzung zur Beruhigung des Landes und zur Abstrafung matzischer Personen“¹⁶⁹ betitelt ist, verurteilt: So ist offenbar im Goms eine Statue des heiligen Augustin aus der Kirche des ehemaligen Augustinerinnenklosters in Fiesch von einem Balthasar Mangel heimlich entwendet und „matzischer wis“ vor das Haus seines politischen Gegners, des Meiers Michel Sieber in Lax gestellt worden. Zwei Jahre Landesverweisung muss Mangel als Strafe auf sich nehmen.¹⁷⁰

Dieser Vorfall im Goms, zeigt, dass die Mazze wie ein Charivari-Brauch gegen eine Einzelperson verwendet wird. Das Symbol wird nicht mehr als politisches Symbol der Zenden verwendet, sondern es dient nun im nachbarschaftlichen, „privaten“ Rahmen der Kritik an einem Gegner, entsprechend dem Bericht von Sebastian Münster 1598 über die Mazze, „welche so sie einem für das Hauss tragen / wird er so viel alls proscibiert von Hauss vnd Hof / vnd von allem dem seinen vertriben: dann es laufft jederman zu / vnd zehren von dem seinen dieweil etwas vorhanden ist (...)“.¹⁷¹

Diese allmähliche Entpolitisierung der Mazze lässt sich abschliessend anhand der zwei für die Walliser Ereignisse wichtigen Chroniken illustrieren.¹⁷²

¹⁶⁷ Ebd., S. 297.

¹⁶⁸ Ghika, *Etat corporatif*, S. 141.

¹⁶⁹ Roten, *Landeshauptmänner von Wallis*, S. 283.

¹⁷⁰ Albert Carlen, *Das Oberwalliser Theater im Mittelalter*, in: SAVk 42 (1945), S. 65–111, hier: S. 89. A. Carlen nennt Parteienkämpfe als Auslöser der Unruhen; A. v. Roten sieht im Festhalten der Gommer am Bündnis mit Mailand-Spanien die Ursache des Konfliktes. Roten, *Landeshauptmänner von Wallis*, S. 283 (diese Abschiede sind nicht gedruckt vorhanden). Mehrere Gomer werden zu hohen Strafen verurteilt und müssen vor dem Bischof und dem Landeshauptmann Sebastian Zuber auf den Knien um Verzeihung bitten.

¹⁷¹ Sebastian Münster, *Cosmographie*, Basel 1598, S.496, zit. in: Zehnder, *Volkskundliches*, S. 443, Anm. 2.

¹⁷² Der Zürcher Chronist Heinrich Brennwald erwähnt als erster die Mazze im Zusammenhang mit den Raronerkriegen und beschreibt auch die Ereignisse von 1496. Johannes Stumpf, der Schwiegersohn Brennwalds, übernimmt in der *Schweizerchronik* (in der ersten Ausgabe von 1548) die Berichte zu der Mazze fast im Wortlaut aus Brennwald. Josias Simler benutzt Stumpfs Chronik als Grundlage für die

Heinrich Brennwald (1478-1551) bezeichnet in seiner Chronik (1508-1516) die Mazze als ein gerechtfertigtes Strafmittel, „da warf sich ein volk uf in dem land Wallis, understuondent alle die zuo strafen, die vorhar wider das land getan hattend.“¹⁷³ In der Beschreibung von Josias Simler aus dem Jahr 1574 beinhaltet die Mazze einerseits diese Bedeutung, andererseits ist sie auch ein Zeichen der Verschwörung: Gegen den, der gegen die Republik Wallis vorgehe und so mächtig sei, dass Privatleute nicht gegen ihn gerichtlich vorgehen könnten, werde die Mazze erhoben, um das Unrecht am Vaterland zu rächen. Die Mazze erheben aber auch Leute, die Freude am Aufruhr haben.¹⁷⁴ So nennt er die Mazze auch „signum conspirationis“. Diese Ambivalenz der Wertung der Ereignisse von 1514 macht abschliessend einer eindeutigen Zuordnung Platz: Der Gebrauch der Mazze sei zwar nicht ganz verschwunden, aber quasi begraben worden. Dies darum, weil die Gefahr bestehe, dass aufrührerische Leute die Mazze gegenüber reichen unschuldigen Menschen nur zur Bereicherung verwenden würden. Darum habe man beschlossen, das Recht walten zu lassen und gegen die, welche sich gegen den Staat verfehlt hätten, gerichtlich vorzugehen und nicht diesen barbarischen Aufruhr als Strafmittel zu benutzen.¹⁷⁵

Unrecht kann nur vor Gericht bestraft werden und diese Strafhoheit steht nur denjenigen zu, die Inhaber der Gerichtshoheit sind, also der als Obrigkeit definierten Gruppe. Simlers Erklärungen zeigen in diesem Zusammenhang deutlich, dass die Mazze kein politisches Symbol mehr ist. Sie ist nur mehr ein gefährliches Mittel in den Händen von Dieben, von Leuten, die sich unrechtmässig bereichern wollen, und muss daher abgeschafft werden.

Beschreibung des Wallis und berichtet so über die Ereignisse an sich nichts Neues. Aufschlussreich ist seine Chronik aber aufgrund der klaren Wertung der Mazze in diesem Text.

¹⁷³ Heinrich Brennwalds Schweizerchronik, in: Zehnder, Volkskundliches, S. 442.

¹⁷⁴ „etenim si quis in rempublicam Vallesiorum uideatur peccasse, potentior tamen sit ut priuatis aduersus eum iure agere liceat, tum qui patriae iniurias persequi uolunt, et nonnumquam etiam turbulenti homines qui tumultibus gaudent, Matzam instituunt, et adhunc deferunt.“ Josias Simler, Vallesiae Descriptio, in: Ebd., S. 441.

¹⁷⁵ „Nostra Aetate communi incolarum consensu, Heluetijs precipue auctoribus, Matzae usus non quidem forte prorsus abolutus, sed tamen aliquo modo sepultus es. Periculum enim erat, ne quod aliquando factum fuerat, opulentis sed innoxjjs uiris, Matza a turbulentis et seditiosis hominibus adferretur, tantum diripiendarum opum gratia. Itaque rectius statuerunt iure potius agendum esse, et in eos qui rempublicam laeserint, legibus agendum, potius quam tumultu hoc barbaro et Scythico puniendos.“ Ebd., S. 442.

12. DER KOLBEN: FORM UND BEDEUTUNG

12.1 Der Kolben als Symbol des „Gewalts“

12.1.1 Die Form der Walliser Mazze

Die Mazze, die im Wallis anzutreffen ist, weist aufgrund der chronikalischen Überlieferung unterschiedliche Formen auf. Sebastian Münster schreibt in der „Cosmographie“ (Erstausgabe von 1550) über das Wallis: „Das Volck ist fast freundlich....haben vnder jnen ein seltsamen Brauch / vnd so vil alss ein Landrecht / das heissen sie die Matzen /.“¹ Die Mazze ist gemäss seinen Angaben „ein seltsam Gewechss von Wurtzeln der Bäumen oder Räben / vnd den setzt man auff ein geschnitzt wüst Menschen Angesicht / das sihet wie ein Fasnacht Butz.“² Gemäss Münsters Beschreibung wird diese Form der Mazze im Zusammenhang mit dem weltlichen Bann verwendet, derjenige, dem eine solche Mazze vor das Haus getragen wird, „wird (...) so viel alss proscibieret von Hauss vnd Hof / vnd von allem dem seinen vertriben: dann es laufft jedermann zu / vnd zehren von dem seinen (...).“ Gleichermassen beschreibt Simler die Mazze als eine aus Wurzeln gefertigte Figur mit der Larve eines menschlichen Angesichts.³

Diese chronikalische Beschreibung gleicht der in den Landratsabschieden genannten Figur des „*ymaginem silvestris viri*“, der in den Quellen auch als „*vir silvester*“, Waldmensch, bezeichnet wird.⁴ Das päpstliche Breve von 1500 beschreibt ein geschnitztes hölzernes „Götzenbild“, „*ydolum ligneum (...) quod Matziam vulgariter appellant*“. Der Text schildert die Mazze als „ein gewisses Schnitzwerk oder Bild oder richtiger ein hölzernes Götzenbild, das Ähnlichkeit hat mit einem menschlichen Anlitz mit lang herabwallendem Bart, das sie gemeinhin *Matzia* nennen, und an möglichst vielen bedeutenden und hervorragenden öffentlichen Plätzen aufrichten, sich dort öffentlich versammeln und Vereidigungen und Verschwörungen gegen die kirchliche Freiheit anzetteln und einander wechselseitig und der eine dem anderen Treueeide bei dem Götzenbild dieser Art versprechen und Hilfe bei der Erfüllung ihrer Untaten.“⁵ Der Mazze werde grosse Verehrung entgegengebracht, die Landleute entblössten vor ihr das Haupt und sie seien überzeugt, dass, wenn die Mazze zerstört oder entfernt werde, die Ernte fehlschlagen und Mangel an Nahrung die Folge sei.⁶ Über eine andere, einfachere Form berichtet Heinrich Brennwald. Er beschreibt den Gegenstand als blossen Kolben, den der sogenannte „mazenmeister“ trägt:

„Als man zalt 1414, da warf sich ein volk uf in dem land Wallis, understu(o)ndent alle die zu(o) strafen, die vorhar wider das land getan hattend. Under denen einer war, den nambtend si mazenmeister. Der hat ein kolben oder grossen sparren, und welicher in der

¹ Sebastian Münster, *Cosmographie*, Basel 1598, S. 496, in: Zehnder, *Volkskundliches*, S. 443, Anm. 2.

² Ebd.

³ Josias Simler, *Vallesiae Descriptio*, in: Zehnder, *Volkskundliches*, S. 441.

⁴ WLA I, S. 260.

⁵ WLA I, Nr. 4, S. 10. Übersetzung freundlicherweise von Frau S. Jaccard, Gutzlen.

⁶ Ebd.

rot sin wolt, schlu(o)g einen rossnagel darin. Und als iren man vil worden was, da zog derselb mit sinem kolben vorhin und die überigen mit ir wer an einem hufen hinnach und vielend fromen lüten in ir hüser, assend, trunkend und namend denen, was si fundend. Damit straftend si den die lüt, denen si also die mazen brachtend.“⁷

Aus der Überlieferung wird nicht eindeutig klar, welche Form der Mazze sich über längere Zeit erhalten hat; der Verfasser der Briger Perrigchronik von 1770 kennt aus eigener Anschauung die menschenähnliche Form, die aus einem Wurzelstock einer Esche besteht, „dero wurde ein wiestes schier gar nit menschlicher gestalth angesicht aufgesetzt, sichet übler aus als die wüesteste fasnacht Larven;“ Diese Form ordnet er der Ächtung („dieses Proscribierten“) zu und unterscheidet damit diese Ausführung von der Mazze mit Nagelung als der Form, „Modi der Mazen (...),wan einer hat Rebellion anfangen wollen.“⁸

Im Gegensatz zu diesem späteren Berichterstatter erwähnen die Zeitgenossen der Erhebungen diese Bedeutungsunterschiede der Mazzenformen nicht.

Während einer Mazzenbewegung werden verschiedene Mazzen gleichzeitig verwendet.⁹ Auch zu 1510 wird in den Akten von einem „imagine viri silvestris“ gesprochen.¹⁰ Zu dieser Unruhe wird eine Mazze aus Messing erwähnt; eine wird als die alte Mazze „antiquam Matziam“ bezeichnet. Alle Mazzen werden nach Naters getragen und auf der Saltinabrücke wird die alte Mazze für einige Tage aufgestellt, jede Mazze hat einen Bewacher.¹¹ Ebenso wird eine Mazze, die vom Brigerberg hergebracht worden ist, für acht Tage auf der Brücke in Brig aufgestellt.¹²

Auch andere Gegenstände können die Funktion der Mazze übernehmen; so im Beispiel aus dem siebzehnten Jahrhundert, als ein Gommer eine Staute des heiligen Augustinus verwendet, um sie „matzischer wis“ vor das Haus des Meiers Michel Sieber in Lax aufzustellen,¹³ um ihn zu „matzen“, auf aggressive Weise zu kritisieren.¹⁴

Die personifizierte Form der Mazze ist vergleichbar mit dem „Wilden Mann“, der als Sagengestalt urtümliche Kraft und Freiheit versinnbildlicht.¹⁵ So wird diese Form der Mazze auch mit den Spielbräuchen um diese Figur in Verbindung gesetzt.¹⁶ Josias Simler schildert eine Form eines spielerischen Rituals, in der die Mazze als Verkörperung eines Missstandes auftritt. Die Urheber der Mazze errichten die Mazze heimlicherweise und führen vor den so herbeigelockten Zuschauern ein Gespräch mit der Mazze, in dem sie als Fürsprecher der Gestalt auftreten und das Publikum in eine Diskussion über die Gründe ihres Erscheinens verwickeln. Die Versammelten werden aufgefordert, „der Mazze zu helfen“, deren

⁷ Heinrich Brennwalds Schweizerchronik, in: Zehnder, Volkskundliches, S. 442.

⁸ In: Carlen, Theater, Anhang 1, S. 107.

⁹ Ebd., S. 87. Die Quelle, die Carlen angibt, ist nicht in den gedruckten Abschieden zu finden. Er gibt an: Walliser Landtagsabschied vom 19. Dez. 1514, Bürgerarchiv Sitten, Lade 104, No 130.

¹⁰ WLA I, S. 252.

¹¹ WLA I, S. 616.

¹² Ebd., S. 617.

¹³ Carlen, Theater, S. 89 WLA IV, S. 417.

¹⁴ Zum Verb „mazzen“ oder „matzen“ siehe Schweizerisches Idiotikon IV (1901), Sp. 611.

¹⁵ Timothy Husband / Gloria Gilmore-House, *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism* (Ausstellungskatalog Metropolitan Museum of Art, New York), New York 1980.

¹⁶ Carlen, Theater, S. 77, 94f.

Hauptanliegen die Verteidigung der alten Rechte und Freiheiten des Volkes sei: „Matzae auxilium ferendum esse, ac ueteres consuetudines et liberatem populi defendendam“¹⁷. Simler veranschaulicht mit dieser Episode die Funktion der Mazze als „Form der kommunalen Meinungsbildung“¹⁸ und der Mobilisierung der Anhänger der Mazzenbewegung. Die archaische Form, die die Mazze als bejahrte Figur erscheinen lässt, könnte auf das Motiv des weisen alten Mannes verweisen, wie es das Mazzenlied ausdrückt, also überzeitliche Gerechtigkeit verkörpern.¹⁹

Die von Heinrich Brennwald überlieferte Form wird von der Forschung verschieden interpretiert. Im Rahmen der Volkskunde wird der Gegenstand in den Zusammenhang magischer Rituale gestellt. Die Geste der Vernagelung deutet E. Hoffmann-Krayer als Akt der Selbstverpflichtung der Mitglieder eines Geheimbundes; die Mazze erhält hier die Funktion eines Fetisches, der den Bruch des Versprechens mit dem Tod bestraft.²⁰ Vergleichbar ist die Deutung von Karl Meuli, der die Mazze als einen Maibaum interpretiert, der auf dem Heischezug dem Heimgesuchten, der seiner Gabenverpflichtung nicht nachkommt, als „Schandmai“ drohend vorgeführt wird.²¹

Die Problematik dieser Interpretationen besteht darin, dass sie den in den Quellen offenkundigen politischen Kontext der Mazzenbewegungen gänzlich ausblenden und sich zur Untermauerung der Magiethese argumentativ allein auf die im Breve von 1500 angedeutete Personifizierung der Mazze stützen. Die Mazze wird dabei unter Hinzuziehen der entsprechenden archaischen Beispiele aus verschiedensten kulturellen Räumen in einen ahistorischen Traditionsstrang eingeordnet, der aufgrund der Quellenlage nicht zu begründen ist.

Auch Hans Georg Wackernagel beurteilt die Mazze als eine Form von „kriegerischen Maibäumen“, die dem Gegner drohend entgegengehalten werden.²² Er deutet aber diesen Brauch als einen Bestandteil des Geschehens bei Konflikten mit der Obrigkeit, und die Mazze ist das „archaische und geheimnisvoll aufreizende Rebellionssignal“, das in den Rahmen des „mittelalterlichen Fehdewesens“ und der „Volksjustiz“ einzuordnen sei.²³ Als

¹⁷ Josias Simler, *Vallesiae descriptio*, in: Zehnder, *Volkskundliches*, S. 442. Diese von Josias Simler 1574 überlieferte Szene der Mazzenbefragung ist in den zeitgenössischen archivalischen Quellen nicht zu finden. Auf Josias Simler bezieht sich im neunzehnten Jahrhundert Johannes von Müller, der den Vorgang weiter dramatisch ausgestaltet. Johannes von Müller, *Der Geschichte schweizerischer Eidgenossenschaft dritter Teil*, Reutlingen 1825, S. 121ff.

¹⁸ So zur Interpretation der Mazze als „urtümliche und gewalttätige Form“ Stadler, *Gegenreformation*, S. 617.

¹⁹ Auch die Figur „Wilder Mann“ symbolisiert hohes Alter und Unverwüstlichkeit. Siegrid Lehmann, Artikel Wildemann, in: M. Lurker (Hg.), *Wörterbuch der Symbolik*, Stuttgart 1991⁵, S. 834.

²⁰ E. Hoffmann-Krayer, *Die Walliser Mazze*, in: *SAV* 16 (1912), S. 53–55, hier: S. 54. A. Büchi sieht ebenfalls eine Verwandtschaft mit Schadenzauber und deutet die Nägel als Symbole für den Tod des verhassten Gegners. Büchi, *Mazze*, S. 313.

²¹ Karl Meuli, *Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch*, in: *SAV* 28 (1928), S. 1–38, S. 35f.

²² Wackernagel, *Trinkeltierkrieg*, S. 229.

²³ Ebd., S. 230.

Träger der Mazzenbewegung nennt Wackernagel die Knabenschaften, das heisst die Gesellschaften der unverheirateten, nicht haushällichen Männer.²⁴

Dieser Begrenzung auf diese Gruppe widerspricht Louis Carlen in seiner Deutung der Mazze. Der Kolben ist hier Symbol des Rechtes des ganzen Volkes auf Widerstand gegen die ungerechte Herrschaft. Indem die Teilnehmer an der Mazzenbewegung einen Nagel in den Kolben einschlagen, begehen sie eine Rechtshandlung, vergleichbar dem Eid, mit der sie sich gänzlich der Bewegung verpflichten.²⁵

Die archivalischen Quellen unterstützen die Beschreibungen der Chroniken. Wie das päpstliche Breve illustriert, ist die Mazze das Sinnbild des politischen Widerstandes der Zenden gegen die bischöfliche Herrschaft. Die Mazze ist in unterschiedlichen Ausführungen und in mehrere Exemplare vorhanden und verweist so auf eine Tradition des Widerstandes. Zur Werbung von Teilnehmern wird die Mazze mitgetragen, so wird aus Leuk berichtet, wie die Verbündeten die Mazze vor der Gemeinde während der Anfrage präsentieren.²⁶ Die Mobilisierung mit der Mazze wird auch mit einer Pauke begleitet.²⁷ Die Mazzen werden auf den Brücken der grösseren Ortschaften Brig und Sitten aufgestellt. Wie aus anderen Quellen ersichtlich wird, haben diese Brücken die Funktion von Gerichtsstätten.²⁸ Auch die Zeugenverhöre und Urteile zu den Mazzen werden auf der Brücke bei Sitten durchgeführt.²⁹ Diese Funktion der Brücke entspricht einer Tradition, wie Jacob Grimm beobachtet hat.³⁰ So ist die Mazze auch als Ausdruck einer Rechtshandlung zu deuten; der Ausdruck „strafen“, den Brennwald verwendet, passt in diesen Zusammenhang.

Die Mazze verkörpert so auch die der Unruhe zugrunde liegende Legitimierung. Entsprechend dem Wortlaut des Mazzenliedes ist sie das Symbol der Wiederherstellung des Rechtes des gemeinen Mannes. Sie wird am Ort des Gerichts aufgestellt, was ihrem Status als Verkörperung des Rechts entspricht. Zu dieser Legitimität gehört auch, dass die Mazze christlich begründet ist. In den Verhörakten wird berichtet, dass ein gewisser Thodulus 1510 die Mazze geweiht habe.³¹

Das Ritual der „Vernagelung“ wird in den archivalischen Quellen nicht erwähnt. Die sinnbildliche Handlung entspricht dem Eid, der gemäss dem Breve von den Mazzenleuten bei der Mazze geschworen wird.

²⁴ Ebd., S. 231.

²⁵ Louis Carlen, Juristen und Jurisprudenz im Wallis zur Zeit des Kardinal Schiner, in: Kardinal Matthäus Schiner und seine Zeit. Festschrift zum 500. Geburtstag (BWG, Bd. 14.2), Brig 1967/68, S. 99–114.

²⁶ WLA I, S. 616.

²⁷ Ebd., S. 617.

²⁸ So wird von zwei Zeugen in einem Rechtshandel erwähnt, dass sie auf der Brücke von Brig erscheinen müssen, in Sitten wird das Urteil gegen Supersaxo auf der Brücke ausgesprochen, Verurteilte werden im Halseisen am gleichen Ort ausgestellt. Hans Anton von Roten, Die Landeshauptmänner von Wallis 1388-1798. Erster Teil: Die Zeit von 1388-1470 (Landeshauptmänner I), in: BWG 10.2 (1946), S. 131. Hans Anton von Roten, Die Landeshauptmänner von Wallis 1388-1798. Zweiter Teil: Die Zeit von 1470-1496 (Landeshauptmänner II), in: BWG 10.2/3 (1948), S. 163 u. 179.

²⁹ WLA I, S. 166, S. 254.

³⁰ Grimm, Rechtsalterthümer, Bd. 1, S. 459.

³¹ WLA I, S. 617. Hier könnte es sich um den Laienbruder Theodul Muschart aus Leuk handeln, der 1512 als Teilnehmer am Mazzenaufstand zur Rechenschaft gezogen wird. WLA I, S. 248.

Der Blick auf die Etymologie des Wortes „Mazze“ zeigt, dass die Walliser Mazze eine Form des Kolbens darstellt. Im Walliser Landratsabschied vom 16. Februar 1511 stehen die Begriffe „Matze“ und „kolben“ als Synonyme: „oder zu der Matzen ze louffen ald in aberglauben zu dem kolben, uflöif ze machen und bewegen mit was verbuntnus der eiden.“³² „Mazze“ ist der lateinischstämmige Ausdruck für die Synonyme „Kolben“, „Keule“, auch „Schlegel“.³³ Der Begriff stammt aus dem benachbarten italienischen Raum und er geht zurück auf das italienische Wort *mazzza*, was „starker Stock, Prügel, Knüppel“ bedeutet.³⁴ In einem Wörterbuch der Diözese Como ist *mazzza* 1216 belegt als Ausdruck für „Streitkolben“.³⁵

Die Etymologie zeigt im Weiteren, dass Mazze und Kolben eine identische Funktion haben: Der Kolben, das heisst die Keule, die zunächst eine primitive Waffe darstellt, die in Form des Streitkolbens weiterhin Verwendung findet, erhält – damit im Zusammenhang – im Laufe der Zeit eine rechtssymbolische Bedeutung: Der Kolben verkörpert die Macht, dem Recht Geltung zu verschaffen.³⁶ Den gleichen Ursprung hat die in England gebräuchliche „mace“, die Keule, das heisst der ursprüngliche Streitkolben der königlichen Leibwächter, „macha“, der als Symbol staatlicher Autorität von dem Sprecher im Unterhaus verwendet wird.³⁷ Der Anthropologe E. Tyler hält hierzu treffend seine Verwunderung über diese Entwicklung fest: „It is curious to see how the rudest of primitive weapons, after its serious warlike use has ceased, survives as a symbol of power, when the mace is carried as a emblem of the royal authority, and is laid on the table during the sitting of parliament or the Royal society.“³⁸ Indem die „mace“ öffentlich vorgewiesen wird, wird die Legitimierung Recht zu setzen, versinnbildlicht und bekräftigt.³⁹ Wie Jacob Grimm zeigt, verdichtet sich die Bedeutung der Keule in einigen deutschen Städten zum eigentlichen Symbol des Rechts, das so gleichzeitig Symbol obrigkeitlicher Hoheit ist.⁴⁰ Ein Beispiel stellt die Stadt Crossen a. Oder dar, wo als Zeichen der von Herzog Heinrich IV. von Schlesien 1330 bestätigten Verleihung der peinlichen Gerichtsbarkeit eine eichene Keule an Ketten zuerst über dem Odertor, dann über dem Rathauseingang aufgehängt wird.⁴¹ Diese Funktion als Zeichen des Rechts und der Gerichtsbarkeit beinhaltet auch im italienischsprachigen Raum die *mazzza*, die ein Symbol der Amtsgewalt, der Amtsautorität darstellt; in Lucca beispielsweise bezeichnet die *mazzza* den königlichen Arm, das heisst die Strafgewalt; der *mazzziere* ist befugt

³² Ebd., S. 181.

³³ Stichwort „Kolbe, Kolben“, in: DWB V (1873), Sp. 1602-1609. Stichwort „Chole“, Schweizerisches Idiotikon III (1892), Sp. 225 – 228.

³⁴ Stichwort „mazza“, in: Salvatore Battaglia, Grande dizionario della lingua italiana, Bd. 9, Torino 1975, S. 973.

³⁵ Büchi, Mazze, S. 314.

³⁶ Amira, Stab, S. 40ff., S. 45ff., S. 76-78.

³⁷ Ebd., S. 77.

³⁸ Zit in: Haberlandt, Artikel Keule, in: HdA IV, Berlin S. 1288–1291, hier: Sp. 1291, Anm. 2.

³⁹ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 86, S. 117, S. 237 u. S. 426ff.

⁴⁰ Jacob Grimm, Der heilige Hammer, in: Zeitschrift für deutsches Alterthum 5 (1845), S. 72–74. Es sind dies Städte im sächsischen und schlesischen Raum. Aus Wien, Nürnberg, Osnabrück sind ebenfalls solche Wahrzeichen bekannt.

⁴¹ Dietz-Rüdiger Moser, Artikel Keule, in: HRG II, Berlin 1978, Sp. 712–714, hier: Sp. 713.

diese Gewalt auszuführen, die Strafe zu vollziehen. Die *mazza*, ein dicker Stock aus Silber oder mit Silber überzogen, an dessen oberem Ende das Wappen der Kommune angebracht ist, trägt der *mazziere* als Zeichen der Amtsgewalt auf seiner Schulter.⁴²

So beinhaltet das Symbol der Walliser Mazze diese grundlegende rechtssymbolische Bedeutung des Kolbens. Indem die Walliser Landleute den Kolben erheben, legitimieren sie ihren Anspruch auf Rechte, die ihnen zustehen und stellen gleichzeitig das Gewalt-, das heisst das Herrschaftsmonopol des Landesherrn in Frage.

Die genauere Untersuchung der verschiedenen Situationen, in denen Mazzen oder Kolbenbanner vorkommen, zeigt, dass die Bedeutung und Funktion des Kolbens während den zeitlich auseinanderliegenden Unruhen vergleichbar sind, dass aber auch je nach Zusammenhang Sinn und Zweck des Kolbens Nuancierungen erfahren.

12.1.2. Das Kolbenbanner

Die Mazze hat im Wallis auch die Bedeutung eines Banners: Ein Christian Eggel legt 1510 vor Gericht in der Untersuchung zur Erhebung Zeugnis ab, dass er niemals mehr teilnehmen werde „an einer mazzischen Verschwörung, einer Banner- oder anderen Genossenschaft, mit der gegen die Freiheit der Kirche (...) gehandelt werden sol.“⁴³

Vergleichbar wird der Kolben im Raum der Eidgenossenschaft 1447/50 und 1477 auch als heraldisches Zeichen in einem Banner erhoben.

12.1.2.1 Die Berner Oberländer Kolbenbanner 1447/50

Anfangs 1447 bricht im Berner Oberland, kurz nach der Beilegung des Konfliktes um den sogenannten „Bösen Bund“ von 1445, erneut eine Revolte aus, in der die Angehörigen des Klosters Interlaken, Einwohner der Gemeinde Brienz und mit Peter Dietrich das Hasli, das sich dem Bösen Bund nicht angeschlossen hat, beteiligt sind.⁴⁴ Die Revolte wird schnell wieder beigelegt; schon im Februar kommen der Berner Schultheiss Rudolf Hofmeister und der Ratsherr Ludwig Hetzel ins Oberland und nach einigen Festnahmen wird die Ruhe wieder hergestellt.⁴⁵ Zu den konkreten Zielen der Revolte ist gemäss den kurzen

⁴² Stichwort „mazza“, in: Battaglia, Dizionario, S. 974. Die von Karl II. von Anjou mit dem königlichen Silberszepter ausgestatteten Amtsleute, die an Festtagen das Heiligtum bewachen, heissen *mazzieri*, weil sie die *mazza*, das Symbol der königlichen Macht mit sich tragen. Ebd., Die Übersetzung freundlicherweise von Frau D. Schnyder-Serra, Bern.

⁴³ WLA IV, S. 282f.

⁴⁴ Die Beteiligung von Dietrich an der Revolte ist durch den Bericht von Thüring Frickart überliefert, der beschreibt, wie der Betreffende 1470, nachdem er 23 Jahre zuvor als Anführer der Bewegung vor der Verfolgung geflohen ist, in der Umgebung von Bern wieder auftaucht. Er kann aber nicht verhaftet werden, bleibt unauffindbar und erscheint nach der Konfiszierung seiner Güter im Tal nicht mehr im Hasli. Der Twingherrenstreit von Thüring Frickart. Hrsg. von Gottlieb Studer (Quellen zur Schweizer Geschichte Bd. 1), Basel 1877, S. 153ff.

⁴⁵ Gustav Tobler, Die Oberländer Unruhen während des alten Zürichkrieges, in: AHVB 11 (1886), S. 451–474, hier: S. 466.

Mitteilungen der beiden Berner Ratsherren nichts Näheres überliefert.⁴⁶ Das Kolbenbanner wird von Thüning Frickart im Zusammenhang mit seinem Bericht über Peter Dietrich nicht erwähnt.⁴⁷

Auch im Brief Hofmeisters über seine Intervention im Oberland wird das Kolbenbanner nicht genannt.⁴⁸ Ob es sich hier um eine Form des politisch motivierten Totschweigens handelt, kann nicht beurteilt werden, allerdings erstaunt die Tatsache, dass zu einer so hochbrisanten Verschwörung, die, wie Frickart schreibt, den Abfall des Berner Oberlandes von der Stadt zum Ziel habe, keine weiteren Einzelheiten in den amtlichen Schreiben zu finden sind.

In den Verhörprotokollen vom März 1447 ist die Aussage eines Vertreters der Gotteshausleute festgehalten, der fordert, alle Abgaben zu verweigern, bis das Kloster ihre Freiheiten herausgebe, die Sigriswiler werden in der Verweigerung einer Soldzahlung an Thun unterstützt. Michael Darrer, der sich als Anstifter bekennt, gibt zu Protokoll, dass ein Überfall auf die Festung in Thun geplant gewesen sei. Für die Unruhe wird in einem weiten Gebiet mobilisiert: Sigriswil, das Obersimmental, Frutigen, Spiez und Saanen werden angefragt und Werbung in Freiburg, im Wallis und in Zofingen wird erwogen. Ein Verhörer gibt zu Protokoll, dass niemand aus Bern, Thun, Spiez und Unterseen im Bund gewesen sei.⁴⁹

Als Abzeichen dieser Bewegung habe man „ein weißes Panner mit einem schwarzen Kholben machen und damit richsnen wollen, allen Adel und Herrschaft damit vertriben. Die von Brienz, deren am meisten darbey, sollten es machen. Ob sie aber geschworen wie sie, wisse er nicht.“ Die Brienzler hätten von allen eine Steuer an das Banner verlangt, da sie genug Leute seien, solle jeder „ein fünfer oder ein plappart“ geben. Mit diesem Banner habe man nach Thun ziehen und auf der anderen Seeseite aufbieten wollen. Sie hätten den Venner strafen wollen, weil er gesagt, „die Herren von Inderlappen wären ire natürliche Herren“.

Die Verschwörer, die sich oberhalb Unterseen in einem Baumgarten mit einem Eid verbinden, hätten „am ersten gan Obersimmenthal von der Mazzen wegen gesandt.“ Die Aussagen des zweiten Verhörten, eines Peter zur Sausmüli, bestätigt den Plan ein Kolbenbanner zu machen, damit zu „richsnen“. So „woltend sy alls oberland fryg machen“. Das „wortzeichen“, das Losungswort und Wahrzeichen, habe „als Gott will“ gelautet.⁵⁰

1450 versucht erneut ein Brienzler Bauer, Hänsli Schumacher, ein Kolbenbanner zu erheben.⁵¹ Bevor die Berner Regierung Schumacher verhaften kann, flieht er in das

⁴⁶ StABE Alte Missiven II, 131.

⁴⁷ Frickart berichtet 1470, wie Peter Dietrich „vor 23 jaren ein junger, fra(e)fnor landtmann und by denen von Haßli der oberst in der prattick so gefüeret ward zu(o) abfal des oberlands“ entkommen sei. Twingherrenstreit, S. 153.

⁴⁸ Hofmeister kündigt an über die Vorgänge im Oberland in Bern mündlich berichten zu wollen. StABE Alte Missiven II, 1445-1449, 131.

⁴⁹ In: Tobler, Oberländer Unruhen, S. 149f. Das Gerichtsprotokoll liegt G. Tobler als Abschrift aus dem achtzehnten Jahrhundert eventuell nur als Auszug vor. Im StABE nicht mehr auffindbar.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Gustav Tobler, Berichtigung und Nachtrag zu: Die Oberländerunruhen während des alten Zürichkrieges, in: AHVB 11 (1886), S. 567–547, hier: S. 572f. Schumacher ist vor Gericht bekannt; 1440

Luzerner Gebiet. Sein Gut wird konfisziert und der Unterseer Schultheiss Konrad Kupferschmid wird beauftragt, Zeugenaussagen gegen Schumacher zu sammeln. Am 8. Januar 1451 werden diese Aussagen protokolliert.⁵² Die Zeugen stammen aus Brienz, Brienzwiler, Hofstetten, Mörschried Schwanden, aus dem Gasterental.

Die 31 Zeugen bestätigen, dass Schumacher zu ihnen gekommen sei und sie zur Teilnahme am Kolbenbanner aufgefordert habe. Ein Ueli Schilt berichtet, wie ihn Hänslü angesprochen habe: „Schilt, ir sond üch zu uns machen und helfen die kolbenbaner uffen, so tund ir recht; tund ir das nüt, so möchtind ir sin wol entgelten, und unser ist ein große geselschaft und vil, die die baner wellent uffen und starke hilf darzutun.“ Mit der Forderung „zu uns zu unser geselschaft schwere“, dass man „an dem kolbenbanner schwery“ will Schumacher die Angesprochenen in die Einung binden. Diejenigen, die nicht in den Bund eintreten wollen, sollen eine Steuer an das Banner bezahlen. Die Zeugen berichten auch, dass Schumacher im Herbst 1450 seinem Nachbarn nachts ein Schaf gestohlen und das Tier gehäutet, „geschunden“, habe. Das Fell und das Fleisch habe man hinter seinem Haus als „wortzeichen“ gefunden.⁵³

Aus den Berichten geht das Motiv von Schumacher nicht hervor, kein Zeuge sagt klar aus, warum Schumacher das Kolbenbanner erheben wolle. Offensichtlich wird nur, dass alle Befragten beteuern, dass sie Schumacher eine klare Absage erteilt hätten und nichts mit dem Kolbenbanner zu schaffen haben wollten.⁵⁴

Das Kolbenbanner wird von einer Bewegung verwendet, die sich – falls sie wie geplant zustande gekommen wäre – aus rechtlich sehr unterschiedlich situierten Gruppierungen zusammensetzt. Beteiligt sind sowohl Personen aus der Talschaft Hasli / Oberhasle, die weitestgehende rechtliche Autonomie in der gemeindlichen Organisation genießt, als auch Angehörige von Verbänden, die stärkerer rechtlicher Beschränkung unterworfen sind, wie beispielsweise die Gotteshausleute oder die Angehörigen der Herrschaft Ringgenberg.⁵⁵

ist er wegen Angriffen auf die Amtleute von Interlaken und weil er Streitfälle eigenmächtig und nicht vor Gericht ausgetragen hat, festgenommen worden. Ebd., S. 571.

⁵² StALU Urkunden 59/1129 -1130. Diese Unterlagen werden der Luzerner Regierung übermittelt, die Schumacher gefangen nehmen und vor dem 20. Juni 1451 hinrichten lässt. (Zu dieser Hinrichtung sind keine Akten überliefert).

⁵³ Aus den Zeugenaussagen lässt sich nicht herleiten, ob diese Tat eine tiefere zeichenhafte Bedeutung hat. G. Tobler interpretiert aber aufgrund der guten finanziellen Verhältnisse Schumachers die Tat nicht als einen blossen Raub, sondern er vermutet, dass das Fell, das „wortzeichen“, im Sinne von „Wahrzeichen“ für das geschundene Volk als Abzeichen der Kolbenbannergesellschaft gelten sollte. So wäre der Ausdruck „wortzeichen“ gleich verwendet wie in der Unruhe von 1447, das heisst das Schaf wäre ein Sinnbild der Verschwörung. Tobler, Berichtigung, S. 571. Ebenso Peter Bierbrauer, Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700 (Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern, Bd. 74), Bern 1991, S. 178, Anm. 385. „wortzeichen“ heisst aber auch „Beleg“ und die Zeugen verwenden den Begriff um aufzuzeigen, dass das Leugnen Schumachers, das Schaf gestohlen zu haben, widerlegt werden könne.

⁵⁴ Sie werden denn auch in einem amtlichen Dokument von Konrad Kupferschmid als unbescholtene Zeugen bestätigt. StALU Urkunde 59 / 1131.

⁵⁵ Die Ringgenberger Herrschaftsleute und die Interlakener Gotteshausleute erfahren grundsätzlich zu Beginn des 15. Jahrhunderts eine stärkere herrschaftliche Vereinnahmung, wohingegen es den ehemals reichsfreien Haslern gelingt ihre lokale Autonomie aufgrund eigener Landsatzungen auch unter der Oberhoheit der Stadt Bern zu erhalten. Bierbrauer, Freiheit und Gemeinde, S. 140ff, 147f. Das starke Engagement der Brienzler 1447 könnte mit der seit 1445 veränderten herrschaftlichen Zugehörigkeit der

Alle diese Körperschaften haben aber die Erfahrung gemacht, dass mit der Aufhebung des Bösen Bundes der Versuch, als ganze Region am Regiment der Stadt Bern zu partizipieren, gescheitert ist.⁵⁶

Durch die Aufhebung des Bösen Bundes hat die bernische Obrigkeit deutlich gemacht, dass bei aller rechtlichen Freiheit einzelner Landschaften, beispielsweise Saanens, eine überregionale Autonomie der Oberländer nicht durchsetzbar ist.⁵⁷ Auch wenn aus dem Bundesbrief nicht explizit hervorgeht, dass die beteiligten Oberländer Verbände eine Loslösung von der Stadt angestrebt haben, da die herrschaftlichen Befugnisse Berns anerkannt werden, stellen doch die geplanten Aufgabenbereiche des neuen Bundes eine Bedrohung oder zumindest eine Infragestellung der obrigkeitlichen Position Berns dar.⁵⁸ Mit der Ablehnung der Forderungen des Bundes legt die Stadt Bern deutlich dar, dass sie selbständige Bündnisse oder eine politisch-rechtliche Mitsprache auf überregionaler Ebene nicht duldet.⁵⁹ Die Reaktion der Stadt auf den Bösen Bund ist so Ausdruck der zunehmenden Festigung ihrer landesherrlichen Rolle im Berner Oberland.

Das Kolbenbanner ist die Antwort auf diese Situation: Es ist das überregional verstandene Sinnbild der „eigenen gewalt“, der Gewalt, sich Recht zu verschaffen, begangenes Unrecht kraft eigener Strafgewalt zu ahnden, also ein Ausdruck von herrschaftlicher Kompetenz. Diejenigen, die das Kolbenbanner erheben, üben grundsätzliche Kritik an der Vereinnahmung des Gewaltmonopols durch die Stadt Bern, letztlich an deren Ausbau der Territorialherrschaft im Raum Oberland. Nun, da durch das Verbot des Bösen Bundes die Unterordnung der Landschaft unter die Landeshoheit der Stadt ein Stück weiter gediehen ist, wird das Kolbenbanner erhoben, um damit zu „richsnen“, das heisst zu regieren, zu herrschen.⁶⁰ Man wolle „allen Adel und Herrschaft damit vertriben“. Die Radikalität der Äusserungen gipfelt in der Formulierung „alls Oberland zu frien“. Es geht nicht um die

Herrschaft Ringgenberg zusammenhängen, die seit dem 17. Juni 1445 vom Kloster Interlaken durch Kauf in den Besitz der Stadt Bern übergegangen ist. Robert Durrer, Die Freiherren von Ringgenberg, Vögte von Brienz und der Ringgenberger Handel, in: JSG 21 (1896), S. 195–397, hier: S. 335. Die Ringgenberger nutzen 1445 die neue Situation, um eine Revision des Urteils von 1430 zu bewirken, das damals durch den Schiedsspruch Berns als Kompromis zwischen den Forderungen des Klosters und den Klagen der Landleute ausgefallen ist. Bierbrauer, Freiheit und Gemeinde, S. 147. Den Klagen der Bauern über steigende Forderungen des Klosters in den Bereichen Handänderungsgebühren, Frondienste und dessen Anspruch, die Amtleute zu bestimmen, wird stattgegeben, Strittiges wie Holzrechte und Abgaben auf freien Gütern bleibt Konfliktstoff. Aber das Ratsurteil vom November 1446 lässt das Argument der Ringgenberger, Bern sei nun Partei, und deswegen könne der damalige Schiedsspruch nicht mehr gültig sein, nicht gelten und weist die Forderungen zurück. Durrer, Freiherren von Ringgenberg, S. 336f.

⁵⁶ Dazu Bierbrauer, Freiheit und Gemeinde, S. 170-177. Die Oberländer Talschaften wollen mit jährlichen Landsgemeinden als Schieds- und Kontrollinstanz auf die bernische Politik Einfluss nehmen.

⁵⁷ Hermann Rennefahrt, Freiheit der Landleute im Berner Oberland (BZGH, Beiheft 1), Bern 1939, S. 58.

⁵⁸ Bei Zurückweisung dieser Mitspracheansprüche kann der Zusammenschluss zum Bund auch eine Loslösung des Oberlandes von der bernischen Herrschaft bedeuten. So Tobler, Oberländer Unruhen, S. 459. Tobler sieht die Lösung von Bern als oberstes Ziel des Bundes. Der Bundesbrief abgedruckt in: Ebd., S. 470ff. P. Bierbrauer unterstreicht hingegen die Absicht der Bundesgenossen, an der Herrschaft teilzunehmen. Bierbrauer, Freiheit und Gemeinde, S. 174.

⁵⁹ Diese Haltung wird durch die eidgenössischen Schiedssprüche unterstützt, die betonen, dass Bern die volle Herrschaft über das Oberland innehat. Rennefahrt, Freiheit der Landleute, S. 58.

⁶⁰ Stichwort „Reichsnen“, in: DWB VI (1909), Sp. 606.

Verbesserung der Lage einzelner Verbände, sondern um die Grundsatzfrage des Gewaltmonopols, die auf eidgenössischer Ebene dreissig Jahre später im Stanser Verkommnis zugunsten der Obrigkeiten der Orte entschieden wird. Die Tatsache, dass sich in dieser Revolte privilegierte und weniger privilegierte Verbände wie die Angehörigen der Talschaft Hasle und die Ringgenberger Herrschaftsleute unter dem Kolbenbanner zusammenfinden, verweist auf diese Grundsätzlichkeit der Thematik, denn das politische Signal Berns auf Landesebene nach der Beendigung des Bösen Bundes bedeutet letztlich auch für die in ihrer Region autonomen Talschaft Hasle das Ende allfälliger politischer Unabhängigkeit. Das Kolbenbanner zu erheben heisst auch für die Hasler zu manifestieren, dass das Gewaltmonopol beansprucht und nicht widerspruchslos der Stadt überlassen wird. So ist die Radikalität der Bewegung durch diese grundsätzliche Thematik zu erklären und nicht dadurch zu begründen, dass vor allem Gruppierungen mit wenig gemeindlicher Autonomie und wenigen politischen Rechten das Kolbenbanner erheben.⁶¹

12.1.2.2 Der „Saubannerzug“ von 1477

1477 wird in den Freiburger Seckelmeisterrechnungen eine Ausgabe im Zusammenhang mit dem heute gängigerweise als „Saubannerzug“⁶² betitelten Auszug verzeichnet und die Teilnehmer werden beschrieben als „les compaignions des allies, qui menarent lenseignie du puor et de la masse“.⁶³ „puor“ ist hier die ältere Bezeichnung für Wildschwein und „la masse“ ist die französische Schreibweise für „Mazze“, Kolben. Der Berner Chronist Diebold Schilling, der als Augenzeuge den Saubannerzug erlebt, schildert, wie „die in dem torechtigen leben mit einer paner, daran was ein kolben und ouch ein eber gemolet“, ausgezogen seien.⁶⁴

Anlass für diesen Auszug ist ein Brandschatz, den die savoyische Stadt Genf den Eidgenossen 1475 versprochen hat, um im Zusammenhang mit den Burgunderkriegen vor Besetzung und Plünderung durch die eidgenössischen Kriegsknechte verschont zu bleiben. Um die noch kaum beglichene Zahlung einzutreiben, vereinbaren Angehörige der Orte Zug, Uri, Schwyz, Unterwalden und Glarus, aber auch Einzelpersonen aus Zürich und Luzern einen Zug nach Genf.⁶⁵ Ein zweites Motiv der Auszugswilligen ist der Verdacht, dass Hauptleute und Vermittler aus Bern und anderen Orten insgeheim Zahlungen von

⁶¹ So Bierbrauer, *Freiheit und Gemeinde*, S. 180f. In der von P. Bierbrauer dargestellten umgekehrten Proportionalität zwischen rechtlicher, politischer Autonomie und Radikalität der Bewegung wird übersehen, dass in dieser Verschwörung auch ein selbständiger Verband wie Hasle eine zentrale Rolle spielt.

⁶² So etwa Morard, *Höhe der Macht*, S. 313. Die Zeitgenossen sprechen vom „Kolbenbanner“. Siehe zu den unterschiedlichen Begriffen unten, in diesem Kapitel.

⁶³ Zit. in: Walder, *Stanser Verkommnis*, S. 15.

⁶⁴ Schilling ist Mitglied des Grossen Rates und in dieser politischen Funktion mit dem Saubannerzug konfrontiert. Walder, *Stanser Verkommnis*, S. 6; Berner Chronik des Diebold Schilling, zit. in: Ebd., S. 117. Die Arbeit von Ernst Walder stellt das kritische Standardwerk zu diesem Thema dar. Der Quellenanhang beinhaltet die einschlägigen Dokumente zum Saubannerzug.

⁶⁵ Ebd., S. 19.

Genf erhalten und so die offizielle Begleichung der Genfer Schuld untergraben. Der Stadt Bern wird daher Strafe angedroht. Die Hauptgruppe des Zuges, die Urner und Schwyzer, ziehen am Aschermittwoch aus, passieren Luzern, wo vergeblich versucht wird, sie von ihrem Vorhaben abzubringen; mit dem Hinweis auf die gegenseitige eidliche Verpflichtung⁶⁶ wollen sie an ihrem Ziel festhalten, und sie marschieren über Bern nach Freiburg, wo sie mit den Zugern und Unterwaldnern zusammentreffen wollen. Die Tagsatzung vom 21. Februar beschliesst eine Gesandtschaft nach Freiburg zu schicken, um die 1800 Mann zur Umkehr zu bewegen. Wie die amtliche Korrespondenz, beispielsweise der Stadt Bern zeigt, sind die Obrigkeiten sehr besorgt über die Vorgänge, weil sie „an geordneten willen der erberkeiten beschechen“, und niemand weiss, „was aller erberkeit darus mag erwachsen.“⁶⁷ Zum Schutz der Stadt wird schon am 17. Februar die Miliz aus der Landschaft aufgeboten. Als der Saubannerzug vor Bern lagert, wird er in die Stadt gelassen, wo die Gesellen sich ruhig verhalten und wo ihnen Herberge gewährt wird.

Am 26. Februar ziehen sie weiter nach Freiburg, ohne dass sie sich in eine Diskussion über ihr Vorhaben einlassen. Dort erhalten sie eine Besoldung, und mit den Vertretern der eidgenössischen Orte beraten sie das Vorgehen zur Erledigung der Genfer Schuld; es gelingt, im Abkommen vom 4. März 1477 mit Genf die Zahlung der 24 000 Gulden in Raten festzulegen; dabei sollten Genfer Bürgen in den Orten, aus denen der Saubannerzug sich rekrutiert hat (Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug) die Zahlungen garantieren; das Geld sollte zunächst nach Uri und Schwyz geliefert werden, bevor es an der Tagsatzung entsprechend den Kontingenten des Feldzuges vom Oktober 1475 unter die Orte verteilt wird.⁶⁸

Nach diesem Erfolg begeben sich die Mitglieder des Zuges wieder nach Hause; sie legen aber an der Berner Tagsatzung vom 7. März weitere Forderungen und Klagen über inoffizielle Pensionsgelder- Zahlungen vor. Insbesondere aber kritisieren sie das Vorgehen der Obrigkeiten während des Saubannerzuges, die ihren Zug durch Auszugs- oder Durchzugsverbote, durch Mahnschreiben, die zur sofortigen Umkehr auffordern, haben verhindern wollen.⁶⁹ Bern löst die Aufgebote erst auf, als das Saubanner von Freiburg abgezogen ist. Dass die Stadt den Saubannerzug als ernste Bedrohung beurteilt, zeigt die Tatsache, dass am 27./28. Februar den Landschaftskontingenten, den Hauptleuten, sämtlichen Einwohnern der Stadt und allen männlichen, mindestens vierzehnjährigen Untertanen auf der Landschaft ein neu formulierter Huldigungseid abgenommen wird. Das Ziel des Gelöbnisses ist es, die Straf- und Gerichtsgewalt der bernischen Obrigkeit zu festigen, zu verhindern, dass ohne ihre Einwilligung solche Auszüge durchgeführt werden.⁷⁰ Zur Deutung des Kolbenbanners überliefert Schilling die Argumente der Ausgezogenen: In den Verhandlungen mit dem Berner Rat betonen sie, dass, falls „ieman under denen von

⁶⁶ Berner Chronik des Diebold Schilling, zit. in: Ebd., S. 16.

⁶⁷ Schreiben an Zürich, Schwyz und Luzern vom 15. Februar und Instruktion für die Boten an die Tagsatzung in Luzern vom 17. Februar, zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 106f.

⁶⁸ Ebd., S. 26.

⁶⁹ Ebd., S. 26 (EA II, S. 658k.).

⁷⁰ Ebd., S. 24f.

Bern houptlut oder ander unrecht getan, gelt oder anders genomen [habe], dem werent si from ud mechtig gnu(o)g, dieselben zu(o) straffen, (...) und were ouch ieman in iren lendern und inen, der unrecht getan, miet oder schenkinen genomen oder suss gehandelt hette, das gemeiner Eidgnosschaft nit wol erschiessen oder schaden bringen mo(e)chte, die woltent si ouch straffen, und das vertruwen zu(o) denen von Bern ouch han.“⁷¹ Der Kolben ist das Symbol dieser Strafgewalt, die die Ausgezogenen beanspruchen. Im Gegensatz dazu betont Schilling, dass die Obrigkeit allein gemäss ihren kaiserlichen und königlichen Freiheiten die Macht habe, zu strafen und zu richten: „sunder hette ieman der iren in der statt oder uff dem lande unrecht getan, den wolten si nach iren keiserlichen friheiten selber darumb straffen und anders nieman den gewalt lassen.“⁷² Diesen Anspruch symbolisiert der Kolben. Er erscheint auf einem Banner und ist so das Wahrzeichen und Sinnbild der Zusammengehörigkeit derer, die bewaffnet zu einer kriegerischen Unternehmung ausziehen.⁷³

In der reich illustrierten Schillingschen Chronik, die in zwei Fassungen, einer unzensurierten und einer amtlichen Fassung vorliegt,⁷⁴ wird das Kolbenbanner in mehreren Bildern dargestellt.⁷⁵ Auf blauem Grund ist der Kolben zu erkennen, davor der Eber, der vorwärts stürmt. Die Farbkombination Blau-Weiss bezieht sich auf das Zuger Wappen, es zeigt also den Ausgangsort der Bewegung. Der Eber im Kolbenbanner ist ein bekanntes heraldisches Element, das Kampfgeist und Todesmut symbolisiert.⁷⁶ Als Bildelement gehört dieses Tiersymbol zur militärischen Bannersymbolik, mit dem sich hier die ausziehenden Knechte schmücken. Wildschweine symbolisieren auch Solidarität, wie der Aufruf der Greyerzer Aufständischen von Grandvillars 1551 illustriert: „wir sölten thun wie die schwin, welicher ein verletzt oder anrürt, erheben sich die ander all.“⁷⁷

Entscheidendes Element für den Chronisten ist aber der Kolben. Ausser in der ersten Beschreibung des Banners verwendet er nur den Ausdruck „Kolbenbanner“ als einen feststehenden Ausdruck so wie die Berichterstattung über das Kolbenbanner im Berner Oberland.

⁷¹ Berner Chronik des Diebold Schilling, zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 118.

⁷² Zit. in: Ebd., S. 121.

⁷³ Gritzner, Heraldik, S. 369.

⁷⁴ Walder, Stanser Verkommnis, S. 89-95.

⁷⁵ Das sogenannte Zuger Saubanner, das im Historischen Museum Zug aufbewahrt ist, entspricht aufgrund der zeitgenössischen Aussagen zum Saubannerzug mit Sicherheit nicht der 1477 verwendeten Fahne. Siehe dazu Walder, Stanser Verkommnis, S. 13. Abbildung ebd., S. 119.

⁷⁶ Wilfried Schouwink, Der wilde Eber in Gottes Weinberg. Zur Darstellung des Schweins in Literatur und Kunst des Mittelalters, Sigmaringen 1985, S. 107; B. van den Abeele, Artikel Tiersymbolik, in: LexMA VIII, München u.a. 1997, Sp. 785–787.

⁷⁷ EA IV.1.e, S. 486 (Nr. 161); Schouwink, Eber, S. 106. Siehe Kap. 12.2.1.



Abb. 22: Diebold Schilling, Berner Chronik: Der Einzug der Gesellen in Bern 1477. Illustration aus der ursprünglichen Fassung.

In der ersten Fassung der Chronik sind neben dem Kolbenbanner die Fahnen von Uri und Schwyz zu erkennen (Abb. 22), in der amtlichen Ausgabe sind diese Banner aus den Abbildungen getilgt. Die erste Darstellung des Zuges wird durch das Protokoll der Luzerner Tagsatzung vom 21. Februar bestätigt, denn dort wird beschrieben dass „Uff disen tag (...) die von Ure und Switz mit iren venlinen harkomen und sind daz lút gewesen, die einen zug on gemeiner Eidgnossen willen und rat angesehen, gemeinden für sich selbs hinder den ra(e)ten besamnet und si ubermeret haben, (...).“⁷⁸ Die meisten Orte wollten den Zug am Weitermarsch hindern, aber Uri und Schwyz hätten sich dagegen verwahrt.⁷⁹ Diese Reaktion zeigt, dass der Auszug von den Innerschweizer Orten zumindest geduldet wird. Der Hintergrund dieser unterschiedlichen Haltung ist der Konflikt zwischen Bern und den Inneren Orten, die sich von der führenden Militärmacht Bern gegen ihre Interessen in die Burgunderkriege hineingezogen fühlen und die guten Beziehungen der Stadt zu Savoyen

⁷⁸ Zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 18.

⁷⁹ Ebd.

und Genf mit Misstrauen beobachten.⁸⁰ So zeigt sich hier eine zweifache Bedeutung des Kolbenbanners. Es verkörpert den politischen Gegensatz zwischen den beiden Länderorten und Bern und den übrigen Städteorten. In der Korrespondenz der Städte über den Zug wird von den Teilnehmern als „vnsern Eydgrossen“⁸¹, den Urnern und Schwyzern berichtet. Die zweite Bedeutungsebene des Kolbenbanners betrifft das eigenmächtige Vorgehen der Ausgezogenen, die „an geordnigen willen der erberkeiten“⁸² in die Politik der Eidgenossenschaft eingreifen.

Obwohl bewaffnete unerlaubte Auszüge von Kriegsknechten gerade während der Zeit der Burgunderkriege häufig vorkommen,⁸³ versinnbildlichen hier die Banner, dass der Kolbenbannerzug mehr ist als ein blosser Beutezug. Die Innerschweizer Orte greifen auf das Kolbenbanner zurück um ihre eigenständige Sicht der Aussenpolitik zu demonstrieren und zu realisieren. Dies geschieht mit dem Symbol der eigenmächtigen Gewalt, „mutwillig“, wie Schilling sagt.⁸⁴ „Eigenmächtig“ zu handeln bedeutet hier also einerseits unabhängig von den eidgenössischen Bündnispartnern und andererseits ohne Autorisierung der Obrigkeit vorzugehen. Das Kolbenbanner kann so auch als Ausdruck des politischen Widerstandes der im Zusammenhang mit den Burgunderkriegen schwächeren eidgenössischen Orte gedeutet werden.

Der Saubannerzug ist die Veranlassung, dass sich 1477 die Städte Zürich, Bern, Luzern mit Solothurn und Freiburg zum „Ewigen Burgrecht“ zusammenschliessen zum Schutz gegen „semlichen gewalt und mu(o)twillen“.⁸⁵ Dieses Sonderbündnis wird von den Inneren Orten heftig bekämpft und erst 1481 an der Tagsatzung in Stans gelingt in einem Kompromis die Beilegung dieser schweren Krise zwischen Stadt- und Länderorten, indem beide Seiten ihre Sonderbündnisse – die Inneren Orte sind mit dem Bischof von Konstanz in einem Landrecht verbunden – zugunsten des sogenannten Stanser Verkommnisses aufgeben.⁸⁶ Das Verkommnis verbietet jegliche Gewaltanwendung durch die Vertragspartner und deren Untertanen, es solle „nieman den andern mit eigenem gewalt fra(e)ffenlich überziehen.“ Insbesondere untersagt der Text jegliche Versammlungen, „gemeinden“, ohne Zustimmung

⁸⁰ Andreas Würzler, Vom Kolbenbanner zum Saubanner. Die historiographische Entpolitisierung einer Protestaktion aus der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004, S. 195–215, hier: S. 206.

⁸¹ Zit. in: Ebd., S. 207. Die direkte Anrede der Ausgezogenen entspricht den rhetorischen Gepflogenheiten unter den eidgenössischen Bündnispartnern. Ebd.

⁸² Schreiben des bernischen Rates vom 15. Februar an Luzern und Schwyz. Zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 18.

⁸³ Peyer, Verfassungsgeschichte, S. 65.

⁸⁴ Zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 27; „muotwille: (...) der eigene freie wille, antrieb sowohl zum guten als zum bösen (in der rechtssprache gegens. zu dem was sich gehört, bes. zum recht)“, in: Matthias Lexer, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, Stuttgart 1979, S. 146.

⁸⁵ Zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 6.

⁸⁶ Siehe Text des Verkommnisses, abgedruckt in: Ebd., S. 163 -166. Zur Entstehungsgeschichte und Einordnung des Verkommnisses als wichtiger Wegmarke im Entwicklungsprozess der innereidgenössischen Staatsbildung siehe diese Darstellung, welche bisherige Interpretationen korrigiert; so zeigt Walder auf, dass die gängige Deutung, die Auseinandersetzung um das Verkommnis habe der Frage nach zentralistischem oder föderalistischem Staatsaufbau gegolten, nicht haltbar ist. Ebd., S. 75-84. So beispielsweise noch Morard, Höhe der Macht, S. 314f.

der Obrigkeiten der Städte- und Länderorte, und die Vertragspartner verpflichten sich, alle Massnahmen gegen Aufruhr im eigenen oder fremden Herrschaftsgebiet gegenseitig zu unterstützen. Deutlich wird nun festgelegt, dass die jeweiligen Obrigkeiten die Inhaber des „gewalts“ sind, so „dass die Festigung der obrigkeitlichen Gewalt ein Hauptanliegen des Verkommnisses war.“⁸⁷ Für das Kolbenbanner heisst dies, dass es fortan Zeichen des Aufruhrs ist, denn es verkörpert den Anspruch auf herrschaftliche Kompetenzen, die nurmehr der Obrigkeit zustehen. Auf der Ebene des eidgenössischen Bündnisses bedeutet es Vertragsbruch und widerrechtliche Gewaltanwendung gegenüber den Vertragspartnern.⁸⁸ Vergleichbar mit der Walliser Mazze lässt sich mit dem Blick auf die Überlieferung zum Kolbenbanner von 1477 feststellen, dass das Symbol zunächst zum Sinnbild des verbotenen Aufruhrs umgedeutet wird und in einem zweiten Schritt durch eine Entpolitisierung seiner ursprünglichen Funktion beraubt wird.

Die Chronisten, die sich in ihren Berichten auf Schilling stützen, verwenden bis ins sechzehnte Jahrhundert den Begriff „kolbenpaner“.⁸⁹ Kaspar Suter erläutert in der Zuger Chronik von 1549 „Man seit irem paner, das si uff gwarfen hatten, das Kolben-Panner.“⁹⁰ Die wichtige Quelle des sechzehnten Jahrhunderts, die eidgenössische Chronik von Johannes Stumpf, berichtet in einem kurzen Abschnitt unter dem Titel „Böse zungen richtend unruw an“ – „Das torechtig la(e)ben“ – „Kolbenpaner“ über das Ereignis.⁹¹ Parallel dazu lässt sich aber ausgehend von der amtlichen Berner Chronistik eine andere Entwicklung beobachten: E. Walder macht darauf aufmerksam, dass Valerius Anshelm, der für die summarische Darstellung der Ereignisse vor 1529, vor seinem eigenen Chroniktext, auf Schilling zurückgreift, bereits von einem „kolben-suw-paner“ und von der „ufu(e)rischen su(e)w- und kolbenreis“ spricht.⁹² Michael Stettler übernimmt 1626 die Beschreibung Schillings („darein war ein Eber mit einem Kolben gemahlet“); im Text nennt er das Banner aber „Sew-Paner“, „Rumorischen Sew-Paner, der Sew-Panerischen Kriegsleuten“.⁹³ Im Gegensatz zu Schilling verwendet Anshelm nicht den Begriff Kolbenbanner, sondern er legt das Gewicht auf das Tiermotiv, das er als „Sau“ und nicht als „Eber“ bezeichnet. So denunziert er den Zug als schmutzige, unwürdige Unternehmung. Der Ausdruck „Kolbenbanner“ verschwindet bei Stettler endgültig und damit geht die ursprüngliche politische Bedeutung des Banners verloren. Der Begriff „Saubanner“

⁸⁷ Walder, Stanser Verkommnis, S. 82.

⁸⁸ Aus diesem Grund sind in der amtlichen Fassung der Schillingchronik die Banner der Inneren Orte aus der Darstellung des Saubannerzuges entfernt worden. Diese Fassung bricht mit dem Jahr 1480 ab, so wird die Vorgeschichte des Verkommnisses nicht erwähnt und der Saubannerzug nicht mit dem politischen Konflikt zwischen den Orten in Verbindung gebracht. Die erste Fassung zeigt auf, dass der „Saubannerzug“ die Ursache des Burgrechtstreites und des Stanser Verkommnisses ist. Walder, Stanser Verkommnis, S. 3-8; Würzler, Kolbenbanner, S. 211.

⁸⁹ Diebold Schilling, zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 120: „Das die vorgeantent knechte mit ir kolbenpaner gen Friburg zugent“. Zu der chronikalischen Überlieferung seit Schilling siehe ebd., S. 3ff.

⁹⁰ Kaspar Suters Zuger Chronik 1549, hrsg. vom Zuger Verein für Heimatgeschichte, ediert von Adolf A. Steiner (Festschrift Dr. Ernst Zumbach), Zug 1964, S. 73.

⁹¹ Zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 5.

⁹² Zit. in: Ebd., S. 15, Anm. 38.

⁹³ Ebd.

verdrängt die ursprüngliche Bezeichnung. Da der Auszug in Zug während der Fastnachtszeit stattfindet und Schilling beschreibt, wie die Gesellen „eine vasnacht angetragen“⁹⁴ haben, wird nun der „Saubannerzug“ über die Konnotation des Wortes „Sau“ als Ausdruck einer „archaischen Fasnachtslaune“ gedeutet. In diesem Verständnis der späteren Geschichtsschreibung fliesst die Vorstellung von einer Bande verwilderter Gesellen, die gewalttätig einen Beutezug unternehmen, mit ein, da Schilling von „iung mu(o)twilig lüte“ spricht.⁹⁵ So wird der Auszug als eine Fastnachtsposse von abenteuerlustigen Jugendlichen, die die Volkskunde als eine Knabenschaft identifiziert, verstanden.⁹⁶ Das Kolbenbanner ist daher auch irrtümlicherweise als ein Narrenbanner gedeutet worden.⁹⁷ Diese späteren Umdeutungen des ursprünglich brisanten politischen Ereignisses kann allerdings schon durch den Augenzeugen Diepold Schilling angelegt worden sein. Er bezeichnet die Verbindung der Ausgezogenen als das „torechte leben“, als Gesellschaft von närrischen Leuten und er berichtet, die Ausgezogenen hätten sich selbst so bezeichnet.⁹⁸ Da andere Quellen diesen Begriff nicht verwenden, könnte vermutet werden, dass Schilling hier versucht, das Ereignis zu verharmlosen, indem er es effektiv als Fastnachtsaktion darstellt.⁹⁹

Entscheidend ist, dass vierzig Jahre später der Chronist Valerius Anshelm diese Umdeutung vornimmt und so das Kolbenbanner seinen ursprünglichen Sinn verliert, nämlich mit „eigenem gewalt“ sich Recht zu verschaffen, Unrecht kraft eigener Strafgewalt zu ahnden, zu „richsnen“, wie es im Berner Oberland genannt wird.

Für diejenigen, die das Kolbenbanner erheben, ist es primär Sinnbild des Selbstverständnisses der Einung. Der Ausdruck „Banner“ meint so auch die Gruppe der unter dieser Fahne ziehenden Personen. Die Fahne Kolbenbanner ist aufgrund ihrer Gestaltung zu den Freifahnen zu rechnen, die nicht die Motive und Farben der eidgenössischen Orte aufweisen, sondern Abzeichen von regionalen Gruppierungen (zum Beispiel das Sörenberger-Panner) oder von Truppen sind, die aus verschiedenen Gebieten

⁹⁴ Zit. in: Ebd., S. 16.

⁹⁵ Zit. in: Ebd., S. 27.

⁹⁶ So Schaufelberger, Spätmittelalter, S. 360f. J. Dierauer stellt den Saubannerzug unter dem Titel „Tolles Leben“ dar. Er beschreibt den Zug als ein Unternehmen von „abenteuer- und beutelustigen Burschen“: Johannes Dierauer, Artikel Tolles Leben, in: HBLS VII, Neuenburg S. 16–17. Bereits E. L. Rochholz spricht 1874 von einer „Bande“ und von „verwilderte(n) Gesellen“. Ernst Ludwig Rochholz, Geschichtliche Vulgarnamen schweizerischer Söldnerzüge und Volksaufstände, in: Argovia 8 (1874), S. 419–457, hier: S. 432. Bei den Ausgezogenen handelt es sich aber um die reguläre Mannschaft der inneren Orte. Würgler, Kolbenbanner, S. 202f. Dass diese Interpretation bis heute aktuell ist, zeigt die Anwendung des Ausdrucks „Saubannerzug“ durch den Zürcher Polizeivorstand Robert Neukomm für Gruppierungen randalierender Jugendlicher in der Stadt Zürich: Sonntagszeitung, 24. 9. 1995, S. 2.

⁹⁷ Berichtigend Thomas Schibler, Artikel Saubannerzug, in: HLS, zur Zeit: <www.hls.ch> (25.05.2005).

⁹⁸ Zit. in: Walder, Stanser Verkommnis, S. 15f. Der Ausdruck „torecht“ so beispielsweise im Urner Tellenspiel von 1540/44. Ebd., S. 16; DWB XI (1935), Sp. 392.

⁹⁹ Würgler, Kolbenbanner, S. 201. A. Würgler stützt seine Argumentation auch auf die negative Bedeutung des Wortes „torecht“, das auch „irrsinnig“, „geisteskrank“ meint. DWB XI (1935), Sp. 392. So kann der Ausdruck auch die Kritik Diebold Schillings am Kolbenbanner beinhalten.

sich den Ortsmannschaften anschliessen.¹⁰⁰ Diese Freiwilligen-Banner werden in die amtlichen Aufgebote einbezogen und sind insbesondere bei längeren kriegerischen Auseinandersetzungen eine wichtige Stütze der Ortsbanner.¹⁰¹ Freifahnen zeichnen sich durch eine eigenwillige Gestaltung, als „phantastische Fahnen“¹⁰² aus, sie entsprechen nicht den offiziellen Vorgaben der Obrigkeiten, sondern sie drücken die Eigenständigkeit dieser Gruppe aus.

So ist das Oberländer Kolbenbanner keiner bestimmten Talschaft zuzuordnen, es besteht aus einem weissen Grund, auf dem ein schwarzer Kolben abgebildet ist. Diese Farbkombination entspricht keiner Fahnenfarbe der beteiligten Landschaft Hasli oder der Herrschaft Ringgenberg. Unter diesem Banner können sich also alle die unterschiedlichen Gruppierungen, die mobilisiert werden sollen, zusammenfinden.

Deutlich wird, dass das Kolbenbanner und die Mazze für die Einungsteilnehmer und die Zeitgenossen vergleichbar sind, dies zeigen die Aussagen aus dem Oberland, man wolle die Simmentaler wegen der Mazze zur Teilnahme auffordern oder die Freiburger Akten zum Saubannerzug, die von Mazze sprechen.

In der Form eines Banners haben aber die Mazze oder der Kolben eine starke sinnbildliche Bedeutung, da sie als eigenständige, aber vergleichbare Form die „regulären“ Ortsbanner konkurrieren. Auch ist der Kolben im Banner ein klares militärisches Abzeichen der damit ziehenden Gruppierung.

Im Wallis hat der Gegenstand Mazze an sich die Funktion eines Banners, da hier auch ein „Mazzenmeister“ bestimmt wird, dessen Aufgabe – vergleichbar dem Fähnrich – der Schutz der Mazze ist: „Quae libet Matzia habebat unum tutorem.“¹⁰³ Der Chronist Johannes Stumpf verweist auf diese wichtige Aufgabe: „Der fürnemst under jnen ward genent der matzenmeister, der truog ein grosser kolben, genent die Matzen.“¹⁰⁴

Allen diesen Bannern ist gemein, dass sie von den Trägern als Ausdruck einer Strafaktion verstanden werden: Die Berner Oberländer wollen den Landesvenner strafen, während dem Saubannerzug wird der Stadt Bern Strafe angedroht.

Indem die Verschworenen dieses Symbol mit sich tragen, greifen sie auf diese Bedeutung zurück, unabhängig von weiteren Zielen, die sie mit ihrer Bewegung erreichen wollen.

Gemeinsam ist den Kolbenbannern ebenso, dass sie „hinder den räten“, also ohne obrigkeitliche Erlaubnis erhoben werden.

¹⁰⁰ Diese Gruppierungen ziehen als Freiwillige mit den aufgrund der allgemeinen Wehrpflicht von der Ortsobrigkeit zwingend Aufgebotenen in den Krieg. Walter Schaufelberger, Das eidgenössische Wehrwesen im Spätmittelalter im Lichte moderner Militärgeschichtswissenschaft (Neujahrsblatt der Feuerwerker-Gesellschaft (Artillerie-Kollegium) in Zürich auf das Jahr 1975, Bd. 166), Zürich 1974, S. 13f.

¹⁰¹ Ders., Krieg und Kriegertum, S. 46f.

¹⁰² Ebd., S. 47.

¹⁰³ WLA I, S. 616.

¹⁰⁴ Johannes Stumpf, Gemeiner loblicher Eydgnoschafft Stetten, Landen und Völckeren Chronick würidiger Thaaten Beschreybung, Zürich 1548, S. 356.

Eine Umwertung wie das Kolbenbanner von 1477 erfährt auch der Begriff „Mazze“ durch Valerius Anshelm im Zusammenhang mit dem Widerstand im Berner Oberland gegen die Einführung der Reformation im Jahr 1528. Der Chronist bezeichnet die Anführer als „matzenmeister“, als „die ufwigler und anfaenger diser ufruerigen, verräterischen sachen“¹⁰⁵. Diese Wortwahl ist auch in den Akten zu den Ereignissen im Berner Oberland anzutreffen; der Begriff „Matzenmeister“ steht hier für „Rädelsführer“.¹⁰⁶ Es finden sich aber keine Hinweise, dass während des Konfliktes mit der Stadt Bern effektiv Mazzen erhoben worden sind.¹⁰⁷ Auch lässt sich keine direkte Einflussnahme durch Walliser Beteiligte feststellen.

So erscheint hier der Begriff losgelöst vom ursprünglichen Gegenstand als ein Element der obrigkeitlichen Sprachregelung: „Mazze“ heisst Revolte, Verrat und widerrechtliche Auflehnung gegen die Obrigkeit.

Kolbenbanner und Mazze sind so im Laufe der Darstellungen zum „rumorerischen Sewpaner“ und zum archaischen Zeichen des barbarischen Aufruhrs geworden. Noch zu den Raronerkriegen beinhaltet die Chronistik die positive Deutung der Symbole als legitimes Mittel der Bestrafung von Unrecht, respektive zur Verschaffung von Recht. Die Mazze, der Kolben wird hier so auch als eine Form eines Fehdesymbols verstanden.¹⁰⁸ Sie drückt aus, dass eine Rechtsverletzung aufgrund des Selbsthilferechts legitimerweise von den Betroffenen eigenmächtig verfolgt und geahndet wird. Der Kolben kann so umschrieben werden als das Zeichen der nichtadeligen Fehde, die – allerdings den durch den Grundherrschaft oder den städtischen Rat vertretenen – Bauern und Bürgern in einzelnen Regionen bis ins sechzehnte Jahrhundert zugestanden wird.¹⁰⁹

Diese so zu begründende Akzeptanz der Mazze wird zunehmend verdrängt durch die oben erwähnte Deutung, wie sie in der amtlichen Darstellung, beispielsweise von Anshelm, zum Ausdruck kommt. Diese Loslösung vom politischen Zusammenhang beinhaltet auch die Bezeichnung „Saubanner“, die nicht mehr an das ursprüngliche Symbol des Kolbens erinnert, sondern die Konnotation der archaischen unrechtmässigen Gewalt in den Vordergrund rückt.

Auf eidgenössischer Ebene stellt das Stanser Verkommnis die gesetzliche Verankerung des Verbotes des Kolbenbanners dar: Die Rechtmässigkeit der eigenmächtigen Strafgewalt, versinnbildlicht im Kolbenbanner, wird verneint.

¹⁰⁵ Anshelm, Berner Chronik, Bd. 5, S. 313, 273, 320.

¹⁰⁶ Rudolf Steck / Gustav Tobler (Hgg.), Aktensammlung zur Geschichte der Berner-Reformation: 1521-1532, 2 Bde, Bern 1923, hier: Bd.1, Nr. 1681, 1998, 1999, 2016, 2017, 2018, 2038, 2039.

¹⁰⁷ So etwa in der Darstellung der Ereignisse von Specker, Reformationswirren.

¹⁰⁸ A. Boockmann, Artikel Fehde, in: LexMA IV, München u.a. 1989, Sp. 331–334, hier: Sp. 332ff; Otto Brunner, Land und Herrschaft. Grundzüge der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter (Nachdruck), Darmstadt 1973.

¹⁰⁹ Boockmann, Fehde, Sp. 332. Im Unterschied zu dem durch strenge Regeln zur Fehdeführung festgelegten adeligen Fehdewesens fehlen hier Hinweise auf Elemente wie Fehdebrief oder die klaren Fristsetzungen.

Dies kann der Grund sein, warum in weiteren Unruhen nach 1477 nicht mehr das Banner, sondern nur noch der Kolben in Erscheinung tritt. Nach wie vor kann dieser Gegenstand die ursprüngliche rechtliche Bedeutung beinhalten, zusehends tritt aber der Aspekt der Waffe in den Vordergrund, einer Waffe allerdings, die spezifisch für die Revolte, die Erhebung gegen die Obrigkeit verwendet wird.

12.2 Der Kolben als symbolische Waffe während der Revolte

12.2.1 Grafschaft Greyerz 1548 und 1550/51

1551 klagt der Graf von Greyerz vor dem Rat in Bern über eine Unruhe in Grandvillars. Es seien Morddrohungen gegen die gräflichen Beamten ausgesprochen worden, und die Verschworenen wollten die Mazze gegen den Grafen aufrichten. Diese „zeige, daß man seine person und ‚stat‘ unterdrücken wolle“.¹¹⁰ Die Mazze richtet sich hier also nicht nur gegen die Person Michel von Greyerz, sondern ganz grundsätzlich gegen seinen Stand als Herr; der Graf fürchtet, dass man ihm mit der Mazze seine Herrschaftsrechte aberkannt.¹¹¹ Vor Gericht hätten die Untertanen ausgesagt, man müsse wider ihn die Mazze aufwerfen, da sie lange genug zum Narren gehalten worden seien und sie müssten sich um Hilfe gegen den Herrn umsehen. Der Graf bittet die verburgrechteten Städte um Unterstützung, um diese „Laster beleidigter majestät“ ahnden zu können.¹¹²

Vor dem Berner Rat führt der Graf weiter aus, dass dieser Widerstand um so bedenklicher sei, als dass sich seit 1548 die Untertanen in Saanen, Oesch, la Rossinières und Charmey gegen ihn ungehorsam gezeigt hätten.¹¹³ Im Val de Charmey führt 1548 die Festnahme eines Bauern zu einem wilden Tumult; in der Akte zur Untersuchung wird beschrieben, dass die Bauern auf den Beamten losstürmen und ihn unter massiven Drohungen davor warnen, ihnen ihre Freiheiten zu nehmen. Eine rasch grösser werdende Versammlung von Unzufriedenen formiert sich, unter ihnen sind drei verkleidete Personen („déguisés de blanc“), die drohend Knüppel („batons“) mit sich herumführen. Schliesslich wird der Gefangene befreit.¹¹⁴

Diese Ereignisse sind Teil der Auseinandersetzungen der Hochgreyerzer Bezirke mit dem Grafen, der versucht seine Herrschaftsrechte gegenüber der mit vielen Freiheiten ausgestatteten Saaner Landschaft geltend zu machen. Im Unterschied zu den Bezirken der Basse-Gruyère haben die Banner (Aufgebotsbezirke) Saanen und Château d'Oex (Oesch)

¹¹⁰ EA IV.1.e, S. 485f.

¹¹¹ „stat“ ist eine ältere Form und Synonym für „Stand, auch Gemeinwesen“, bei Grimm i. S. „Staat“. DWB X.2.1 (1935), Sp. 932f. Ebenso Schweizerisches Idiotikon XI (1952), Sp. 1664ff, Sp. 1672.

¹¹² EA IV.1.e, S. 526.

¹¹³ Ebd., S. 486.

¹¹⁴ Jean-Joseph Hisley, *Historie du comté de Gruyère (Mémoires et documents publiés par la société d'histoire de la suisse romande, Bd. 11)*, Lausanne 1857, S. 449. Das Originaldokument ist in einer Abschrift von Hisley vorhanden. StAFR Miscellanea Hisley, Coll. Gremaud 44, S. 305. In der Abschrift von Hisley wird für „batons“ der Ausdruck „gourdins“ verwendet. Zu diesen Vorfällen sind im StAFR keine weiteren Quellen vorhanden. Eine verzeichnete Prozessakte ist nicht auffindbar.

der Haute-Gruyère, zu der auch Charmey gezählt wird,¹¹⁵ seit dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts Freiheiten vor allem durch Kauf erworben, so dass die Landleute von Saanen im sechzehnten Jahrhundert als Landschaft auftreten und um 1500 die rechtlichen Befugnisse ausser dem Blutgericht in der Praxis in der Hand der Saaner Landschaft liegen.¹¹⁶

Der Graf schmälert insbesondere die Gerichtsbarkeit der Landschaft und versucht den Saanern die traditionellen Rechtstage mit den Simmentalern und die eigenständige Politik, die einträglichen Soldverträge mit Frankreich, zu verbieten.¹¹⁷ Die Saaner und die Leute von Oesch weigern sich vor den drei Bannern von Greyerz, vor dem gräflichen Gericht, Rechenschaft über ihre Politik und die Unruhen abzulegen, sie verlangen vor bernisches oder eidgenössisches Schiedsgericht treten zu können.¹¹⁸

Gemäss dem Bericht des Grafen ereignet sich 1551 in Saanen erneut ein Fall von Widersetzlichkeit gegen seine Herrschaft; die Saaner hätten einen zum Tode verurteilten Gefangenen nicht dem Grafen ausgeliefert, sondern ihn stattdessen „zu einem Gespött und zu Abbruch der Obrigkeit“ freigelassen.¹¹⁹

Die Saaner bestehen darauf, dass die gräflichen Beamten ohne Urteil und Wille der Gemeinde niemanden verhaften dürfen. Am 14. Januar 1551 betonen die Saaner und die Leute von Oesch vor dem Berner Rat in einer Klage gegen den Grafen, dass aufgrund ihrer Freiheiten, die Greyerzer Grafen oder deren Amtleute „bei ihnen niemand gefangen nehmen können, es sei denn dieses vorher mit Rath und Urtheil erkannt worden; ebenso, daß wenn jemand wegen Missethaten gefangen und vor Recht gestellt werde, sie ihr Urtheil über solche Leute geben und es hierbei bleiben solle (...).“¹²⁰ Diese Klage vor der mit Saanen verburgrechteten Stadt Bern wird von Bern und Freiburg gutgeheissen; der Graf wird aufgefordert die Saaner bei ihren Freiheiten zu belassen, den Vertriebenen die Rückkehr zu ermöglichen und die Verurteilung der Saaner als ungehorsame Untertanen zurückzunehmen.¹²¹

Der Graf unterwirft sich diesem Urteil nicht, so dass schon im Oktober die Saaner wieder Klage führen.¹²²

Die Frage nach den Ursachen der weiteren Unruhen in Grandvillars kann nur mit Vermutungen beantwortet werden. Als Auslöser wird das Aufgebot zur militärischen Strafaktion gegen die Saaner und Oesch genannt.¹²³ Im Gegensatz zu den oberen Bezirken besitzen die Gemeinden der Kastlanei Montsalvens wie die in den übrigen Gerichtsbezirken

¹¹⁵ Gottfried Aebersold, Studien zur Geschichte der Landschaft Saanen (Abhandlungen zum schweizerischen Recht, Bd. 66), Bern 1915, S. 2.

¹¹⁶ Bierbrauer, Freiheit und Gemeinde, S. 117ff.

¹¹⁷ Hisley, Comté de Gruyère, S. 442.

¹¹⁸ Ebd., S. 443f.

¹¹⁹ EA IV.1.e, S. 486.

¹²⁰ EA IV.1.e, S. 462 (Nr. 156).

¹²¹ Ebd., S. 495 (30. April 1551).

¹²² Aebersold, Studien, S. 95.

¹²³ Hisley, Comté de Gruyère, S. 451.

der Basse-Gruyère ausser einigen Rechten in der Gemeindeadministration keine weiteren Freiheiten.¹²⁴

Die politische Position des Grafen Michel von Greyerz ist in diesen Jahren aber auch gegenüber der Basse-Gruyère sehr geschwächt, da seine finanziellen Schwierigkeiten unüberwindlich sind und im Jahr 1554 zur Konkurserklärung durch die Tagsatzung und zur Auflösung der Grafschaft führen werden.¹²⁵

Zur Abwendung des Ruins leisten 1550 die Banner Greyerz, Corbières und die Gemeinde Broc des Banners Montsalvens die Bürgschaft für ein Darlehen der Eidgenossenschaft. Als Gegenleistung erhalten sie Sitz und Stimme in dem 1549 neu gebildeten Grafschaftsrat „Conseil de Gruyère“ oder „Conseil d'Etat“.¹²⁶

Die geschwächte Herrschaft des Grafen könnte so den Hintergrund für die Erhebungen bilden, die Michel von Greyerz in seiner Rolle als Herr angreifen, denn es gelte, gegen den Grafen und „contre les gros“, die Mächtigen, die Mazze zu erheben.¹²⁷ Die Mazzen sind hier wenig spezifiziert; sie sind nicht in einen rituellen Handlungsablauf wie im Wallis eingebettet. Auch werden sie nicht aufgrund klar umschreibbarer Klagen oder Rechtsforderungen erhoben; sie drücken ganz grundsätzlich die Revolte gegen den Herrn aus. Im Unterschied zu den Saanern und den Leuten aus Oesch haben die Bewohner der unteren Bezirke keine klar definierten Rechte zu verteidigen. Trotz dieser unterschiedlichen Voraussetzungen hängen die Erhebungen in Grandvillars mit den Unruhen in den oberen Bezirken zusammen; sie drücken aus, dass die herrschaftliche Stellung des Grafen durch den Widerstand der Saaner auch in den stärker dem Herrn unterworfenen Gebieten angreifbar ist.

Aber auch in den oberen Bezirken werden während der Bedrohung der gräflichen Beamten in Charmey Keulen herumgetragen, die diesen Angriff auf die Obrigkeit versinnbildlichen.

12.2.2 Schweizer Bauernkrieg 1653

Anfangs Februar 1653 ziehen im Entlebuch während mehreren Tagen die Bauern ausgehend von Schüpfheim von Dorf zu Dorf und präsentieren dabei grosse Kolben, die hier als „Prügel“ bezeichnet werden. Während diesen Zügen, an denen sich laufend mehr Untertanen beteiligen, werden auch mehrere Fahnen, auf denen Prügel abgebildet sind, mitgetragen. In Schüpfheim wird ein sehr grosser Prügel weit sichtbar an einem Hausfirst befestigt.¹²⁸ Zur Mobilisierung der Berner Bauern werden die Prügel in die Region gebracht, so wird ein Bauer in Aarwangen verhört, der „auch den ersten Brügel aus dem Entlebuch in'

¹²⁴ Joseph Jordan, Artikel Greyerz, in: HBLS III, Neuenburg 1926, S. 739–740, hier: S. 635.

¹²⁵ Stadler, Gegenreformation, S. 579.

¹²⁶ Hermann Rennefahrt, Der Geltstag des letzten Grafen von Greyerz, in: SZG 22 (1942), S. 321–404, hier: S. 342.

¹²⁷ Diese Formulierung überliefert H. G. Wackernagel aus den Prozessakten (Prozesse des André de Crin von Grandvillard und des Pierre Castellaz von Neirivue, Actes de Gruyères), Wackernagel, Trinkelstierkrieg, S. 237. (Diese Akten konnten im StAFR nicht gefunden werden.)

¹²⁸ Suter, Bauernkrieg, S. 116.

s Emmental getragen.“¹²⁹ Für die bernische und luzernische Obrigkeit ist das Auftauchen dieser Keulen von grosser Bedeutsamkeit; entsprechende Nachrichten werden genau untersucht und man versucht sofort Exemplare in Gewahrsam zu nehmen.¹³⁰ Beim Empfang der Luzerner Gesandtschaft in Schüpfheim am 13. Februar werden die Prügel in einem nach militärischem Muster organisierten Umzug präsentiert. Alhornbläser, die gewählten militärischen Anführer, die „Knüppelhauptmänner“, die drei Tellen bilden die Spitze des Zuges, anschliessend folgen in zwei Gruppen gegen 1400 Mann, die die Prügel geschultert vorführen. Zwischen den beiden Gruppen gehen drei Männer mit den Fahnen, auf denen Prügel aufgemalt sind.¹³¹

Die beiden Ereignisse, die siebenzig und zweihundert Jahre nach dem Saubannerzug ihren Ausgang nehmen, veranschaulichen, wie das Symbol des Kolbens einem Bedeutungswandel unterliegt, aber auch eine ältere Sinnebene weiter beinhaltet.

Im Deutungsspielraum des Kolbensymbols ist die ursprüngliche Funktion als Waffe, als einfaches Instrument der Gewaltanwendung präsent. Auch das Kolbenbanner beinhaltet diese Bedeutung, umso mehr als der Kolben auf dem Zeichen des militärischen Auszuges, der Fahne, mitgeführt wird. Im Raum der schweizerischen Eidgenossenschaft ist aber die Verwendung von Streitkolben als Waffe des ordentlichen Landsturmes erst im siebzehnten Jahrhundert gebräuchlich; gemäss Walter Schaufelberger hat der Kolben auch „als bäuerliche Behelfs- und Landsturmwaffe (...) im altschweizerischen Kriegswesen keinen Platz.“¹³² So sind die Kolbenbanner primär politische Sinnbilder. Im Unterschied dazu symbolisieren die Kolben im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert nicht mehr den Anspruch auf eigene Gewalt, auf Herrschaftskompetenzen, sondern sie sind klar als Waffen definiert, die von Aufständischen gegen die Obrigkeit erhoben werden, das heisst, sie versinnbildlichen die Revolte. In diesem Sinn werden schon während der Steuerunruhen in der Zürcher Landschaft 1645/1646 Keulen verwendet. Die Wädenswiler und Richterswiler versehen sich gegen einen Angriff der Zürcher Obrigkeit mit Schusswaffen, sie erstellen zudem grosse eisenbeschlagene Prügel. Zürich konfisziert nach der Niederschlagung der Bewegung die „wider Ihre natürliche Oberkeit“ gemachten „mörderischen Brügel“. Die anderen Waffen müssen nicht abgegeben werden.¹³³ Als „Prätigauerprügel“ oder „Fidelisknüppel“ werden die Keulen bezeichnet, die während den Bündner Wirren im Verlauf des Dreissigjährigen Krieges erhoben werden.¹³⁴ Der „Prügel“ der Entlebucher und

¹²⁹ Vock, Bauernkrieg, S. 421, Anm. 2. J. Grimm führt „Kolben“ auch als Bezeichnung für „Fest“, „Lustbarkeit“ an: „auf den stuben kunigreich, kolben oder andere zeren getriben“. DWB V (1873), Sp. 1619. Der Gegenstand dient als Kommunikationsmittel, das reihum getragen wird, um die Einladung mitzuteilen. Diese Verwendung ist für Strassburg bei Dasypodius 1537 nachgewiesen. Nach Amira ist diese Verwendung wahrscheinlich nur noch in Gilden oder ähnlichen Verbänden üblich. Amira, Stab, S. 41. Eventuell hat auch die oben erwähnte Überbringung des Kolbens diesen Charakter der Einladung.

¹³⁰ Suter, Bauernkrieg, S. 117f.

¹³¹ Ebd., S. 144.

¹³² Schaufelberger, Wehrwesen, S. 17.

¹³³ Glättli, Unruhen, S. 85f., 134.

¹³⁴ Schweizerisches Idiotikon V (1905), Sp. 522 und III, Sp. 767.

Emmentaler Bauern bedeutet die „Waffe der Untertanen“, die „Waffe der Rebellen“.¹³⁵ Die Kolben als Waffen haben so auch zeichenhafte Bedeutung und sind nicht nur funktional zu verstehen; das Beispiel des Schweizer Bauernkrieges veranschaulicht, wie die Zurschaustellung der Kolben den Widerstand, die Revolte, die Erhebung gegen die Obrigkeit versinnbildlicht. Dabei sind die Kolben nicht eine beliebige Form einer Waffe, sondern sie symbolisieren die Bauern, die Untertanen, die sich beispielsweise im elsässischen „Kolbenhaufen“ 1525 zusammenfinden.¹³⁶

Die Kolben, die in der Grafschaft Greyerz und während des schweizerischen Bauernkrieges erhoben werden, stellen so eine neue Form von „nichtoffiziellen Feldzeichen“ dar, die seit den zwanziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts aufgrund des obrigkeitlichen Verbotes verschwunden sind.¹³⁷ Sie erinnern aber an das Kolbenbanner und auch noch 1653 werden Fahnen mit dem Kolben erhoben. Insofern besteht hier eine Tradition der Form, auch wenn der Gehalt des Sinnbildes sich verändert hat, der Kolben zum Symbol der Revolte geworden ist und im Unterschied zum „Saubannerzug“ klar das Abzeichen der Untertanen darstellt.

Die Feststellung der Luzerner Obrigkeit, die Knüppel der Bauern seien ganz „ungewohnte wehren“¹³⁸ schliesst so nicht zwingend aus, dass mit den Keulen an das Kolbenbannersymbol erinnert wird, sondern kann eben gerade zeigen, dass der Kolben im Verständnis der Bauern mehr ist als nur eine Waffe.¹³⁹

Das Stanser Verkommnis, dessen Umsetzung letztlich auch das Verbot von Fahnen beinhaltet, die nicht von der Obrigkeit sanktioniert sind, kann als politischer Hintergrund dieser Entwicklung beurteilt werden. Nach 1500 tritt nicht mehr das Banner, sondern vor allem der Kolben in Erscheinung. Nach wie vor kann dieser Gegenstand die ursprüngliche rechtliche Bedeutung symbolisieren, zusehends tritt aber in den Vordergrund, dass der Kolben eine Waffe darstellt, eine Waffe allerdings, die spezifisch für die Revolte, die Erhebung gegen die Obrigkeit verwendet wird.

¹³⁵ Suter, Bauernkrieg, S. 120.

¹³⁶ Harer, Beschreibung des Bauernkrieges, S. 47; Buszello, Oberrheinlande, S. 82. Der Kolben wird von Grimm als die Waffe des gemeinen Mannes, des Bauern beschrieben. DWB V (1873) Sp. 1603.

¹³⁷ Peyer, Verfassungsgeschichte, S. 64f.

¹³⁸ Zit. in: Suter, Bauernkrieg, S. 119.

¹³⁹ A. Suter unterstreicht im Gegensatz dazu die fehlende Tradition dieser Symbole und interpretiert den Gegenstand und dessen Verwendung als neue Sinnbilder, die 1653 als Zeichen der Rebellion geschaffen werden. Ebd., S. 119f.

13. DER BUNDSCHUH: REVOLUTIONSSYMBOL DER FRÜHEN NEUZEIT

13.1 Zum Begriff

Erste Belege für den Begriff „Bundschuh“ finden sich in literarischen Texten Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, in den Werken der Dichtung Siegfried Helblings, im „Wolfdietrich“ und im „Reinhart Fuchs“.¹ In diesen Texten ist der Bundschuh der Schuh des Bauern. Die sogenannte Kaiserchronik schildert die angeblichen Kleidervorschriften Karls des Grossen und führt „rinderne Schuoch“ als Bauernschuhe auf.² Dieses Motiv führt der Chronist Aventin in der bayerischen Chronik zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts weiter aus, indem er eine präzise Beschreibung des Schuhs zu Zeiten Karls des Grossen liefert: „Man trug dieselbigen zeit puntschuech (...). Dise schuech hetten auf bēden seiten riem, dreier elbogen lang, die flacht man und schnüeret si umb die bain und leinen hosen (so damals im brauch warn) herumb kreutzweis wie ain gätter, pant si also zum pain.“³ Der Bundschuh als weit geschnittener Lederschuh muss mit Riemen an den Beinen festgehalten werden; so ist der Ausdruck von „binden, gebunden“ abzuleiten.

Im Schwabenspiegel stellt der Bundschuh ein Rechtssymbol dar. In einer St. Galler Handschrift findet sich im Kapitel zum Landrecht, im Abschnitt 308 „wie man beweret daz nieman dez andern eigen si ze rehte“ eine Einfügung über die bekannte Herzogseinsetzung in Kärnten.⁴ Der Text beschreibt die Rechtslage der freien Bauern Kärntens, die als freie Landsassen aus ihrer Gemeinschaft den Richter wählen, keinen Adel und andere Gewalten anerkennen. Im Zusammenhang mit der Einsetzung des Herzogs entscheidet die Versammlung der Bauern, ob „sü der selb hertzzaugg dem land vnd den lantlütē nütz vnd gv(e)t dunke vnd ouch dem land kōmenlichen sye vnd wol fv(e)ge, vnd fügt er innen nitt so mv(e)ss jn das Rich ainen andren herren vnd hertzaugen gen, (...)“. Derjenige, den die Versammlung gewählt hat, wird mit einem Zeremoniell empfangen, das seine zukünftige Rechtsstellung symbolisiert: Dem zukünftigen Herzog wird ein grauer Rock und ein roter

¹ Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 2. In den folgenden Abschnitten sollen die von G. Franz zusammengetragenen Quellenbelege ausführlich zitiert werden, da so die Anfänge der Entwicklung des Symbols dokumentiert werden können. Dies gilt auch für die Belege, die Franz aus dem Grimm'schen DWB entnommen hat. Artikel Bundschuh, in: DWB II (1860), Sp. 522ff.

² Der keiser und der kunige buoch oder die sogenannte Kaiserchronik, Gedicht des 12. Jahrhunderts, hrsg. von Hans F. Massmann (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit, Bd. 4), Quedlinburg u.a. 1854, Zeile 14813. Zu der Kaiserchronik Erhard Bahr (Hg.), Geschichte der deutschen Literatur. Kontinuität und Veränderung. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Bd.1: Vom Mittelalter bis zum Barock, Tübingen u.a. 1999, S. 83-85.

³ Johannes Turmair's genannt Aventinus Bayerische Chronik. Hrsg. von Matthias Lexer (Johannes Turmair's genannt Aventinus sämtliche Werke, Bd. 4-5.1), München 1884, hier: Bd. 5.1, S. 153. Hier beschreibt der Chronist nach Darstellung von G. Franz das Schuhwerk seiner eigenen Zeitgenossen. Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 2, Anm. 2.

⁴ Karl August Eckhardt, Der Schwabenspiegel nach einer Handschrift vom Jahr 1287, hrsg. von F. L. Anton Frhr. v. Lassberg (Bibliotheca Rerum Historicarum, Neudrucke 2), Aalen 1972, S. 133f., Anm. 217. In der sogenannten Biberacher oder Kärnthner Handschrift findet sich die Stelle über die Herzogseinsetzung ebenfalls. Ebd., Nr. 11, Verzeichnis, S. XLVII.

Gürtel gegeben, an dem eine grosse rote Jägertasche hängt, darin er „leg sin kaess sin brot vnd sin geraettloch, vnd gend jm ouch ain *joegerhorn* wol gevassett mitt roten riemen vnd legend im ouch an *zwen* rautt gebunden bunttschv(e)ch.“ Mit einem grauen Mantel und einen grauen Hut angetan wird der zukünftige Herzog auf ein „veld pfaertt“ gesetzt und die Anwesenden führen ihn zu einem Stein und mit Gesang wird Gott gelobt, „daz er jnnen vnd dem lant ainen heren geben hault nach jerem willen, (...)“. Wenn der Herzog am Hof vor dem Kaiser erscheint, um die Reichslehen in Empfang zu nehmen, muss er ebenfalls diese Kleidung tragen.

Wie der Kontext der Handschrift deutlich macht, dient dieses Beispiel zur Illustration des richtigen Verhältnisses zwischen dem Herrn und den Holden, das die Leibeigenschaft ausschliesst. Der Autor des Schwabenspiegels widerlegt mithilfe von Argumenten aus der Bibel und dem Hinweis auf viele alte Rechte und Urkunden die Behauptung, dass es ausser dem Reich, den Fürsten und den Klöstern auch anderen gestattet sei, Leibeigene zu haben. In der heiligen Schrift finde man nicht, „daz ieman dez andren eigen si (...)“. Christus habe gezeigt, dass zwar dem Kaiser Zins zu zahlen sei, dass aber darum niemand Leibeigener werde. Daraus folgt, dass „wir svln den herren dar vmbe dienen. daz si vns beschirmen. vnde beschirment si vns nv(i)t. so sin wir in nv(i)t dienestes schuldig nach rehte.“

Die freien Bauern Kärntens veranschaulichen mit ihrem Ritual die Abhängigkeit des Herzogs vom Willen der Genossenschaft, der Rechtsgenossen; indem der Herzog bäuerliche Kleidung anlegen muss, zeigt er die Anerkennung der Wahl durch die Bauern, die ihn nur als Herrn annehmen, wenn er ihren Anliegen entspricht, das heisst, wenn er sie schirmt.⁵ Mit den zeichenhaften Handlungen stellt sich der Herr während dem Ritual seiner Einsetzung auf die Stufe der Bauern und ist ihresgleichen. Dass der Herzog nach der Zeremonie gemäss den Quellen von Günther Franz und Jacob Grimm wieder seine fürstliche Kleidung anlegen darf, zeigt, dass nicht grundsätzlich sein herrschaftlicher Stand

⁵ Günther Franz schildert einen etwas anderen Verlauf der Kärntner Herzogseinsetzung: In der Zeremonie von 1286 wird Graf Meinhard von Tirol – in bäuerlicher Tracht, das heisst in Bundschuhen, grauem Rock und einem Mantel ohne Besatz – vom Adel begleitet zum Stein geführt, auf dem der Herzogsbauer sitzt. Der Graf hält in einer Hand den Stock eines Viehhirten; in der anderen führt er ein Pferd und einen Stier. Erst nachdem die Adligen und die Angehörigen des freien Bauernstandes, aus dem auch der Herzogsbauer stammt, mit einem Eid beschwören, dass der zukünftige Herzog „ein gerechter Richter und Beschirmer des Landes sein werde, räumte der Bauer den Fürstenstein für den Herzog, nachdem er ihm zuvor noch einen Backenstreich und aus einem Bauernhut klares Wasser zu trinken gegeben hatte.“ Nach einem Eid schwingt der Herzog sein Schwert in alle vier Himmelsrichtungen, um so das Land in Besitz zu nehmen; erst nach diesem Ritual nimmt er die Huldigung der Edlen ab. Dem Herzogsbauer übergibt der Herzog die beiden Pferde und 60 Pfennig. Franz, Geschichte des Bauernstandes, S. 95f. Jacob Grimm deutet diese Geste gemäss seiner Quelle als einen symbolischen Kaufakt; der Herzog muss von den freien Bauern Land und Recht erwerben; parallel zu der Geste der Einsetzung wird dem Herzogsbauer erklärt, dass der Herzog den Sitz vom Bauern abkaufen und dazu sprechen soll: „diese zugstücke (stier und pferd) sollen dein, [sein], so auch die kleider des fürsten, dein haus wird frei und keinem zahlst du zins noch zehent.“ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 253. In diesem Beispiel trägt der Herzog Bundschuhe mit roten Schleifen, und er legt nach dem Ritual die Bauernkleider ab und setzt sich mit den bereits in äusserstem Prunk erschienen Adligen in fürstlicher Kleidung zum Mahl. Dieses Einsetzungsritual wird mit kleinen Veränderungen bis 1414, letztmals zur Einsetzung von Herzog Ernst, angewendet. Franz, Geschichte des Bauernkrieges, S. 96. (Auch in Ottokars österreichischer Reimchronik findet sich ein Passus zu der Huldigung; Der Herzog trägt graue Hosen und man bindet ihm rote Bundschuhe an die Füsse. Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 3).

angegriffen werden soll, sondern dass nur während der Übergabe der Herrschaftsrechte ganz deutlich symbolisiert wird, wie die Rechtsstellung der Bauern und des Herrn sei.

Der Bundschuh als Bauernschuh stellt wie die Farbe der Kleidung, das „veld pfaerrt“ und der Hirtenstab ein Attribut des Bauernstandes dar. Gemäss der Kaiserchronik habe Kaiser Karl der Grosse für die Kleidung des Bauernstandes die Farben Schwarz und Grau festgelegt.⁶ Indem der Herzog die Bundschuhe anzieht, drückt er die rechtliche Beziehung zu den Bauern aus. Diese Geste ist nach Jacob Grimm im altnordischen Recht bekannt und symbolisiert die Anerkennung und Legitimierung eines Sohnes, indem der Vater und der Sohn nacheinander den väterlichen Schuh anziehen. Den Schuh eines anderen anziehen müssen bedeutet auch eine Geste der Unterwerfung und Anerkennung von Macht. So ist dieses Ritual bei Verlobungen, während der die Braut in die Schuhe des Bräutigams steigt, zu beobachten oder, wie Grimm berichtet, als Akt der Demütigung von norwegischen Königen gegenüber ihren Unterworfenen angewendet worden.⁷ Der Bundschuh spielt in der Kärntner Huldigung eine vergleichbare Rolle; während der Dauer des Rituals steht der zukünftige Herzog unter der Gewalt der freien Bauern, indem er ihre Schuhe, die hier als Symbole der Zugehörigkeit und der Herrschaft zu deuten sind, anziehen muss. Der Bundschuh symbolisiert so auch den Status derjenigen, die nicht Herrschaftsträger sind.

Die zugrunde liegende Gleichsetzung „Bundschuh gleich Bauernschuh“ bleibt bis in die Frühe Neuzeit erhalten; in der „Cosmographey“ von Sebastian Münster aus dem Jahr 1548 beschreibt der Autor die standesgemässe Kleidung der Bauern: „Die zwilchgrippe, [Leinengewand BH] zwen buntschuch vnd ein filzhu(o)t ist ir kleidung.“⁸

Bundschuhe sind einfache Schuhe, die vom gemeinen Mann auf dem Lande getragen werden. So werden sie auch als Zeichen von Einfachheit und Armut gewertet; Sebastian Brant beschreibt im „Narrenschiff“ im Abschnitt ‚Von Bettlern‘ die Bundschuhe der Heiligen Klara, die ihre Demut symbolisieren.⁹ Eine vergleichbare Konnotation liefert ein lateinisch-deutsches Wörterbuch von 1482, das zu „Bundschuh“ das lateinische Wort *pero*: anfügt: „genus calciamenti, quo apostoli utebantur, latum calciamentum, quod de crudis pellibus fuit, rober (l. roher schuoch).“¹⁰ Die groben Schuhe der Apostel versinnbildlichen deren gottesfürchtigen, einfachen und demütigen Lebenswandel. Auch von Geiler von Kaysersberg ist eine Aussage überliefert, die Heilige mit dem Bundschuh in Verbindung bringt: „In unser frawen rosenkranz, in unser frawen mantel und in aller heiligen bundschuh.“¹¹

Das Wort „Bundschuh“ erfreut sich als Element in Wortspielen, so in Volksliedern und Prosatexten, seit dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts einer gewissen Beliebtheit. Es

⁶ Kaiserchronik, Zeile 1480.

⁷ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 155f.

⁸ Sebastian Münster, Cosmographey, Basel 1548, S. 257. Zit. in: DWB II (1860), Sp. 523.

⁹ Sebastian Brant, Das Narrenschiff. Hrsg. von Hans-Joachim Mähl, übertragen von Hermann A. Junghans, Stuttgart 1964 (Brant, Narrenschiff, Hg. Mähl), S. 222, Kap. 63, Z. 21ff.

¹⁰ DWB II (1860), Sp. 522.

¹¹ Zit. in: Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 10, Anm. 3. Franz interpretiert diese Aussage als sprichwörtliche Beteuerungsformel. Grimm deutet die Aussage als Kritik am Missbrauch des Gebets. DWB II (1860), Sp. 524.

wird beispielsweise als Ersatz für die Wendung „et cetera punctum“ verwendet und erscheint als scherzhafte Anspielung auf die Schwierigkeit, einen Reim zu finden, im Vers „Reim Dich Bundschuh, tanz hernach Kachelofen“.¹²

Die im Folgenden aufgeführten Belege für die zeichenhafte Verwendung des Bundschuhs machen sichtbar, dass der Bundschuh als Bildelement in einer Fahne oder an einem Stab aufgesteckt von den Zeitgenossen offenbar ohne weitere Erläuterungen verstanden wird. Die Formulierung „einen Bundschuh aufwerfen“ ist in dieser frühen Phase, vor den Bundschuhverschwörungen, eine bekannte Ausdrucksweise. Es wird zu untersuchen sein, wie diese Geste und dieses Zeichen im jeweiligen Kontext zu deuten sind.¹³

13.2 Die Entwicklung zum Revolutionssymbol im oberdeutschen Raum

13.2.1 Vom Feldzeichen zum Symbol der Revolte

Um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts erscheint im elsässischen Raum der Bundschuh erstmals als Element in einem Banner.¹⁴ Es sind die Einfälle der Armagnaken, die die betroffene Bevölkerung dazu bewegen, sich militärisch gerüstet zusammenzuschließen und so Plünderung und Zerstörung zu verhindern. Von 1439 bis 1444 wird viermal eine Bundschuhfahne erhoben: Zum ersten Armagnakeneinfall von 1439 berichtet die Edelsasser Chronik von 1592, dass in Strassburg „ein banner gemacht, daran stunde ein cruzifix, unser liebe frawe und ein buntschug. Unter dasselb banner zog jedermann, wer da gut gewinnen wollte, er wer fremd oder heimisch. Und auf ein zeit zogen sie aus wol auf 600. Und die gecken kamen an sie, erschlugen ir wol 50 mann, die andern kamen zu flucht und entrunnen.“¹⁵ 1443, als wiederum ein Einfall droht, wird der erneute

¹² Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 2f. Aus dem Jahr 1494 findet sich ein Beleg mit der gleichen Bedeutung: „reim dich puntschuch, hadern sein fuszschuh“. Zit. in: DWB II (1860), Sp. 523. Weitere Belege in diesem Sinn, bspw. bei Luther: Ebd.

¹³ Die Forschung zu den Bundschuhbewegungen vor 1493 erbringt gegenüber den älteren Arbeiten von G. Franz und A. Rosenkranz keine neueren Erkenntnisse; A. Laube definiert thesenartig den Bundschuh von 1493 als Vorläufer der späteren revolutionären Verschwörungen, den Bundschuh sieht er als das Symbol der bäuerlichen und städtischen Unterschichten. Adolf Laube, Precursors of the Peasant War: ‚Bundschuh‘ and ‚Armer Konrad‘ – Popular Movements at the Eve of the Reformation, in: J. Bak (Hg.), The German Peasant War of 1525 (Library of Peasant Studies, Bd. 3), London 1976, S. 49–53. Zum Elsass liefert J. Rott einige unedierte Quellen: Jean Rott, Documents inédits sur le "Bundschuh" et la guerre des paysans en Alsace, in: Revue d'Alsace 105 (1979), S. 59–65. Zum Breisgau äussert sich Tom Scott, The Bundschuh Uprisings, in: Ders., Freiburg and the Breisgau. Town – Country Relations in the Age of Reformation and Peasants' War, Oxford 1986, S. 165–189. H.G. Wackernagel definiert den Bundschuh in dieser Phase als Zeichen der bewaffneten Selbsthilfe und weist berechtigterweise darauf hin, dass das Symbol zunächst nicht nur als eigentlich bäuerliches Abzeichen gilt. Wackernagel, Hinweise.

¹⁴ Bereits 1403 schildert ein Colmarer Chronist die Niederlage des rheinischen Städtebundes gegen die Ritterbünde von 1398 mit den Worten: „Domit nam der grosse buntschuoch ein ende.“ Zit. in: Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 5. Dies scheint offenbar der einzige Beleg für die Verwendung des Ausdrucks zu sein; auch die Literatur zu diesem Ereignis erwähnt den Bundschuh nicht. Bspw. Wilhelm Messerschmidt, Der rheinische Städtebund von 1381-1389, Diss. Marburg 1906.

¹⁵ Zit. in: Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 6.

Zusammenschluss vom Chronisten mit der Tatenlosigkeit der Obrigkeiten begründet, denn als „grosser schad im lande beschach und niemants nichts darzu tet, das verdross nun die armen leute uf dem land daumb und in dem Westerrych, machten sich zusamen und wurfen ein bundschuch uf und wolten also das frembd volk aus dem land vertreiben.“¹⁶ 1444 schickt die Stadt Strassburg selbst 800 Mann zur Abwehr nach Mutzig und Sulz ; diese Truppen haben „in ihren fahnen unsers herren martel, unser frau und ein bundschuch. Da das die gecken erfuhren, wichen sie.“¹⁷ Im gleichen Jahr schliessen sich die Bauern gegen die Armagnaken zusammen, die nach der Schlacht bei St. Jakob in die vorderösterreichischen, oberrheinischen Gebiete strömen und zum Teil von den Herren, insbesondere von Friedrich III., als Truppen gegen die schweizerischen Eidgenossen ins Land gerufen worden sind.¹⁸ Die Empörung über die Plünderungen führt dazu, dass „in stetten und uf dem lande von dem gemeinen man gered [wurde]: sie habent kunig, lantvogt und heren, die do gern nement“, dass aber, wenn es gelte, die Untertanen zu schützen, „do sige niemand, der das tuge“, sondern die Untertanen „dorin verlossen werdent.“¹⁹

Der Bundschuh ist hier gemäss den Begründungen in den Chroniken das Zeichen der von der Stadt Strassburg und den umliegenden Dörfern gemeinsam organisierten Abwehr fremder Truppen.

Der Bundschuh wird hier zu einem Symbol für die Integration der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, aus der Stadt und vom Land, die auch über Herrschaftsgrenzen hinausgeht. Auf der Basis der rechtlichen Bedeutung des Schuhs als Zeichen der Zugehörigkeit drückt der Bundschuh im Banner diesen Zusammenhalt aus.²⁰ Der als Bauernschuh bekannte Bundschuh dient zudem im Sinne eines pars pro toto als Sinnbild der „Selbsthilfe“ der nicht an der Herrschaft beteiligten Gruppierungen angesichts der Untätigkeit der Obrigkeiten. Die Konstanzer Chronik beschreibt, dass sich die Bauern des Oberrheins wegen der offenen Unterstützung der fremden Truppen durch die erwähnten Städte zusammenschliessen: „und machtent sich zesamen in ainen bund on all ir herren wissen, das ir warent wol 4000 und namptend sich der Bundschuh und zugent bis gen Rinfelden haimlich.“²¹

Diese Grundmerkmale des Symbols, die also vorerst keinen Zusammenhang mit der Revolte gegen die Obrigkeit ausdrücken, werden im weiteren Verlauf durch die Ereignisse präzisiert, so dass in Wechselwirkung mit den hier bereits skizzierten impliziten Bedeutungen des Zeichens der Bundschuh zu einem Symbol des Aufstandes wird.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Auch Städte unterstützen die Armagnaken; im Hegau ziehen die Bürger der Waldstädte Laufenberg, Rheinfelden, Säkingen und Waldshut den fremden Truppen in Prozessionen, mit Kreuz und Fahne entgegen, um sie als Befreier von den Schweizern zu begrüessen. Ebd., S. 7.

¹⁹ Zit. in: Ebd.

²⁰ Grimm, Rechtsalterthümer, S. 155 u. 463.

²¹ Zit. in: Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 8. G. Franz beschreibt aufgrund anderer Quellen, die allerdings den Bundschuh nicht erwähnen, dass die Bauern sich bei Schwörstadt versammeln und dass die Vertreibung der Armagnaken gelingt. Offenbar fürchten die Bauern Strafe, denn die Konstanzer Chronik berichtet, dass etliche anschliessend aus dem Land fliehen. Ebd..

Gemäss eines Schreibens der Stadt Colmar befürchtet die städtische Obrigkeit schon während der Abwehr der Armagnaken, dass ein überregionaler Zusammenschluss der Bauern gegen die Armagnaken sich „villicht über den adel und allen frommen stäte“ richten könnte.²² Die versammelten Bauern wählen aber Adelige, kriegserfahrene „Fachleute“, zu Hauptleuten, die Befürchtungen Colmars, es könnte sich um eine ständisch motivierte Bewegung handeln, sind daher nicht begründet. Die Tatsache, dass die Bauern sich in so grosser Zahl und ohne Erlaubnis der Obrigkeit zusammenschliessen, nährt die Furcht vor dem grossen Bauernaufstand.

Die Jahre nach der Mitte bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts können für die Bedeutung des Bundschuhs als eine Übergangsphase bezeichnet werden.

Der Blick auf die Ereignisse vor 1493 zeigt, dass im Laufe verschiedener Erhebungen der Bundschuh zum Zeichen des bäuerlichen Aufstandes gegen adelige und geistliche Herrschaft wird. Parallel dazu finden sich aber auch Belege für Situationen, in denen der Bundschuh nicht als dieses Symbol verstanden wird.

1443 erheben sich die Bauern des Dorfes Schliengen bei Basel gegen eine Steuerforderung ihres Herrn, des Bischofs, die alle anderen Dörfer willig zahlen. Im Text zur Unterwerfung der Bauern wird ihr Vorhaben geschildert: „So hat einer under uns einen Puntschu(o)ch offenlich an einer stangen ufgeworfen zu einem Zeichen, wer in der sach wider u. g.H. sin wölt, das der zu(o) dem Puntschu(o)ch ston mocht; zu demselben Puntschu(o)ch wir also gestanden sint, damit wir unsern Herren Schmächeit und Schand zu(o)gefügt.“²³

Über einen Bundschuh in Ulm findet sich ein einziger Hinweis in einem Brief eines Ulmer Bürgers an die Stadt Schwäbisch-Gmünd vom 19. März 1450: „Item auch wissent, dass die burn und ander ein buntschu usgerufen haben zum banner und Unser Frauwen dabi und sint gein Naw [Langenau].“²⁴ Aus diesem Zitat wird nicht deutlich, ob, wie G. Franz meint, die Mutter Gottes auf der Fahne abgebildet ist oder ob sie als Statue wie in einer Prozession mitgetragen wird.

Zehn Jahre später – 1460 – wird im Hegau ein Bundschuh erhoben.²⁵ Dieser Hegauer Bundschuh ist die erste Bundschuhbewegung, zu der genauere Angaben über die Hintergründe und vor allem ein Forderungskatalog, der allerdings indirekt in einem Schreiben von Adelligen an den Bischof von Augsburg überliefert ist, vorhanden sind.²⁶ In

²² Zit. in: Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 7.

²³ Franz (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, S. 59ff. Der Bischof fordert die ausserordentliche Abgabe, da wegen des Basler Konzils hohe Kosten entstehen.

²⁴ Zit. in: Ebd., S. 10.

²⁵ Die jüngste Untersuchung und Auseinandersetzung mit der Deutung von G. Franz liefert Rolf Köhn, Der Hegauer Bundschuh (Oktober 1460). Ein Aufstandsversuch in der Herrschaft Hewen gegen die Grafen von Lupfen, in: ZGO 138 (1990), S. 99 -141. Köhn kommt aufgrund der erneuten Untersuchung der schmalen Quellenbasis und durch Einbezug der Besitz und Herrschaftsverhältnisse in und um die Herrschaft Hewen und der Ereignisse im Zusammenhang mit der Eroberung des Thurgaus durch die Eidgenossen zu einer anderen Einschätzung als Franz.

²⁶ Franz, Geschichte des Bundschuhs, S.11.

ihrem Brief vom 15. Oktober 1460 an den Bischof bitten achtzehn Adelige um Unterstützung angesichts der Revolte.²⁷ Die Urheber der Revolte sind aus den Dörfern „von freyem willen gen Schaffhawßen gegangen und haben in der stat ein fenlein aufgesteckt, dar innen ist gemolt ein pflug und ein puntschuch.“²⁸ Von hier lassen die Versammelten einen Boten „mit der von Schafhausen püchsen“ in dreizehn Dörfer um Engen ziehen, um jeweils zwei Abgeordnete herbeizuführen, um über das Vorhaben, das in einem beiliegenden Zettel beschrieben wird, zu verhandeln. Die Bundschuhler fordern gemäss den Angaben der Adligen die Aufhebung der überhöhten Frondienste, des Todfalles im verwandtschaftlichen Erbfall und sie protestieren gegen unrechtmässige Gefangennahmen. In dem Brief wird festgehalten, dass die Bauern von schaffhausischen und anderen eidgenössischen Knechten unterstützt würden, so dass zu befürchten sei, „es geschehe mit willen ander Eytgenossen.“ Die Bundschuhler hätten in den dreizehn Dörfern um Unterstützung angefragt, „do mit die Sweytzer und ir puntgenossen wöllen in des helffen und das lant in friden setzen.“ Die Bauern hätten bereits einige Dörfer überfallen und (nicht näher beschriebene) Städte belagert; es sei das Schlimmste zu befürchten: „Söll das über handt gewinnen, so ist zu besorgen, das wir und ander die unsern gedrunge werden, dar durch allen dewtschen fürsten, herrn, rittern und knechten, aller erberkait und der gemaynen cristenhait nyderdruckung und vertreiben werdt entsten.“²⁹

Dieser Aufstand fällt zusammen mit der Auseinandersetzung zwischen den Eidgenossen und Herzog Sigmund von Österreich um das habsburgische Thurgau. Die Adligen der Region unterstützen den Österreicher und werden so durch die Erhebung in ihren eigenen Herrschaftsgebieten bedrängt.³⁰ Allerdings sind, wie Rolf Köhn in seiner Untersuchung feststellt, nicht alle der Unterzeichnenden des Briefes im Hegau ansässige Adelige, sondern einige besitzen nur einige Rechte oder Einkünfte in der Region. Die Motivation den Bischof von Augsburg, der für seine neutrale Position bekannt ist, anzuschreiben, ist so vielmehr die Sorge der in Radolfzell versammelten adeligen Parteigänger Österreichs, dass die von Schaffhausen (eine den Eidgenossen als Zugewandter verbündete Stadt) ausgehenden Bundschuhler den Angriff auf die Eidgenossen vereiteln könnten. Die Bitte um Unterstützung ist also nicht durch einen herrschaftsübergreifenden Angriff auf den gesamten Hegauer Adel motiviert, sondern die lange Liste der Absender ist durch die kriegsbedingte Anwesenheit der Herren in Radolfzell zu erklären.³¹ Entgegen der Darstellung im Brief ist aus den Ereignissen, insbesondere der vereinzeltten Angriffe der

²⁷ Diese wichtigste Quelle zum Ereignis neu ediert von Köhn, *Hegauer Bundschuh*, S. 140f. In der älteren Quellensammlung von S. Rietzler: Sigmund Rietzler (Hg.), *Fürstenbergisches Urkundenbuch* (Sammlung der Quellen zur Geschichte des Hauses Fürstenberg und seiner Lande in Schwaben), Bd. 3, Tübingen 1878, Nr. 464 S. 343ff.; Franz (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, Nr. 13, S. 61f.

²⁸ In: Köhn, *Hegauer Bundschuh*, S. 140.

²⁹ Ebd., S. 140 u. 141.

³⁰ Theodor von Kern, *Der Bauernaufstand im Hegau 1460*, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Alterthums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und den angränzenden Landschaften* 1 (1867), S. 105–122. Zu den Ereignissen um den Thurgau im Überblick siehe Schaufelberger, *Spätmittelalter*, S. 310–312.

³¹ Köhn, *Hegauer Bundschuh*, S.109f. Zu diesem Schluss kommt Köhn aufgrund der Untersuchung der Besitzverhältnisse und Dienstpflichten der unterzeichnenden Adligen. Ebd., S. 104ff.

Eidgenossen nördlich des Hochrheins auch kein Zusammenschluss der Bundschuhler mit den Schweizern oder die konkrete Unterstützung durch die Stadt Schaffhausen nachzuweisen.³² Ob sich die Bauern des Hegaus durch diesen Konflikt zu der Revolte haben bewegen lassen, kann nur vermutet werden; über den weiteren Verlauf und den Ausgang der Erhebung ist nichts bekannt.

Rolf Köhn interpretiert so diesen Bundschuh im Hegau – auch aufgrund des Vergleichs mit früheren Unruhen und Beschwerden³³ – als eine Erhebung der Untertanen der Herrschaft Hewen, insbesondere der Stadt Engen, gegen ihre Herrschaft, die Grafen von Lupfen, und nicht als einen herrschaftsübergreifenden, ständisch motivierten revolutionären Angriff auf die Adels Herrschaft der Region, wie Günther Franz das Ereignis interpretiert.

Die Deutung von Rolf Köhn wird allerdings durch die zeitgenössischen und späteren chronikalischen Zeugnisse nicht direkt untermauert: Der Brief der Adligen spricht allgemein von „Bauern“, die Forderungen richten sich nicht explizit an die Grafen von Lupfen. Die 1462 beendete Abschrift der Klingenberger Chronik berichtet, dass sich „ettlich puren in dem Hegew ab iren heren“ geworffen hätten.³⁴ Und der Chronist Vadian urteilt ungefähr siebenzig Jahre später über das Geschehen, während dem sich „etlich puren“ zusammengetan um sich gegen „beschwerden zu erwerben“, es „wer gwüsslich grössers darnach gangen, wan man nit mit stifem rat darzu(o) tu(o)n hett. Dan der Schwitzer frihait, fraidikait und standhafte wider die fürsten und herrn gar wit under allen puren erschal.“³⁵ Vadian sieht einen als Hypothese gekennzeichneten Zusammenhang mit der Eidgenossenschaft, so wie es die adligen Bittsteller in ihrem Brief gegenüber dem Bischof von Augsburg befürchten. In ihrer Verbindung mit Schaffhausen machen die Bundschuhler den ersten Schritt in diese Richtung. Das Motiv der Schweizer Freiheit, wie es später formuliert wird, ist aber im Forderungskatalog der Hegauer noch nicht zu finden; er beinhaltet nicht die radikale Adelsfeindschaft, die die späteren Bundschuhverschwörungen kennzeichnet; es geht hier primär um die Abwehr neuer Belastungen, die vor allem durch die Unterverpfändung des Territoriums zustande kommen.³⁶

Ein wichtiges Element zur Kennzeichnung des Hegauer Bundschuhs als Bauernbewegung stellt die Fahne dar, in der ein Pflug abgebildet ist. Diese Fahne ist die erste, die im Zusammenhang mit einem Aufstand den Bundschuh explizit mit einem bäuerlichen Arbeitsgerät in Verbindung bringt.

³² Ebd., S. 117.

³³ Ebd., S. 126ff. Die Formulierung „Engen und dreizehn Dörfer“ in der Quelle entspricht der Herrschaft Hewen als Teil des Hegaus.

³⁴ Anton Henne (Hg.), *Die Klingenberger Chronik*, Gotha 1861, S. 358. Als Ziel der Bauern gibt die Chronik an, die Aufständischen „vnderstuonden ir natürlichen herren zuo bekriegend“. Zu den ungeklärten Fragen nach dem Autor und der Überlieferung der Chronik: Köhn, *Hegauer Bundschuh*, S. 118, Anm. 92 und 93.

³⁵ Ernst Götzinger (Hg.), *Joachim von Watt (Vadian) (Deutsche historische Schriften, Bd. 2)*, St. Gallen 1877, S. 182.

³⁶ Köhn, *Hegauer Bundschuh*, S. 137. Die Forderung nach Aufhebung des Hauptfalles, die G. Franz als Indiz für eine die altrechtliche Legitimierung überschreitende Bewegung sieht, ist gängiger Bestandteil auch anderer Forderungskataloge. Franz, *Geschichte des Bundschuhs*, S. 12; Köhn, *Hegauer Bundschuh*, S. 136, Anm. 164.

Obwohl die Einordnung des Hegauer Bundschuhs als einen direkten Vorläufer der Verschwörungen angesichts der Quellenlage und der von Rolf Köhn dargestellten Hintergründe wohl relativiert werden muss, sind hier in der zeitgenössischen Wahrnehmung die Elemente vorgezeichnet, die das Bundschuhsymbol zum Inbegriff für die Revolte machen; der Brief der Adligen drückt die Befürchtung aus, dass eine solche Bewegung alle adelige Herrschaft abschaffen wolle, dass dabei die Eidgenossen zentralen Einfluss haben und dass diese Erhebung – wie die Fahne zeigt – eine Bauernbewegung sei. Auch wenn die Befürchtungen der Adligen sich primär als antieidgenössische Topoi erweisen würden, verfestigt sich 1460 der Zusammenhang dieser radikalen Ziele mit dem Bundschuhzeichen, erstmals werden der Bundschuh und die Schweizer Freiheit in Verbindung gebracht. Nicht zuletzt ist ein gewichtiges Merkmal des Hegauer Bundschuhs, dass hier Untertanen eine Fahne erheben, also dem Herrn in kriegerischer Absicht entgegentreten, ihm so den Gehorsam verweigern und ihren Forderungskatalog gewaltsam durchsetzen wollen. Auch wenn in diesem Katalog die revolutionären Parolen fehlen, ist so der Hegauer Bundschuh für die Träger der Herrschaft ein bedrohliches Ereignis.

Aus den sechziger und siebziger Jahren sind zwei Episoden überliefert, die den Bundschuh nicht als Symbol der Revolte verwenden. Während des sogenannten Mühlhäuser Krieges von 1467-68 wird erneut „ein baner (...) mit einem buntschuch“ aufgeworfen. Unter der Führung des Adligen Anselm von Massmünster und des Edelknechtes Richard von Zäsingen, zu denen die Bauern den Eid schwören, erheben sich „bi 2000 buren, woren us der landschaft Massmunster, Thann und Sennheim“. Sie wehren sich gegen die Überfälle der Stadt Mühlhausen, die zusammen mit den Eidgenossen gegen den Sundgauer Adel in Fehde steht und 160 Dörfer und 16 Burgen geplündert hat.³⁷ Hier wird deutlich, dass die Konnotation „Revolte gegen die Obrigkeit“ dem Bundschuhsymbol noch nicht immer abzulesen ist. Parallel bleibt der Aspekt des Widerstandes gegen fremde Überfälle erhalten. Ebenso verweist ein Brief vom 28. Dezember 1473 von Bürgermeister und Rat der Stadt Basel an Solothurn auf die Verwendung des Bundschuhs als adeliges Abzeichen. Drei Adelige ziehen mit einem Bundschuhfähnlein nach Breisach, wo Karl der Kühne als burgundischer Herrscher Hof hält. Auf dem Fähnlein seien „ouch etliche wort (...) [die] uff die bulerie (...) dienende sint“ zu lesen.³⁸ Der Bundschuh stellt hier eine Art Gesellschaftszeichen der drei auch verwandtschaftlich verbundenen Vertreter des oberrheinischen Adels dar. Möglicherweise führen die drei jungen Herren die Bundschuhfahne als Abzeichen für die später zur Fastnachtszeit in Breisach durchgeführten Scheinturniere und Burgensturm-Spiele mit.³⁹

³⁷ Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 13; Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 26 deutet diesen Bundschuh als das Abzeichen einer Räubergesellschaft.

³⁸ Zit. in: Wackernagel, Hinweise, S. 151.

³⁹ Ebd., S. 155. Wackernagel zitiert in diesem Zusammenhang einen Ausschnitt aus dem Werk *Chronicon Helveticum* von Ägidius Tschudi, der zum Jahr 1371 über den sogenannten Safrankrieg, einen adeligen Raubzug gegen Kaufleute, berichtet, die Adligen hätten „einen pundtschuch mit einandern gemacht, und beoubtend die koufflüt“. Falls Tschudi diesen Begriff in seiner mittelalterlichen Quelle gefunden hat, wäre dies ein erster Beleg für die Verwendung des Begriffs für eine adelige Fehde.

Einen Hinweis auf die Bedeutung, die dem Bundschuh zugemessen wird, gibt auch ein Ereignis, das aus Kempten überliefert ist. Hier ist es eine Hochzeitsgesellschaft von ungefähr zweihundert Personen, die 1491 oder 1492 einen Bundschuh aufsteckt. Auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung der Stadt mit dem Bischof um die Unabhängigkeit erhält diese Geste grösste Brisanz: „Als man nun ein trink und gutz mutz ward, do begab es sich, das etlich in der zäch eins wurden und ain bundschuch an ainer langen stang fur den walken stackten. Also da das der gemain man ersach in der zech, ain wolgefallen darab hett. Wann dem gemainen man wer nichts also lieb gewesen und gern gesechen, das man mit Riethem (dem Abt) abkört hett.“ Der Rat, der von dem Vorfall erfährt, schickt sofort den Stadtmann mit den Knechten in die Vorstadt zu der Gesellschaft und lässt erklären, „wie so ain gros ding wer, ain bundschuch ufwerfen und was es uf im trieg“. So wird der Bundschuh wieder entfernt.⁴⁰

Dieser Vorfall in Kempten ist symptomatisch für die Übergangsphase, während der der Bundschuh noch keine eindeutige Aussage hat; das Ereignis zeigt auch, wie vielschichtig die Bedeutungsebenen dieses Symbols sind: Die Hochzeitsgesellschaft steckt den Bundschuh in spielerischer Weinlaune auf, was auch auf den ursprünglichen, scherzhaften Aspekt des Schuhs hinweist. Gleichzeitig hebt der Chronist hervor, dass mit dieser Geste Kritik an der Obrigkeit ausgedrückt und sogar Widerstand angedeutet wird. Die Intervention des Rates schliesslich zeigt, dass der Bundschuh als ein klares Zeichen der Konfrontation, der Revolte zu verstehen ist. Der Vorfall illustriert im Weiteren, dass hier noch nicht von einer Allgemeingültigkeit der Bedeutung ausgegangen werden kann; die beteiligten Personen verstehen offenbar nicht alle das gleiche unter einem Bundschuh.⁴¹

Bis 1460 bedeutet der Bundschuh Erhebung von Bauern (Schliengen, Ulm) und er drückt die Einung von Adeligen und der Landbevölkerung zur Abwehr der Armagnaken aus. Mit dem Hegauer Bundschuh wird die Bedeutung präzisiert, auf den Begriff Revolte zugeschnitten. Deutlich wird aus den obigen Beispielen, dass auch nach 1460 nichtbäuerliche Gruppierungen den Bundschuh für ihre Zwecke verwenden. Dieses Phänomen hat sicherlich kommunikationstechnische Hintergründe; erst die weitbekannten Bundschuhverschwörungen und deren Behandlung auf Reichsebene verfestigen die Bedeutung.

Grundsätzlich lässt sich für die Konstituierung der Bedeutung eines Symbols hier feststellen, dass diese Festlegung in einem Prozess der Wechselwirkung abläuft; dem Symbol immanente ursprüngliche Sinnebenen und neue Bedeutungen, die sich durch die konkrete Anwendung ergeben, vermischen sich und ergeben allmählich eine präzisierte und allgemein gültige Aussage.

Dieser Prozess wird am Übergang zum sechzehnten Jahrhundert durch die Ereignisse der Bundschuhverschwörungen soweit zum Abschluss gebracht, dass nun der Bundschuh das Zeichen der Revolution ist.

⁴⁰ Zit. in: Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 14.

⁴¹ Dieses Ereignis in Kempten ist überdies ein sprechendes Beispiel für den Zusammenhang und fließenden Übergang zwischen Fest und Revolte, da leicht auszumalen ist, wie eine solche Situation im Zusammenhang mit dem Konflikt mit dem Bischof eskalieren könnte. Siehe dazu oben, Kap. 6.

13.2.2 Vom Symbol der Revolte zum Revolutionssymbol

Petrus Dasypodius (gest. 1559 in Strassburg) übersetzt in seinem lateinisch-deutschen Wörterbuch von 1536 „bundschuch“ mit *coniuratio*: Verschwörung; „bundschu(o)chs verklagter“ mit *reus perduellionis*: Hochverrat. Aus dem Lateinischen übernimmt er für den Begriff „puntschuch oder streitschuch“ den Ausdruck *cotburnus*.⁴²

Der Bundschuh ist hier also nicht mehr etwa blosses Zeichen der Selbsthilfe; er ist zum Symbol des Hochverrates, des verbotenen Angriffs auf die Obrigkeit geworden. Diese Bedeutung wird durch die Bundschuhverschwörungen 1493, 1502, 1513 und 1517 massgeblich geprägt.

Diese Verfestigung der symbolischen Bedeutung des Bundschuhs entsteht über mehrere Wege der zeitgenössischen Kommunikation. Einerseits trägt die obrigkeitliche Wahrnehmung und Deutung der Ereignisse am Oberrhein entscheidend zur Definition des Bundschuhs als Symbol der Revolution bei. Andererseits speisen zeitgenössische Vorstellungen über die Rolle des gemeinen Mannes, über Freiheit und Gerechtigkeit, die unter anderem in den Verhören geäussert werden, die Vorstellung, was der Bundschuh symbolisiere. Diese symbolische Bedeutung konstituiert sich auf der Basis der oben skizzierten älteren Sinnschichten. Dass dieser Bundschuh nicht nur eine Angstphantasie der Obrigkeiten darstellt, zeigen die Ereignisse nach den oberrheinischen Verschwörungen, aber auch schon der Arme Konrad 1514. Der Gedanke, dass sich der Traum von der „herrenlosen Welt“ verwirklichen lässt, wird von Aufständischen aufgenommen und als Antrieb der Revolten verstanden.

13.2.2.1. Die Rolle der Obrigkeiten 1493-1517

Der kurze Überblick über die Reaktionen der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten und Kaiser Maximilians zum Schlettstadter und zum Untergrombacher Bundschuh veranschaulicht, dass die Befürchtungen der Herrschaftsträger spätestens nach 1502 dahingehen, dass der Bundschuh einen Angriff auf die bestehenden Herrschaftsverhältnisse bedeutet, „das es aller oberkeit und erberkeit zu verderben und sterben reichen wurde.“⁴³ Bereits 1493 schreibt die Stadt Schlettstadt über „die sach uns und aller erberkeit billich leit“, und Basel berichtet an Zürich über die Verschwörung, durch die „geistlichen und weltlichem statt, desglichen dem adel und dem gemeinen man solich beschwerd entstanden were, derglich nie me gehört noch vernommen ist.“⁴⁴ Der vorderösterreichische Landvogt

⁴² Zit. in: DWB II (1860), Sp. 522. 1482. Als Synonym für *pero* wird der Begriff *coturnus* ohne deutsche Übersetzung erläutert: „est calceus grossus rusticanus adeo ruditer factus, ut utrique pedi positus convenerit.“

⁴³ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 290 (Markgraf Ernst von Baden an Strassburg, 7. September 1517).

⁴⁴ Ebd., S. 6 u. 18.

in Ensisheim sieht die Bewegung gegen die kaiserliche Majestät, das ganze Reich, alle Fürsten und Adlige und auch wider die Ehrbarkeit gerichtet.⁴⁵ Im frühesten Dokument zum Untergrombacher Bundschuh, einem Brief des Strassburger Bischofs vom 15. April 1502 an die Stadt Oberehnheim, warnt der Autor vor der Verschwörung mit dem Argument, dass der Bundschuh von 1493 nun eine Fortsetzung finden und daher weit über die Region ausgreifen könnte, und er regt an, dass die Städte, weltliche und geistliche Obrigkeiten gemeinsam gegen die gefährliche Verschwörung vorgehen sollten.⁴⁶ Dieser zweite Bundschuh wird ebenfalls als radikaler Angriff auf die Obrigkeit beurteilt; in einem Schreiben unterrichten die erstmals in Schlettstadt versammelten elsässischen Städte, geistlichen und weltlichen Herren am 29. April 1502 den Kaiser über die Verschwörung „zu verrückung der oberkeit, göttlicher und keisserlichen rechten, wider alle erberkeit, zu verdilung der fursten, herrschaft, adels, priesterschaft und geordneten regimenten, dem heiligen Rich verwandt, durch den bursman fugefasst“⁴⁷ und legen umfangreiche Massnahmen zur Eindämmung des Aufstandes fest. Diese Einschätzung des Bundschuhes wird von Kaiser Maximilian geteilt. In der Einladung zur Versammlung des Schwäbischen Bundes in Ulm vom 24. Juni äussert er grosse Befürchtungen über den Bundschuh und die Hintergründe der Unruhe.⁴⁸ In seiner Darstellung schildert er eine Verschwörung des französischen Königs oder der Eidgenossen, die den Bundschuh angestiftet hätten: „diewel man noch ains heimlichen uberzugs von den Sweitzern heroben und am Rein gewartend ist, nachdem si hoffnung haben, durch den anslag des puntschuchs die pawerschaft wider den geistlichen stant, adel und erberkeit zu bewegen.“⁴⁹ Von seinem Statthalter Graf Wolfgang von Fürstenberg fordert er am 25. Juni 1502 Massnahmen, damit nicht die Bundschuher „mit irem anhang, den Schwytzern“ in das Elsass einfallen.⁵⁰ Die Auswirkungen dieser Beurteilungen sind umfassende Sicherheitsmassnahmen, wie sie am ersten Schlettstadter Tag beschlossen werden und das Strafmandat, das am 30. Mai 1502 in Heidelberg in Anwesenheit der Kurfürsten und Fürsten des Reiches öffentlich verkündet wird. Die Bundschuher werden darin als Verräter des Vaterlandes und ihrer Herren bezeichnet, der Bundschuh führe zum Sturz aller Obrigkeiten, zur Zerstörung der Kirche, der Ordnung und des Friedens im Reich, und den Bundschuhern werden drakonische Strafen auferlegt.⁵¹ Das kaiserliche Mandat vom 10. Juli 1502, das die Verfolgung und Bestrafung der Bundschuher im ganzen Reich anordnet, bestraft Rädelsführer und Mitglieder des Bundschuhs mit dem Tode als „verrettern ires vatterlands auch irer oberkeit, gemeins nutz und fridens“, da ihr

⁴⁵ Ebd., S. 50.

⁴⁶ Ebd., Nr. 4, S. 93f.

⁴⁷ Ebd., S. 104f.

⁴⁸ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 1, S. 244.

⁴⁹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 117, Anm. c).

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., Nr. 21, S. 111. Diese Beurteilung gilt entsprechend für den dritten Bundschuh; 1513 beschreibt Freiburg die Bundschuher als eine „gesellschaft (...), so den adel und erbarkeit zu vertilken vermeinen“. Ebd., S. 133.

Ziel sei die Vertilgung „aller oberkeit, geistlicher und weltlicher, auch der priesterschaft, alles adels, erbers wesens, fridens, rechtens und gemeinen nutz.“⁵²

Der Vergleich mit den oben skizzierten Vorgängen während den Verschwörungen zeigt, dass diese Einschätzungen eine Überzeichnung der realen Ereignisse darstellen. So ist zwischen dem Schlettstadter Bundschuh und dem Bundschuh von 1502 keine Verbindung festzustellen.⁵³ Das Vorgehen und die Forderungen der Schlettstädter Bundschuhler bewegen sich auf dem Boden der auch in anderen Unruhen anzutreffenden Formen und Inhalte. Auch wird die Durchschlagskraft der Bewegung im Speyerer Gebiet überschätzt; Ende April werden keine Meldungen über weitere Unruhen oder Verschwörungen verzeichnet, der Bundschuh ist zu diesem Zeitpunkt endgültig niedergeschlagen.⁵⁴ Die auffällige Übereinstimmung der Dramatisierung der Ereignisse von Seiten der Herrschaftsinhaber ist zu deuten als das Bestreben der elsässischen Obrigkeiten, geschlossen auf die Landfriedensgesetzgebung und die Reichsreform Einfluss nehmen zu können.⁵⁵ Ein wichtiges Argument zur Beschwörung der Bundschuhgefahr stellt die angebliche Verbindung mit der Eidgenossenschaft dar. Wie die vagen Äusserungen der Bundschuhler aber zeigen, handelt es sich hier höchstens um Pläne und eine konkrete Unterstützung seitens der Eidgenossenschaft ist nicht auszumachen.⁵⁶ Der Hintergrund dieser obrigkeitlichen Verschwörungstheorie, die vor allem von Kaiser Maximilian gestützt wird, ist in der konfliktreichen Beziehung mit der Eidgenossenschaft zu suchen.⁵⁷ Nach dem eben 1499 zu Ende gegangenen Schwabenkrieg kehrt der Schwäbische Bund zunehmend zu einem gutnachbarlichen Verhältnis zu den Schweizern zurück.⁵⁸ Zur Durchsetzung dynastischer Interessen im Burgund und in der Eidgenossenschaft ist aber Maximilian weiterhin auf die Unterstützung des Schwäbischen Bundes angewiesen. So ist seine Darstellung eines eidgenössisch-bundschuhischen Komplotts als Mittel zur Mobilisierung des Bundes zu interpretieren.⁵⁹

Dass der Bundschuh die Verwirklichung der Schweizer Freiheit anstrebe, ist auch die zentrale Aussage des Berichtes von Johannes Trithemius:⁶⁰ Die Bundschuhler verbänden sich 1502 *more Suiszerorum*, und sie riefen weitere Zuzüger auf, *contra principes, clerum et omnem maioritatem domini*, also gegen Fürsten, Klerus und jegliche Obrigkeit des

⁵² Franz, Geschichte des Bundschuhs, Quellenanhang, Nr.1, S. 16.

⁵³ So auch Franz, Bauernkrieg (1933), S. 113.

⁵⁴ Claudia Ulbrich, Der Untergrombacher Bundschuh 1502, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004, S. 31–52, hier: S. 42.

⁵⁵ Ebd., S. 38f.

⁵⁶ 1513 werden einige in die Schweiz geflohenen Bundschuhler gefasst und von den Städten Schaffhausen und Basel abgeurteilt. Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 210.

⁵⁷ Die Ursachen der Spannungen mit der Eidgenossenschaft sind die Konflikte um die Expansion der Eidgenossen im süddeutschen Raum, die den Interessen des Schwäbischen Bundes zuwiderlaufen, der Widerstand der Eidgenossen gegen die Reichsreform und nicht zuletzt die verstärkten Ansprüche Maximilians auf die habsburgischen Gebiete im Raum des Grauen und des Gotteshausbundes. Schaufelberger, Spätmittelalter, S. 338ff.

⁵⁸ Ulbrich, Untergrombacher Bundschuh, S. 39.

⁵⁹ Ebd., S. 40.

⁶⁰ Siehe zur Quellenproblematik oben, Kap. 2.1.

Herrschaftsgebietes zu kämpfen. Das Ziel der Bundschuhler sei es, *sibi omni modam libertatem more Helvetiorum armis vindicarent*.⁶¹ Die Bundschuhler beabsichtigten jegliche Herrschaft und Obrigkeit auszulöschen *omnem principatum et dominium extinguere*, alle Dienstbarkeit gewaltsam abzuschütteln *iugum omne servitutis violenter excutere*.⁶² Dieser Text veranschaulicht, was die Metapher „Schweizer Freiheit“ für die Obrigkeit ausserhalb der Eidgenossenschaft bedeutet.⁶³

Im Bericht des Abtes Trithemius wird die Verbindung Bundschuh-Eidgenossen klar ausgestaltet und verfestigt. Fortan ist die Schweizer Freiheit, wie sie im Beispiel des Manifestes beschrieben wird, eine Sinnschicht des Bundschuhsymbols. „Das Reden vom Bundschuh“⁶⁴ in den Kreisen der Obrigkeiten verfestigt die anderen Bedeutungsebenen des Symbols: Es stellt nun das eigentliche Revolutionssymbol dar, da es den gewaltsamen Umsturz der gesamten überkommenen gesellschaftlichen Ordnung bedeutet.

13.2.2.2. Die Rolle der Ideale

Die Bedeutung des Bundschuhsymbols wird nicht nur durch den obrigkeitlichen Diskurs konstituiert, sondern auch das Vorgehen, die Vorstellungen und Anliegen der Aufständischen selbst liefern Inhalte, die weitere Sinnschichten des Symbols ausmachen. So ist es kein Zufall, dass die Bundschuhler Unterstützung von den Eidgenossen erwarten. Auf idealtypischer Ebene ist die Eidgenossenschaft die Gesellschaft ohne Adelherrschaft, in der, wie es die Bundschuhler formulieren, der gemeine Mann Herr im Lande ist. Die positive Darstellung der Schweizer Freiheit besagt, dass die Eidgenossen mit Waffengewalt ihre Freiheit erkämpft hätten und dass die Bevölkerung sich selbst regierte; so wollen es nun auch die Bundschuhler halten, indem sie ihre Herren entmachten.⁶⁵

Die idealtypische Eidgenossenschaft, diese „Bauernregiment“ stellt für die Aufständischen ein ideales Ziel dar, das sich im Symbol des Bundschuhs verkörpert.

Die zweite positive Bedeutungsebene des Bundschuhsymbols ist seine christliche Untermauerung, die sich in den Fahnenmotiven ausdrückt. Der Vergleich aller Bundschuhfahnen, die seit der Armagnakenabwehr 1439 bis zur Verschwörung von 1493 bekannt sind, zeigt, dass sich die Bildelemente aus drei Motivkreisen zusammensetzen. Zum einen ist es der Bundschuh selbst (1439, 1444, 1450, 1460, 1467/68, 1473), zum anderen sind es Darstellungen aus dem christlichen Kontext: das Kruzifix (1439), die Marterwerkzeuge (1444), Maria, die Mutter Gottes (1439, 1444, 1450). 1460 schliesslich zeigt die Fahne einen Pflug.

⁶¹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 89ff.

⁶² Zitate zu 1502 (Trithemius): Ebd.

⁶³ Marchal, Karsthans, S. 275.

⁶⁴ Ebd., S. 259.

⁶⁵ Zu diesem Verständnis der Eidgenossenschaft weitere Belege bei: Brady, Turning Swiss, S. 34ff.

Ausser zu der Verschwörung von 1493, wo nur die Rede von einer Bundschuhfahne ist, bestehen in den weiteren Jahren anspruchsvolle Projekte zu der Gestaltung der Fahnen.⁶⁶ Alle Banner werden nie realisiert, aus den Verhöraussagen lässt sich ablesen, welche Motive für die Gestaltung der Fahnen vorgesehen werden, das heisst, mit welchen Symbolen für die Bewegung geworben wird und wie sie sich selber darstellt. Vergleichbar mit den vorangegangenen Bundschuhbewegungen sind ebenfalls der Bundschuh, religiöse und im weitesten Sinn bäuerliche Motive vorgesehen, zusätzlich finden sich Textelemente auf den Fahnen. Für den Breisgauer Bundschuh von 1513 ist auffallend, dass als religiöses Motiv durch die zwei Hauptzeugen (Meyger und Huser) die Figurengruppe Johannes der Täufer mit Maria neben dem Kreuz überliefert ist; die anderen Befragten sprechen nur von „Sankt Johannes.“⁶⁷ Eine weitere Besonderheit ist hier, dass der Kaiser und der Papst – wohl in Form ihrer Wahrzeichen – auf der Fahne abgebildet sein sollen. In den Verhören berichtet Jacob Huser, dass ihm der Anführer, Joss Fritz, das Fähnlein, beschrieben habe, „daran gemolet stund (...) das liden Christi, unser lieben frowen und sanct Johans des toufers bildnus; desglichen der bapst und keiser und ein bursman, der knuw under dem crutz; und stund an dem venlin gemalet ein spruch, also lutende: Herr stand diner gottlichen gerechtigkeit bii.“⁶⁸ In den Freiburger Verhören geben einige Bundschuher zu Protokoll, dass über dem knienden Bauern der Satz „Barmherziger Gott, hilf den armen zu rächt!“ gestanden habe.⁶⁹ Der andere Verhörte, Kilius Meyger, ergänzt, dass in der blau-weissen Seidenfahne, die ihm Joss Fritz nach seinen Aussagen als Einzigem gezeigt habe, neben den obigen Motiven auch ein Bundschuh abgebildet gewesen sei.⁷⁰ Ein weiterer Zeuge präzisiert, dass das weisse Kreuz auf der blauen Seite der Fahne zu erkennen gewesen sei, und ein Vierter sagt aus, man habe das Kreuz durch einen Adler ersetzen wollen, was aber nicht getan worden sei.⁷¹

Die Chronik des Basler Buchdruckers Pamphilus Gengenbach, die gemäss Albert Rosenkranz kurz nach den Basler Verhören verfasst worden sein muss (nach dem 22. Dezember 1513) schildert, dass Joss Fritz den Maler in Freiburg angeleitet habe, „das an dem fänlin solt sein ein krutzefix, unser fraw und sant johans, und das zeichn des babst und keisers, unden ein pair und peurin mit einem buntschu mit guldnen riemen (...)“⁷²

Wie bereits oben erwähnt, ist zur Verschwörung von 1517 keine Fahne erwähnt. Ulrich Steinmann schliesst aus der Tatsache, dass in der Metzger Chronik von Philipp de Vigneulle,

⁶⁶ U. Steinmann versucht aus den Angaben die realisierten Fahnen zu rekonstruieren. Dies ist aber aufgrund der Quellaussagen nicht möglich. Steinmann, Bundschuhfahnen.

⁶⁷ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 145 u. 183, Anm. a), S. 184 u. 187.

⁶⁸ Ebd., S. 193.

⁶⁹ Ebd., S. 145 u. 183, Anm. a)

⁷⁰ Ebd., S. 197. Ebenso in den Freiburger Aufzeichnungen: „uf der einen sidten ein crucifix darneben unser frawen und sant Johans puldnus; und uf der andern sidten ein puntsnusschuch und ein wiss cruz“. Ebd., S. 145, 161, 187.

⁷¹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 133. In den Freiburger Aufzeichnungen der Verhöre findet sich die Aussage, dass der Satz „Barmherziger Gott, hilf den armen zu rächt!“ über der Bauernfigur stehe. Ebd., S. 145 u. 183, Anm. a).

⁷² Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 126. Die Bäuerin und die goldenen Riemen des Bundschuhs werden nirgends in den Verhörakten erwähnt, sie sind offenbar Zusätze des Chronisten.

der den Bauernkrieg von 1525 schildert, eine Bauern-Fahne beschrieben wird, die einige Elemente der geplanten Breisgauer Bundschuhfahne enthält, dass dies die Fahne von 1517 sei. Diese Vermutung wird aber durch die Quellen nicht gestützt.⁷³

Trotz der Widersprüchlichkeit und Uneinheitlichkeit der Zeugenangaben lassen sich die zentralen Bildmotive herauschälen; die Fahnen zeigen mit ihren Abbildungen die der Revolte zugrunde liegende Legitimierung. Die verschiedenen Motivkreise weisen auf die Bereiche hin, aus denen sich die Werthaltungen der Aufständischen speisen. Zum einen sind es die christlichen Symbole, unter denen das Kuzifix als das zentrale Sinnbild die Erlösung und Befreiung der Christenheit darstellt; die Heiligen sind als Schutzpatrone der Aufständischen zu deuten. Die Marterwerkzeuge als pars pro toto der Passion sollen zu Busse und Umkehr hinführen, sie sind so ein Zeichen der christlichen Lebensführung, sie weisen aber auch auf die Erlösung aller Christen durch das Leiden Christi hin. Ebenso kann Johannes der Täufer als Wegbereiter Jesu hier als Mahner zu christusgemäßem Lebenswandel verstanden werden.⁷⁴

Die Fahne von 1513 interpretiert Günther Franz als Darstellung des Banners von König Friedrich, dessen Auftreten der unbekannte Autor der „Reformatio Sigismundi“ von 1439 in Form einer Vision voraussagt. Auf der Fahne des friedensstiftenden Priesterkönigs sind die Reichsbannerzeichen, das heisst ein schwarzer Adler auf goldenem Grund, ein Kreuz und ein blaues, zweigeteiltes Wappen mit drei Löwenköpfen dargestellt.⁷⁵ Wie die Beschreibungen der Bundschuhler zeigen, entspricht nur die Anordnung der Bundschuhfahne – zwei Wappen, ein Kreuz – und die Erwähnung des Kaisers, respektive der Plan, einen Adler anstelle des Kreuzes abbilden zu lassen, diesem Bildschema. Dass hier überhaupt Vergleichbares vorliege, schliesst Franz auch aus der Verwendung des Begriffs „göttliche Gerechtigkeit“ in dieser Reformschrift. Ohne so weit gehen zu wollen wie Franz, der annimmt, dass Joss Fritz die Schrift gekannt haben muss, kann die Deutung der Symbole, wie sie der unbekannte Autor vornimmt, als zeitgenössische Interpretationsmöglichkeit herangezogen werden. Die Interpretation besagt, dass „des reiches zeichen, der adeler in einem güldenem felde bezeichet got den herren, und des tag sonnenclaren schein und der nacht rüe ist der adeler, der der aller edelest ist / in der höhen; in den zweyen alle frucht entspringet, das ist tag und nacht, das unns Johannes der ewangelist in des adelers weyß woll bezeichnen und ermant. Das creutz, das mitten in dem zeichen getragen wirt, bezeichnen dye hohen marter Cristi, in der der mensch so erlich entschuldigt wirt und ist von allen banden; durch Cristi marter wir so erlich gekaufft sein zü unnsrem rechten erbe und ein zükunfft haben ewiges lebens; in der angesicht des creutzes yederman bedenken soll: diß geyt krafft, müt und guten willen wider alle unnsere feinde, es machet krafftloß alle, dye sich wider dye heyligen kyrchen und ordenung setzen wollen mit

⁷³ Steinmann, Bundschuhfahnen, S. 273ff.

⁷⁴ Dazu etwa Ekkart Sauser, Artikel Johannes der Täufer, in: M. Lurker (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 355-356.

⁷⁵ Franz, Bauernkrieg (1984¹²), S. 66.

frevelheyt.⁷⁶ Dieser Text zeigt beispielhaft, wie die Sinnbilder übersetzt werden können und wie sie als Inhalte der Fahne die Bewegung der Bundschuhler legitimieren und motivieren.⁷⁷ Die Symbole zeigen, dass die unter dieser Fahne Vereinigten ihre Bewegung als christlich begründetes Vorgehen dargestellt haben wollen; die Erläuterung in der Schrift zeigt auch, dass die Symbole als Bestandteil des Kampfes gegen den Feind zu verstehen sind. Die Befreiung durch Christus meint im Zusammenhang mit den Erhebungen so auch die weltliche Befreiung.

In den Fahnen der Bundschuhverschwörungen von 1502 und 1513 wird durch einzelne Sätze diese religiöse Legitimierung verdeutlicht: „Nichts dann die gerechtigkeit Gottes“ (1502), „Herr stand diner gottlichen gerechtigkeit bi! Barmherziger Gott, hilf den armen zu rächt!“ (1513) Auch in den schriftlichen Quellen zu den vier Verschwörungen sind ausser zu derjenigen von 1517 Hinweise auf diese Legitimierung überliefert: 1494 begründet Hans Ulman gegenüber seinem Rechtsvertreter seine Teilnahme am Bundschuh, „dewile es ein gottlich sache ist und nit wider minen herrn.“⁷⁸

1502 wird im Abschied des Heidelberger Tages von den versammelten Fürsten und Adligen festgehalten, dass die Anführer das einfältige Volk durch die Versicherung, das Unterfangen sei „göttlich und gut“ in die Verschwörung hineinzögen,⁷⁹ die Bundschuhler würden mit der Aufforderung, „der gerechtigkeit bistant zu thun“ dafür werben, der Einung beizutreten.⁸⁰

1513 betont Joss Fritz gegenüber Jacob Huser, dass „ir furnemen götlich, zimlich und recht wer. dann si anders nutzit handeln wölten dann das, so die heilig geschrift inhielt und ouch fur sich selbs götlich, billich und recht wer.“⁸¹ Fritz und ein anderer Anführer anerbieten sich auf der Hartmatte, „die und ander anschleg irs furnemens halb us der heiligen geschrift schriftlich ze verfassen und schriben, und alsdenn inen vorzelesen, und nutzit anders furnemen zu handeln denn allein das, so götlich, zimlich und billich were.“⁸² Kilius Meyer schildert ein Gespräch zwischen einem zögernden Bauern, der betont, er wolle nur teilnehmen an einer Sache, „darzu si glimpf, fug, er und recht hettent“ und Joss Fritz, der versichert, „si [die Bundschuhler] wolltent allein dem gleben, was götlich, zimlich und billich were, und die grossen wucher und was nit götlich nach billich were, abthun.“⁸³ Hans Humel

⁷⁶ Heinrich Koller (Hg.), *Reformation Kaiser Siegmunds* (Monumenta Germaniae Historica, Staatschriften des späteren Mittelalters, Bd. 6), Stuttgart 1964, S. 338-340 (Handschrift N). Die weiteren Bildelemente – das blaue, mit einer goldenen Linie zweigeteilte Wappen, oben zwei Löwenköpfe, unten ein Löwe auf einem Kranz roter Rosen – werden als Sinnbilder für die ewige Liebe zum Himmel, für das edle Wesen Gottes (Farben), Gottes Zorn und Gericht gegen die meineidigen Christen (Löwen) und Erlösung aller Christen durch die Leiden Christi (Rosenkranz) gedeutet. Ebd., S. 342.

⁷⁷ Da die *Reformatio Sigismundi* Elemente der bäuerlichen Gravamina wie die Leibeigenschaft anprangert, und sich herrschaftskritisch äussert, ist die Schrift auch als ein unmittelbarer Auslöser des Bauernkrieges oder anderer Erhebungen bezeichnet worden. Dagegen sind vor allem von Seiten der Forschung zu der Publizistik und medialen Vermittlung im Spätmittelalter Einwände erhoben worden. H. Koller, Artikel *Reformatio Sigismundi*, in: *LexMA VII*, München u.a. 1997, S. 550-551.

⁷⁸ Rosenkranz, *Bundschuh*, Bd. 2, S. 11.

⁷⁹ Ebd., S. 110f.

⁸⁰ Ebd., S. 100.

⁸¹ Ebd., S. 190.

⁸² Ebd., S. 191.

⁸³ Ebd., S. 193.

beschreibt in seinem Geständnis die Beurteilung der Bundschuhbewegung durch den Pfarrer von Lehen, der Kontakt mit Joss Fritz hat: „es wär ein gotlich ding darumb, dann die gerechtigkeit wurd ein furgang gewinnen. dann Got wolt's, man het's auch in der geschrift funden, das es ein furgang haben muesst.“⁸⁴

In den Aufzeichnungen des Bischofs von Strassburg wird vermerkt, dass einer der Bundschuhler mit einer Reliquie durch das Land geritten sei, um bei der Werbung für die Verschwörung die christliche Haltung der Bundschuhler darzustellen.⁸⁵

Die Zitate zeigen deutlich, dass die Anführer bestrebt sind, die Bundschuhbewegung nicht nur als ein gerechtes und der Billigkeit entsprechendes Vorhaben, sondern als gottgefälliges Werk darzustellen; die gesellschaftlichen Veränderungen im weitesten Sinn, die die Revolte bewirken will, entsprechen im Bewusstsein der Bundschuhler so der Gerechtigkeit Gottes.

Diese Belege haben Günther Franz veranlasst, die Bundschuhbewegungen insgesamt als sogenannte „göttlichrechtliche Erhebungen“ zu definieren.⁸⁶ Im Gegensatz zum altrechtlichen Rechtsverständnis, das sich auf das „Alte Herkommen“⁸⁷ beruft und im Konfliktfall die Wiederherstellung beziehungsweise die Erhaltung der alten Rechtsordnung fordert, ist mit der Berufung auf das göttliche Recht ein Anspruch auf absolute Verwirklichung des göttlichen Willens in der Welt verbunden. Alle weltliche Ordnung muss sich an der Offenbarung messen lassen und nötigenfalls entsprechend verändert werden.⁸⁸ Dieses Rechtsverständnis ermöglicht es, nicht nur die Verletzung alten Rechts durch Neuerungen zu bekämpfen, sondern auch neues Recht zu fordern und stellt so als ein christliches Naturrecht letztlich die positive Rechtsordnung in Frage: dieses Rechtsverständnis kann so systemsprengend, „revolutionär“ sein.⁸⁹ Zu dem Konzept der göttlich-rechtlichen Erhebungen gehört nach Günther Franz auch die Überwindung der

⁸⁴ Ebd., S. 225.

⁸⁵ Rosenkranz, *Bundschuh*, Bd.1, S. 177.

⁸⁶ Franz, *Bauernkrieg* (1984¹²), S. 41ff.; zum *Bundschuh*: S. 56ff.

⁸⁷ André Holenstein, Artikel *Altes Herkommen*, in: *HLS I*, 2003, S. 274.

⁸⁸ Den Ursprung dieses Rechtsverständnisses sieht G. Franz in der Lehre des Hussiten John Wiclif, die mit hussitischer Propaganda ins Reich gelangt ist. Franz, *Bauernkrieg* (1984¹²), S. 41f. Mit dem Satz Wiclifs, „Nullum est civile dominium, nisi iustitia evangelica sit fundatum“, wird dieser Absolutheitsanspruch deutlich. Zit. in: Ebd.

⁸⁹ Dieses so als absolut zu verstehende göttliche Recht wird relativiert durch Quellenbefunde, die zeigen, dass auch das alte überkommene Recht als göttlich bezeichnet wird, da im mittelalterlichen Verständnis alles gesetzte Recht als primär von Gott stammend gedacht wird. So kann auch die Obrigkeit von göttlichem Recht sprechen. Einen kurzen Überblick zu der entsprechenden Literatur bietet Heide Wunder, ‚Old Law‘ and ‚Divine Law‘ in the German Peasant War, in: J. Bak (Hg.), *The German Peasant War of 1525* (Library of Peasant Studies, Bd. 3), London 1976, S. 54–62, hier: S. 55 und 57. Peter Bierbrauer ordnet diese divergierenden Definitionen des göttlichen Rechts unter dem Oberbegriff Naturrecht ein, indem er das „alte göttliche“ Recht als relatives christliches Naturrecht und das „neue göttliche Recht“, wie es G. Franz versteht, als absolutes christliches Naturrecht des Spätmittelalters beschreibt. Peter Bierbrauer, *Das Göttliche Recht und die naturrechtliche Tradition*, in: P. Blickle (Hg.), *Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günther Franz zum 80. Geburtstag*, Stuttgart 1982, S. 210–234. Dieses Verständnis von göttlichem Recht ist nicht gleichzusetzen mit dem göttlichen Recht, wie es im Bauernkrieg der Legitimation dient. Siehe dazu oben, Kap. 2.3.

lokalen Herrschaftsgrenzen.⁹⁰ So definiert er Ereignisse als göttlichrechtliche Erhebungen, zu denen der zentrale Begriff „göttliches Recht“ nicht wörtlich überliefert ist.

Angesichts der verschiedenen theoretischen Einwände und der Befunde zu den Unruhen kann der Bundschuh nicht als „göttlich-rechtliche Bewegung“ beschrieben werden.⁹¹

Unübersehbar ist aber, dass die Bundschuhler Gerechtigkeit mit dem göttlichen Recht verknüpfen. Ihr Vorhaben soll auf dieser Basis gründen, soll, wie Joss Fritz sich äussert, sich an der Schrift orientieren. Dies steht aber nicht im Widerspruch zum Alten Herkommen. Kilius Meyger berichtet, dass Fritz ihm bei der Schilderung der Ursachen der Verschwörung erklärt habe, dass man sie „nit will lassen bliben bi unsern alten bruchen, rechten und harkomen.“⁹² Sie, die Bundschuhler, „wolltent allein dem gleben, was götlich, zimlich und billich were, (...) und was nit götlich nach billich were, abthun [Wucherzinsen und übermässige Dienste wollten sie nicht länger leisten], sunder understann, sich selbs bi iren bruchen, rechten und altharkomen zu hanthaben.“⁹³ Die Bundschuhbewegung basiert so auf einem Rechtsverständnis, das das Alte Recht schriftgemäss und vernünftig („zimlich“) anwenden will.

Erst in Kombination mit der Schweizer Freiheit, die die Aufhebung aller feudalen Gewalt von Adel und Geistlichkeit beinhaltet, wird die Formulierung, das Vorhaben des gemeinen, armen Mannes sei göttlich und rechtens, zu einer radikalen, systemsprengenden Aussage. Unter dem Banner der christlichen Erlösung, der christlichen Freiheit, die von allen (irdischen) Banden befreit, wollen die Bundschuhler ins Feld ziehen und „pfaffen und edelluten gesetz geben, *sich selbs frihen*“⁹⁴ Nicht mehr nur die geistliche Befreiung durch Christus steht im Mittelpunkt, sondern die reale Auflehnung gegen eine wie auch immer geartete Unfreiheit ist das Ziel des Bundschuhs. Die Bundschuhfahnen stellen dieses Konzept dar; der Bundschuh ist das Symbol für eine bäuerliche Gesellschaft ohne Herrschaft, die auf der göttlichen Gerechtigkeit fusst und allein dem Papst und dem Kaiser unterworfen ist.

⁹⁰ Franz, Bauernkrieg (1984²), S. 55. Ein weiteres Merkmal der göttlich-rechtlichen Bewegungen sieht G. Franz in einer grundsätzlich kirchenfeindlichen Haltung, indem der Kirche weltliche Herrschaftsrechte abgesprochen werden. Das Beispiel, das er aus dem Hegauer Bundschuh zitiert, weist aber eher auf eine rituelle Widerstandshandlung hin, wie sie auch in anderen Revolten zu beobachten ist. Die Bundschuhler nehmen das Sakrament aus der Kirche und bedrohen den Priester tötlich. Ebd. Erst die Bundschuhverschwörungen von 1502 und 1513 zeigen deutlich diesen Antiklerikalismus. An diesem Punkt zeigt sich auch die Problematik des Konzeptes der göttlich-rechtlichen Erhebungen, da einzelne Kriterien dieses Begriffs nur wenig Allgemeingültigkeit beanspruchen können, so wie beispielsweise diese grundsätzliche Kirchenfeindschaft streng genommen nur in zwei Bundschuhverschwörungen zu beobachten ist. (1493 werden das geistliche und das kaiserliche Gericht angeklagt; die Äusserung, man solle alle Klöster abschaffen, stammt nur von Jacob Hanser; die Verschwörung von 1517 will alle Obrigkeit abschaffen). Einwände zur Deutung von G. Franz ergeben sich auch aus den oben dargestellten Hintergründen des Hegauer Bundschuhs.

⁹¹ Gegen diese Zuordnung wird auch eingewendet, dass die Formulierungen der Bundschuhler zu allgemein gehalten sind – so zum Beispiel die Aussage über die Orientierung an der Bibel von Joss Fritz – als dass sie auf ein klares Konzept einer radikalen Rechtsvorstellung hinweisen. So kann hier auch das oben beschriebene mittelalterliche Rechtsverständnis gemeint sein, in dem Sinne, dass alles Recht im Gegensatz zum Unrecht auf göttlichen Ursprung zurückgeht. Zimmermann, Grundgedanken, S. 158.

⁹² Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 193.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd., S. 95 [Hervorhebung BH].

Abgesehen von den Emblemen spielen die Fahnen an sich während den Verschwörungen eine zentrale Rolle. Sie signalisieren als Feldzeichen den bewaffneten Auszug und verweisen darauf, dass der Bundschuh ein gewaltsames Vorgehen bedeutet.⁹⁵

1493 wollen die Verschwörer „einen Bundschuh aufwerfen“, damit „allemenglich zugeloffen, und underston, meister im lande zu werden“. Gemäss dem Bekenntnis von Hans Ulman ist vorgesehen, diese Fahne erst nach der Eroberung von Schlettstadt zu erheben: „Wenn si ouch Slett behauptet und under sich bracht hetten, ein paner mit einem puntschuch ufgeworfen haben, damit si sich witter gesterkt und ander umbligend (...) dorfer an sich bracht hetten.“⁹⁶ Günther Franz deutet diese Planung als Ausdruck der äussersten Entschlossenheit nach dem Scheitern der Verhandlungen: „Erst wenn es kein Zurück mehr gäbe, wollten sie den Bundschuh flattern lassen, damit jedermann zuliefe.“⁹⁷ 1502 wird der Beginn des Aufstandes verschoben, weil die Fahne noch nicht bereit ist. In Aussagen zu 1513 wird immer wieder auf die Wichtigkeit der Fahne hingewiesen, die hier am Anfang der Verschwörung steht, wie Jacob Huser berichtet; sie hätten sofort ein Fähnlein gekauft, „in meinung, einen punt zesamen ze machen“ und eine anderer Verhörer (Konrad Enderlin) betont, dass die Seide schon gekauft „zu ainem fennlin zu machend, darzu mir recht habend.“⁹⁸ Auch die Stadt Freiburg unterstreicht diese Bedeutung der Fahne: „aller ir grunt ist doruf gestanden: wenn si ir vennlin mit dem puntschuech fliegen liessent, so solten die armen und das gemein volkh uf ir parthie gefallen sein.“⁹⁹ Die Fahnen von 1502 und 1513 sollen so von allem Anfang an mitgeführt werden. Dies ist weiter Ausdruck der Radikalität, denn im Unterschied zur Verschwörung von 1493 ist dieses Ziel bereits zu Beginn der Bewegungen vorhanden. Wie im Hegauer Bundschuh treten hier die Untertanen den Herren in kriegerischer Absicht entgegen. Der Bundschuh wird so zu einem Kriegsabzeichen, er symbolisiert das gewaltsame Vorgehen des gemeinen Mannes. Dass diese Gewalt aber nicht unrechte Gewalt sei, illustriert die Aussage des Conrad Brun, der 1513 im Verhör hervorhebt, dass durch den Bundschuh „sölt das heilig grab gewonnen werden.“¹⁰⁰ Der Bundschuh bedeutet, dass die Untertanen den bewaffneten Auszug auf sich nehmen um gegen unchristliche Missstände und die Missachtung des göttlichen Gebotes anzutreten.

Diese Verhöraussage zeigt, wie auch während den Bundschuherhebungen Erzählmotive für die Aufständischen präsent sind. Zum Bundschuh existieren zwei Erzählungen, die die Eroberung Jerusalems mit dem Bundschuh schildern. Die Sage vom „Herzog Bundschuh“ beschreibt, wie Herzog Eckhart I., ein Vorfahre der pfälzisch-bayerischen Fürsten aus dem Hause Wittelsbach, auf dem Kreuzzug mit König Heinrich III. Jerusalem zu Fuss erobert.

⁹⁵ Erler, Fahne, Sp. 1037f.

⁹⁶ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 15f. u. 23.

⁹⁷ Franz, Bauernkrieg (1984¹²), S. 61.

⁹⁸ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 190 u. 227. Die Bemerkung „darzu mir recht habend“ kann als Bekenntnis zu einem Widerstandsrecht verstanden werden, in dem Sinn, dass die Fahne Zeichen der bewaffneten Erhebung ist.

⁹⁹ Ebd., S. 178.

¹⁰⁰ Ebd., S. 206.

Der Chronist berichtet über den Herzog: „Wes wonders grauf Ekhard auf dem weg erzeuget, das wär gar ze lange. Er hett zwen puntschuch an mit roten riemen. Do erkennt in alles her pei. Wann wo er des nachtes lag, da steckt man einen puntschuch auf. Da leget sich dann mer volkes zu, dann zu dem künig. Der künig hiess im den puntschuch in ain panier machen. Dos tet er. Da zoch das her allermaist dem puntschuch nauch. Auch ward das heilig grab gestürmet und gewonnen under dem puntschuch. Man hiess in auch anders nit denn herzog Puntschuch. Also zu seiner gedächtnis, das Jerusalem zu füssen gewonnen wär, solt er und die seinen füren den puntschuch.“¹⁰¹

Im „Volksbüchlein vom Kaiser Friedrich“ von 1519 wird in der Friedrichssage die ältere Bundschuhsage neu in einer variierten Handlung weitergeführt.¹⁰² Während der Eroberung Jerusalems verliert der bayerische Herzog Eckhart in den Truppen Barbarossas die Fahne des Reiches, und Verwirrung gefährdet die Erstürmung der Stadt. Da kommt den Christen der Begleiter des Herzogs, ein Müllerssohn aus Ried im Hausrück namens Dietmar, zu Hilfe, da er sieht, „das die cristen on ainen fan kain gewisse ordnung halten mochten, nit gar wol wessten, wer freünd oder veindt, zoch er ab seinen pundtschuoch, der auff die pewrlich art gemacht was: hoch biss an das knie, mit dreyen grossen ringken.“ Diesen Schuh steckt Dietmar „an ainen spiess zuo ainem zaichen, das die christen ain zuoflucht hetten.“ Dies „zaichen aines paniers“ überreicht der Müllerssohn seinem Fürsten, der die Christen unter dieser Fahne sammelt: „Also het alles christenliche volck ain aufsehen auf den pundtschuoch, versammelten sich darzuo, hielten ordnung, stritten ritterlich fünff stundt, und Dietmar der Anhanger hielt sich neben hertzog Eckharten wol, halff trewlich bewaren den pundtschuoch, wiewol er kain hosen, allain den lincken pundtschuoch anhette und lützel harnasch (sein haubtharnasch was ain krantz von laub). Also gab der almechtig got hertzog Eckharten under dem pundtschuoch und den cristen den sig (...).“¹⁰³ Seither führen die Nachfahren Eckharts den Bundschuh im Wappen, und der Flecken Ried im Hausrück erhält ebenfalls ein Wappen mit einem schwarzen Bundschuh in einem gelben Feld.¹⁰⁴

¹⁰¹ Chronikalische Tafel in der Fürstengruft zu Scheyern, zit. in: Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 3f. G. Zum historischen Kern siehe: Ebd., Anm. 2. Franz zeigt auf, dass die Sage vom Herzog Bundschuh seit dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts überliefert ist – die erste Aufzeichnung in der Scheyerer Tafel stammt von 1392 – und auch am Oberrhein bekannt ist. Ebd., Anm. 3. So führt die Speyerer Chronik aus der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts die Sage mit praktisch gleichem Wortlaut ebenfalls auf: Auch hier schliesst der Text mit der Feststellung, dass der Herzog fortan „Herzog Bundschu“ genannt werde, im Andenken daran, dass Jerusalem zu Fuss erobert worden sei. Speyerer Chronik, in: Mone (Hg.), Quellensammlung, Bd. 1, S. 381f.

¹⁰² Franz Pfeiffer, Volksbüchlein vom Kaiser Friedrich, in: Zeitschrift für deutsches Alterthum 5 (1845), S. 250–268. Pfeiffer teilt hier eine Fassung aus Köln mit, die nicht datiert ist, deren Text aber inhaltlich mit einer Augsburger Ausgabe von 1519 übereinstimmt. Der ganze Text „Ein warhafftige history von dem Kayser Friderich, der erst seines Namens mit einem rotten Bart“ ist in zwei weiteren Drucken (Landshut 1519 und Strassburg 1520) bekannt. Hans Rupprich, Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock. Teil 2: Das Zeitalter der Reformation: 1520-1570 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. von H. de Boor und R. Newald, Bd. 4.2), München 1973, S. 188. F. Kampers nennt als Autoren den Schaffhauser Stadtarzt Adelphus, der auch als Verfasser der Flugschrift „Narrenschiff vom Buntschuch“ vermutet wird. Kampers, Kaiseridee, S. 156; Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 4, Anm. 4.

¹⁰³ Pfeiffer, Volksbüchlein, S. 256f.

¹⁰⁴ Ebd., S. 258. Im Wappenbrief von 5. Mai 1435, der dem Markt Ried von Herzog Heinrich XVI. von Bayern das Wappen überschreibt, das in der oberen Hälfte das Bayernwappen und im unteren gelben

„Mit dem Bundschuh Jerusalem erobern“ ist im Rahmen der Gattung der Volksbücher eine unterhaltsame Episode, die Kritik an der ritterlichen Welt ausdrückt. Losgelöst aus dem literarischen Zusammenhang und auf dem Hintergrund der positiven Wertung des Bundschuhs kann dieses Motiv für die Bundschuhler selbst zu einem Sinnbild für die christliche Ausrichtung der Bewegung werden.

13.2.2.3 Die Rolle der Praxis

Nach den Verschwörungen am Oberrhein ist das Bundschuhsymbol fester Bestandteil der politischen Auseinandersetzung. Auf Seiten der Obrigkeiten ist der Bundschuh das Symbol der Bedrohung schlechthin, Widerstand kann nun als Bundschuh diskreditiert werden. Auf Seiten der Untertanen stellt der Bundschuh im Konfliktfall die Versinnbildlichung des radikalsten Zieles der Revolte dar.

Die folgenden Beispiele machen deutlich, dass sich der Gehalt des Symbols durch die Anwendung in der weiteren Praxis verfestigt.

Das Beispiel Armer Konrad¹⁰⁵ zeigt, dass das Bundschuhsymbol mit seiner Vieldeutigkeit in der Anfangsphase der Unruhe für die Aufständischen von Bedeutung ist; unter den Teilnehmern der ersten Versammlungen besteht Uneinigkeit, ob ein Bundschuh das richtige Abzeichen ihrer Bewegung sei.¹⁰⁶

Im weiteren Verlauf, nach der Konkretisierung der Ziele und der Ausrichtung der nun öffentlich agierenden Bewegung auf den Landtag, sind Bezüge zum Bundschuh, respektive zu „bundschuhischen Zielen“ nicht mehr auszumachen. Auf der Seite der Obrigkeit wird entgegen den effektiven Zielen und dem Vorgehen des Armen Konrads die Bewegung als Bundschuh qualifiziert. So berichtet Herzog Ulrich am 15. Juni 1514 Kaiser Maximilian, dass der Arme Konrad sich nicht auf Württemberg beschränken werde und „wölte entlich ain pundschuch daraus werden“.¹⁰⁷ In der Rechtfertigungsschrift Herzog Ulrichs, datiert

Feld „ain swarzen puntschuch mit dreyn gelben rynken und mit dreyn roten rymen dadurch“ enthält, wird die Sage noch nicht erwähnt. Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 5, Anm. 1.

¹⁰⁵ Die Frage, inwieweit der Arme Konrad mit den Bundschuhverschwörungen zu vergleichen sei, war seit den Hinweisen von H. Oehler auf radikale Ziele des Armen Konrad Diskussionsgegenstand der Forschung. Oehler, Aufstand, S. 485. G. Franz etwa sah keine Gemeinsamkeiten, da sich der Arme Konrad nicht auf das göttliche Recht beruft. G. Franz, Bauernkrieg (1933), S. 47. Walter Grube sprach von einem „überwiegend“ konservativen Grundzug des Armen Konrad: Grube, Der Arme Konrad, S. 46; H. Buszello hingegen wies darauf hin, dass „Ziele und Gedanken“ im Armen Konrad geäußert werden, die dem Programm des Bundschuhs von 1502 und 1513 entsprechen. Allerdings fehlen für Buszello die überregionalen Zielsetzungen des Bundschuhs, und die eigenständige Symbolik in der Fahne und in den Eidritualen verbieten es gemäss Buszellos Einschätzung den Armen Konrad als Teil der Bundschuhbewegung zu klassifizieren. Aufgrund der Quellenlage sah er keinen Beleg für die Existenz „eines Kreises verschworener ‚Bundschuhler‘“. Buszello, Bundschuh, S. 26 – 47, insbes. S.42; A. Schmauder zeigte in seiner neueren Untersuchung aber auf einer quantitativ beträchtlich erweiterten Quellengrundlage klar auf, dass während der konspirativen Anfangsphase der Erhebung die Ziele und das Vorgehen des Armen Konrads eindeutig mit dem Bundschuh zu vergleichen sind. Schmauder, Württemberg, S. 85 -94.

¹⁰⁶ Schmauder, Württemberg, S. 109. In den Verhören distanzieren sich die Befragten vom Bundschuh. Ebd., Anm. 445, Anm. 446.

¹⁰⁷ Württembergische Landtagsakten, S. 134.

vom 16. August 1514, wird der Arme Konrad als Bundschuh charakterisiert, denn die Aufständischen wollen „kain oberkait liden, dienstparkait zuruck stellen, alle ding gemain machen, mit allen denen, so mer dan sie haben, wöllen mit essen, trinken, sunst tailen oder gar nemen, die, so es nit dulden, zu tod schlahen, das haissen sie der gerechtigkeit ain bistannd geton und das götlich recht sein.“¹⁰⁸

In diesem Bedrohungsszenario wird dem Bundschuh eine weitere Eigenschaft zugeschrieben, indem er als eine Bewegung geschildert wird, die auch eine materiell egalitäre Gesellschaft anstrebt; „alle ding gemain machen“ sei das Ziel der Bundschuhler.

„Daraus ein puntschuech entspringen möchte“¹⁰⁹ ist fortan die Metapher für den drohenden Umsturz, die Widerstand gegen die Obrigkeit verdächtig macht. Dies ist besonders dann der Fall, wenn auf Seiten der Untertanen die Schweizer Freiheit angesprochen wird. „si sollen sich nicht trugkhen lassen, er wölle die Sweitzer über die gebirg bringen, wan si wöllen.“¹¹⁰ Diese Bemerkung in einem Wirtshaus in Todtnau im Oberrheingebiet führt im Rahmen einer Auseinandersetzung zwischen den Arbeitern der kaiserlichen Silbermine in Todtnau und dem Waldvogt Philip Kunig 1518 zu der Befürchtung, dass der Umsturz unmittelbar bevorstehe.

Der sogenannte „Württembergischer Bundschuh“ ist ein Beispiel dafür, wie das Symbol von den Untertanen gedeutet und vom Herrn für seine Zwecke instrumentalisiert wird. Herzog Ulrich von Württemberg versucht mit verschiedenen Massnahmen sein Herrschaftsgebiet, aus dem er durch den Schwäbischen Bund 1519 vertrieben worden ist, zurückzuerobern.¹¹¹ Noch während den Verhandlungen über die zukünftige Regentschaft des Herzogtums, das schliesslich an das Haus Habsburg übergehen wird, versucht Ulrich zurückzukehren, und er findet vor allem Unterstützung unter den Bauern, die sich in grosser Zahl unter seiner Fahne sammeln. Diese Unterstützung wird als eine gewisse Anhänglichkeit gegenüber dem alten Landesherrn und als Abwehrhaltung gegenüber der Fremdherrschaft gedeutet.¹¹² Trotz der Einnahme Stuttgarts scheitert der Versuch am entschlossenen neuerlichen militärischen Widerstand des Schwäbischen Bundes.¹¹³ Diese Konstellation wiederholt sich 1522 insofern, als bäuerliche Kreise den Herzog unterstützen wollen; dabei soll der Bundschuh aufgeworfen werden. Die Quellen liefern zu der Frage, inwieweit der Herzog und die Bauern sich verständigt haben und gemeinsame Ziele verfolgen, ein widersprüchliches Bild. Einerseits wird der württembergischen Regierung mehrmals berichtet, der Herzog wolle eine Bundschuhhebung auslösen und so das Land zurückerobern.¹¹⁴ So ist bekannt, dass der Herzog an der Hochzeit eines Verbündeten, Georg von Hewen, eine Fahne mit den Abbildungen einer Sonne, eines goldenen

¹⁰⁸ Zit. In: Schmauder, Württemberg, S. 110.

¹⁰⁹ Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 309.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Mertens, Württemberg, S. 72-77.

¹¹² So zum Bauernkrieg: Claudia Ulbrich, Oberschwaben und Württemberg, in: Buszello u.a. (Hgg.), Bauernkrieg, S. 97-133, hier: S. 128; ebenso: Franz Brendle, Dynastie, Reich und Reformation. Die württembergischen Herzöge Ulrich und Christoph, die Habsburger und Frankreich, Stuttgart 1998, S. 84.

¹¹³ Brendle, Dynastie, S.66.

¹¹⁴ Ebd., S. 82.

Bundschuhs und der Inschrift „welcher will frei sein, der zieh her zu diesem Sonnenschein!“ hissen und mit den Anhängern sich beraten wolle.¹¹⁵ Andererseits sind von offizieller Seite Württembergs keine weiteren Hinweise auf konkrete Verhandlungen und Absprachen mit den Bauern über den Bundschuh überliefert.¹¹⁶

Das Geständnis eines Jacob Kadiß aus Munderkingen zeigt aber, dass zweifellos ein Bundschuhaufstand geplant ist und dass diese Erhebung gemäss den Angaben des Verhörten im Namen des Herzogs geschehen sollte. Vergleichbar mit den früheren Verschwörungen ziehen Werber „des buntschu(o)chs halb“ durch Württemberg und die Schweiz und versuchen ganz gezielt mit dem Bundschuhsymbol Anhänger zu gewinnen. Kadiß verbreitet beispielsweise in der Gegend von Reutlingen, „wie der herzog mit 20 oder 30'000 Schwytzer daher ziech mit dem bu(o)ndschuch,“ und der Verhörte berichtet, wie er im Namen des Herzogs in die Schweiz geschickt worden sei „den bundtschu(o)ch anzu(o)richten“, dort aber „doch allain was der armen und vom böffel all gu(o)twilling zu(o) loufen und zu(o) ziechen [willig seien] und haben ain fendlin wyss, schwartz und rott, daran sy an yeder syten ain bundtschu(o)ch gemalet, (...) Aber was der erbern und vermöglichen in Schwytz, dy syen darwider und sehen es nit gern, insonder dy von Zirch Sannt Gallen, Bassell und irn landschaften und zu(o)gehörchen und ganz ubel daran.“ Auch in Schwyz, Nidwalden, Appenzell, Graubünden und dem Städtchen Bremgarten zeige sich das gleiche Bild; dort „sind all, was der armen und gemainen bösen böffels ist, ganz willig und wöln ziechen und uffsin und sy herzog U(o)lrich oberster hoptmann. Was aber der vermöglichen, in sonder in stetten und erbern, sind darwider (...)“.¹¹⁷ Im Dorf Bickelsberg nördlich von Rottweil sichert ein Bauer den Werbern die Sammlung der Bundschuher zu, es sei vorgesehen, in Hallau die Bundschuher zu sammeln und in der Kirche die Bundschuhfahne aufzustecken. Der letzte Abschnitt des Verhörs hält fest: „Item er sagt, das die mainung sy, am ersten uber die closter pfaffen und adel zu fallen. Item er sagt, das herzog Ulrich sonst kein trost mer hab inzukomen dan durch den buntschuch.“¹¹⁸

Die Reaktion der Angeworbenen zeigt, dass das Bundschuhsymbol das Zeichen der radikalen Erhebung ist, das den gemeinen Mann mobilisieren soll, und die Tatsache, dass sich nur Arme oder von politischer Mitsprache ausgeschlossene Schichten anschliessen, weist darauf hin, dass das Wissen um die Tragweite dieses Symbols sehr wohl vorhanden ist; nur eine Gruppe von Thurgauern will mit einer Bundschuhfahne dem Herzog zuziehen.¹¹⁹ Der Plan, Geistliche und den Adel zu überfallen, ist mit dem Ziel, den Herzog neu einzusetzen, nicht in Übereinstimmung zu bringen. Mangels anderer Belege, die zeigen könnten, dass mit dem Bundschuhsymbol effektiv radikale Ziele verfolgt werden, ist unklar,

¹¹⁵ Franz, Bauernkrieg (1984¹²), S. 79; ebenso: Ders., Bauernkrieg (1933), S. 133.

¹¹⁶ Brendle, Dynastie, S. 82.

¹¹⁷ Franz, Geschichte des Bundschuhs, Quellenanhang, Nr. 6, S. 20f.

¹¹⁸ Ebd. G. Franz beobachtet, dass dieser letzte Abschnitt in der Handschrift durch einen anderen Schreiber „sehr flüchtig nachträglich“ notiert worden ist und äussert die Vermutung, dass diese Aussage auch unter der Folter erpresst worden sein könnte. Ebd., Anm. 7. Franz fügt aber auch an, dass gemäss einem weiteren Bericht der Statthalter und Räte des Erzherzogs Ferdinand der Gefangene ausdrücklich auf seinem Geständnis beharre. Ebd., S. 20, Anm. 2.

¹¹⁹ EA IV.1.a, S. 258f.

ob sich die Zuzugswilligen tatsächlich mit diesen Absichten dem Herzog anschliessen würden. Die Werbung für die Sache des Württembergers mit diesem Zeichen kann aus der Sicht des Herzogs als Lockvogelpolitik, zugeschnitten auf die potentielle Anhängerschaft, gedeutet werden. Als ihm 1524 vorgeworfen wird, er wolle mit dem Bundschuh sein Gebiet zurückerobern, verwahrt er sich ausdrücklich gegen diese Anschuldigung, er könne dieses Ziel „mit mer eren“ erreichen, obwohl er jede Hilfe annehmen würde, sei es „durch stieffel oder schuh“.¹²⁰

Die Bauern aber verstehen den Bundschuh als das, was er nun ist, nämlich als Zeichen der radikalen Erhebung, die in der Schweizer Freiheit endet oder zumindest damit verbunden ist.

Die Erfahrungen von Jacob Kadiß illustrieren aber auch, wie auch auf Seiten der Untertanen der Bundschuh als Symbol den Blick auf die Realität verstellt; der Gedanke, mit dem Bundschuh könnte die ganze Eidgenossenschaft mobilisiert werden, erweist sich als Bestandteil einer Metapher, die nichts mit den zeitgenössischen politischen Sachverhalten zu tun hat.

„Bundschuh“ wird so auch für die Untertanen zu einem politischen Begriff, der infolge des sinnbildhaften Charakters für verschiedene Situationen verfügbar ist.

So gehört „das Reden vom Bundschuh“ auch auf dieser Seite zur Rhetorik des Aufruhrs.¹²¹ Ein Eintrag im Solothurner Ratsprotokoll vom 23. März 1513 hält beispielsweise fest, dass in einem Wirtshaus in Selsach gegen den Rat aufrührerische Aussagen gemacht worden seien, der Wirt und ein Gesinnungsgenosse wollten aus allen Zünften drei Mann zusammenrufen und in der Stadt „die in den Langen schuben überfallen und die auch ein wyl anlegen. Und wellen ein buntschu(o) uffwerfen, und Jacab Lindigker auch gerett, er well nit gegen jegklicher kufut den hut abziehen, alles zu(o) schmach m. h.“¹²² Die Drohungen mit dem Kleidertausch und dem Bundschuh sind als rhetorische Mittel im Rahmen der Unruhen von 1513 / 14 zu interpretieren.¹²³ Die Erwähnung des Bundschuhs wird aber von der Obrigkeit mit strengster Ahndung belegt; die beiden Solothurner werden ins Gefängnis geworfen; in der Begnadigung wird die Todesstrafe für solche Aussagen festgelegt.¹²⁴

Andererseits ist das Bundschuhsymbol fortan das Sinnbild für radikale Forderungen: Während des Bauernkrieges führen im Breisgau die Untertanen des Klosters St. Trudpert im Münstertal den Bundschuh in ihrer Fahne, sie verweigern dazu alle Dienste und

¹²⁰ Brendle, *Dynastie*, S. 84.

¹²¹ Im elsässischen Dangolsheim taucht beispielsweise 1519 der Bundschuhgedanke in anderem Zusammenhang wieder auf. Nach dem Tod des Kaisers Maximilian vertreiben die Bauern des Reichsdorfes Dangolsheim die Juden mit dem Argument, deren Schutz durch den Kaiser sei mit dessen Tod hinfällig geworden. Franz, *Bauernkrieg* (1933), S. 132. Im deutschen Bauernkrieg beinhalten die Beschwerden im Elsass erneut Klagen gegen Juden, die auf Verschuldung der stark marktabhängigen Bauern und Winzer zurückzuführen sind. Buszello, *Oberrheinlande*, S. 83, 86. Die Elsässer Gravamina unterschieden sich unter anderem durch dieses Thema und die radikale Forderung die Juden zu vertreiben von den Zwölf Artikeln. Blickle, *Revolution von 1525*, S. 95ff.

¹²² Franz, *Geschichte des Bundschuhs*, Quellenanhang, Nr. 2, S. 17f.

¹²³ Zu den Solothurnern Unruhen Bruno Amiet, *Die solothurnischen Bauernunruhen in den Jahren 1513 und 1514 und die Mailänder Feldzüge*, in: *SZG* 21 (1941), S. 653–728.

¹²⁴ Franz, *Geschichte des Bundschuhs*, Quellenanhang, Nr. 2, S. 17f.

Abgaben und erklären, den Abt nicht mehr als ihren Herrn anzuerkennen und dass sie fortan frei sein wollten.¹²⁵

¹²⁵ Franz, Bauernkrieg (1933), S. 174.

14. „BUNDSCHUH“ ALS HISTORISCH-POLITISCHE KATEGORIE

14.1 „Bundschuh“ als polemisches Instrument im Kampf gegen die politischen Feinde

14.1.1 Das Narrenschiff vom Bundschuh 1514

Die Flugschrift mit dem Titel „Narrenschiff vom Bundschuh“ von 1514 illustriert der unbekannte Künstler mit einem aussagekräftigen Holzschnitt, der keinen Zweifel darüber offen lässt, dass die Bundschuhverschwörungen unter der Leitung von Jacob Huser und Joss Fritz Werke gotteslästerlicher Narren sind.¹ Die Darstellung, die sich an die Illustrationen im Werk „Das Narrenschiff“ von Sebastian Brant von 1494 anlehnt, zeigt ein Schiff, das von Bundschuhen getragen wird. Die Besatzung bilden Personen, die durch ihre Kopfbedeckungen, die „Gugel“, die Narrenkappen, als Narren gekennzeichnet sind. Neben den einzeln erkennbaren kleinen Schellen auf dem Scheitel sind anstelle der langen Ohrenzipfel Bundschuhe an den Seiten angebracht.² Dass es sich um einen kriegerischen Zusammenschluss handelt, zeigen die Waffen; der Dreschflegel als Zeichen der bäuerlichen Bewaffnung weist auf die Bauernschaft hin, die Trägerin der Bewegung ist. Entscheidendes Merkmal der Gruppe ist ihre Fahne, die mit dem Bild des Skorpions die Gottlosigkeit der Bundschuher aufzeigt.³ Die beiden Figuren im Vordergrund kommentieren das Narrenschiff und geben den Rat, nicht in das Schiff einzusteigen, denn die Narren in ihrer Verblendung erklären, das Ziel der Fahrt sei Abrahams Garten.

Im Text der Flugschrift präzisiert der Autor, dass die Bundschuher gleich wie der Skorpion jederzeit Gift von sich gäben, das wie eine neue Sekte wirke und von Gott abfallen lasse. Das Gift ist der Gedanke, ohne Herren leben zu wollen: „So merck ain yeder frommer man / sy gantz kainn herren wolten han / Damit sy glich also verstopft / Jr leben fu(o)rten on ain hopt / Schier wie der vnrain scorpion / Der allzeit giffit mu(o)ss von ym lon.“⁴ Gemäss der geistlichen Deutung ist der Skorpion mit den Häretikern vergleichbar, da er wie sie den Giftstachel verborgen hält und durch angenehmes Äusseres die Menschen anlockt. So werden die Gläubigen durch verführerische Lehren der Gottlosen angezogen und stürzen

¹ Die Flugschrift ist abgebildet in: Hans-Joachim Köhler / u.a. (Hgg.), Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts (Mikroform), Zug 1982, hier: Bd. 5 (1982)(Fiche 935/Nr. 2334). Köhler nennt als vermuteten Autoren Adelphus Johannes (o. O., o. Dr., o. J.).

² Zum Themenkreis der Narrenikonographie siehe auch Mezger, Brauchphänomene, insbes. Kap. 4: Narrenikonographie und fastnächtliche Heraldik, S. 305ff.; ebenso: Ders., Artikel Narr, in: LexMA VI, München u.a. 1993, Sp. 1023–1026, hier: Sp. 1024f.

³ In der Bibel verkörpern Skorpione als pars pro toto die Tiere der Wildnis und Einöde (5 Mar. 8, 15); sie versinnbildlichen Qualen und dienen der Rache Gottes an den Gottlosen (Syr. 39, 36). Ikonographisch sind sie das Zeichen der Falschheit und des gottlosen Heidentums. Sigrig Braunfels, Artikel Skorpion, in: E. Kirschbaum / W. Braunfels (Hgg.), Lexikon der christlichen Ikonographie IV, Freiburg i. Br. 1972, Sp. 170-172.

⁴ Köhler u.a. (Hgg.), Flugschriften, Bd. 5 (1982)(Fiche 935/Nr. 2334).

aber letztlich durch diese teuflische Täuschung ins Verderben.⁵ Im Text wird betont, dass dies die Fahne sei, die den Bundschuhern gebühre und die überlieferten Motive Kreuzifix, Johannes und Maria mitnichten Zeichen einer solchen vom Teufel inspirierten Bewegung sein dürften.

Der ganze Text ist als Mahnung und zur Besserung „aller vnderthonen“ konzipiert, die durch die Aufdeckung der Narrheit des Bundschuhs von solchen Zusammenschlüssen abgebracht werden sollen. In sogenannten „Bundschuhgesetzen“ zählt der Autor auf, welche Ziele die Verschwörer verfolgen: Sie wollen die Herren totschiagen, ihnen ihr Hab und Gut nehmen, sie werden nur noch Papst und Kaiser als Herren anerkennen, so dass die anderen Obrigkeiten „mussten damit nichtig werden“, Holz und Feld sollen gemein sein, Zins und Hauptgut wird denen erlassen, die schon lange abgezahlt haben, die Geistlichen erhalten nur noch „schlechte narung“, soviel, wie ihrer Auskömmlichkeit dient, der Rest geht an den Bundschuh, der „geistliche Stab“, das heisst das geistliche Gericht soll abgeschafft werden, desgleichen werden auch einige nicht näher bezeichnete weltliche „rechte“ Gesetze aufgehoben. Es soll so in der Welt ein solches Recht herrschen, dass der Herr Knecht werde und der Knecht Herr. Die Folgen des Bundschuhs wären die Verarmung mancher Ehrenmänner, ein Blutvergiessen unter den Christen, die Abnahme des Gottesdienstes wegen der Verhaftung der Geistlichen, schliesslich die Ausbreitung des Heidentums und die Gefahr der Türkeninvasion. Am Schluss dieser apokalyptischen Vision fügt der Autor an, dass die Anerkennung von Papst und Kaiser nur ein Vorwand der Bundschuher sei für die Abschaffung aller Herren, denn man fände auch keinen Papst oder Kaiser mehr, der einer solchen Welt vorstehen würde. Mit Erläuterungen zu Joss Fritz, der Fahne, der Organisation und zum Aufbau der Verschwörergruppe schliesst der Autor seine Schilderung.

Der Bundschuh ist hier also ein Symbol für den Umsturz der weltlichen Ordnung, ein Umsturz, der im Untergang des Christentums mündet. Mit dem Bild des Narrenschiffes setzt der Illustrator die Bundschuhbewegung in Beziehung mit dem von Sebastian Brant geschaffenen Motiv, das mit sehr grossem Erfolg verbreitet wird.⁶ Das Schiffsmotiv ist im

⁵ Diese bereits aus frühmittelalterlichen Texten bekannte Verbindung des Skorpions mit dem Teufel (Clavis melitonis und Hrabanus Maurus) wird während des ganzen Mittelalters fortgesetzt. Schouwink, Eber, S. 83. Diese Deutung liegt auch der vor allem im französischsprachigen Raum anzutreffenden Verbindung von Skorpion und Judentum zugrunde. Ebd., S. 82.

⁶ In dieser Moralsatire, die als inhaltliche Klammer die Fahrt der Narren nach Narragonien beschreibt, prangert Sebastian Brant menschliche Schwächen und Verfehlungen unter dem Blickwinkel der Narrheit an; der Narr wird hier in einer moralisierenden Deutung zum Bild für den sündigen Menschen, der mangels Vernunft und Willenskraft vom Weg des Heils abgewichen ist. Das Ziel des Textes ist es, die Leser durch Selbsterkenntnis zur besseren Lebensführung zu bringen. Der Erfolg des Textes von Brant ist ausserordentlich; 1495 wird eine zweite Ausgabe gedruckt, 1512 fünf weitere. Ebenso wird der Text ins Lateinische übersetzt. Dutzende von zum Teil nicht autorisierten Drucken folgen. „Das Narrenschiff“, mit dem die Narrengestalt (ausserhalb der Fastnachtsspiele) in die Literatur eingeführt wird, löst in der Folge eine eigentliche Narrenliteratur aus. Siehe dazu: Sebastian Brant, Das Narrenschiff. Nach der Erstausgabe (Basel 1494) mit den Zusätzen der Ausg. von 1495 und 1499 sowie den Holzschnitten der deutschen Originalausgaben, hrsg. von Manfred Lemmer (Neudrucke deutscher Literaturwerke, N.F. 5), Tübingen 1968² (Brant, Narrenschiff, Hg. Lemmer), S. VI f.

karikierenden Kontext des Textes als Perversion des Schiffes der Kirche zu deuten.⁷ Im Gegensatz zum Schiff der Kirche ist dieses Schiff kein Weg zum Heil. Es ist beladen mit unsinnigen Narren, das heisst mit Sündern, die die göttliche Ordnung angreifen.

Im Unterschied zu Brant, der das Thema Revolte nicht in seinen Text aufgenommen hat, übertragen hier der Autor und der Künstler das Narrenmotiv auch auf die politische Auseinandersetzung der Zeit. Indem sie das Ziel der Bundschuhler, „fürsten herren überal / Und ander oberkait [zu] vertriben“ mit Luzifers Angriff auf die Vorherrschaft Gottes gleichsetzen, „Dann lucifer vnd sein gesellen / Die sich auch selber wolten stellen / Vil ho(e)er dann yn wol gebürt“, bewerten sie den Bundschuh als Abfall von Gott; die „Revolution“, der politische Umsturz ist auch ein Umsturz der göttlichen Ordnung und bedeutet für den Einzelnen eine sündhafte Abkehr vom Gebot Gottes. In diesem Kontext wird so die Bundschuhbewegung als ein weiteres Element der Narrheit der Zeit definiert und die Revolte wird auf dieser metaphysischen Ebene zu Sünde.⁸

14.1.2 Thomas Murner, Von dem grossen Lutherischen Narren 1522

Ein zentrales Werk der Narrenliteratur ist die antireformatorische, satirische Kampfschrift des Strassburger Franziskaners Thomas Murner „Von dem grossen lutherischen Narren“ von 1522.⁹ Die Satire beinhaltet eine radikale Kritik an den Inhalten reformierter Theologie und stellt eine Abrechnung mit Luther und anderen Reformatoren dar, mit denen Murner in erbittertem publizistischem Streit liegt.¹⁰ Der Text ist aus drei lose verbundenen Handlungssträngen zusammengesetzt. Der Hauptteil besteht aus der Geschichte des grossen lutherischen Narren, einem monströsen Vielfrass, der mit lauter Narren gefüllt ist. Murner tritt als Exorzist auf und will die Narren austreiben, um den Gequälten zu erlösen; das Motiv der Besessenheit wird im Laufe des Textes auch mit dem Thema Schwangerschaft vermischt, so ist der Exorzist auch Geburtshelfer des grossen Narren. In den ersten Abschnitten des Buches werden diese Narren, die Anhänger Luthers,

⁷ Dieses Motiv ist seit dem vierten Jahrhundert in der christlichen Tradition verankert und versinnbildlicht die bedrohte christliche Kirche: Trotz den Gefahren auf stürmischer See wird das Schiff mit dem Steuermann Christus nicht untergehen. Dabei bildet die Schiffsbesatzung – die Christen – eine Schicksalsgemeinschaft auf Leben und Tod. Weiterführend wird das Bild des Schiffes mit dem Motiv der Arche verdichtet, so dass diese Kirche nun als Ort der Rettung und Heilsgewissheit verstanden wird. Ulrike Weber, Artikel Schiff, in: E. Kirschbaum / W. Braunfels (Hgg.), Lexikon der christlichen Ikonographie IV, Freiburg i. Br. 1972, Sp. 61-67.

⁸ Die Narrenthematik wird als zentrales Thema der abendländischen Gedankenwelt seit Ende des fünfzehnten Jahrhunderts beurteilt: Es sind vor allem auch die Werke der Humanisten, die sich mit dem Thema beschäftigen und dem Motiv zu dieser Verbreitung verhelfen. Mezger, Narr; Ders., Artikel Narrenliteratur, in: LexMA VI, München u.a. 1993, Sp. 1027–1028.

⁹ Thomas Murner, Von dem grossen Lutherischen Narren. Hrsg. von Paul Merker (Thomas Murner, Deutsche Schriften, Bd. 9), Strassburg 1918.

¹⁰ Marc Lienhard, Thomas Murner und die Reformation, in: Thomas Murner. Elsässischer Theologe und Humanist 1475-1537. Ausstellungskatalog, hrsg. von der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe und der Bibliothèque Nationale et Universitaire, Strasbourg 1987, S. 63–92.

beschrieben. Anschliessend¹¹ folgt die Parodie der Schrift „fünfzehn Bundesgenossen“ des evangelischen Polemikers Eberlin von Günzburg. Murner schildert die Bundesgenossen als Gegner des christlichen Glaubens und er beschreibt das „lutherische Heer“, das unter der Führung Luthers gegen den Kaiser, das Reich und die Heiligen kämpft. Murner versucht vergeblich die Verblendeten vor Luthers Verführung zu warnen. Die dritte Handlung¹² ist die Geschichte der Verehelichung Murners mit der Tochter Luthers, eine Satire auf das lutherische Eheverständnis. Im Schlussteil werden die Narren- und die Ehegeschichte zusammengeführt, Luther und der Narr sterben, der Streit um die Erbschaft – eine Narrenkappe – beendet den Text. Murner tritt gemäss seiner Vorrede selbst als Narr auf, um das Närrische adaequat darstellen zu können und er antwortet so auch auf den fastnächtlichen Umzug von 1521, als ihm die reformatorisch Gesinnten einen grossen Narren vor die Tür gestellt haben.¹³ Die Figur ist als Katze in Mönchskleidung dargestellt; dies ist ebenfalls eine Karikatur und ein Wortspiel mit Murners Name (Murr-Narr, verrückter Kater), das er von seinen Gegnern übernimmt.¹⁴ Die Holzschnitte, mit denen der Text illustriert ist,¹⁵ zeichnen sich durch eine ausgeprägte Worttreue aus; viele Bilder beinhalten die wortwörtliche Umsetzung von bildlichen Formulierungen oder erzählten Episoden.¹⁶ So vermitteln die Illustrationen eine groteske Vermischung von geistiger und realer Ebene, die eine komische, satirische Wirkung ergibt, die über den Text hinausgeht. Abgesehen von dieser wortgetreuen Art der Illustration finden sich komische Bildelemente ohne Bezug zum Text.

In der Satire wird Luther als Empörer dargestellt, der den Umsturz der bestehenden Ordnung anstrebt. Der Narrenaustreiber tritt mit dem Vorsatz an, allen, die durch das Werk Luthers verblendet werden, zu zeigen, dass „Luthers ler ein buntschu(o)h ist.“¹⁷ Das Bundschuhmotiv spielt so im ganzen Text eine zentrale Rolle. Die Art und Weise, wie Murner das Thema Bundschuh mit seiner Kritik an der Reformation verbindet, illustriert seine Einschätzung der zeitgenössischen Bundschuherehebungen und sein Verständnis des Begriffs „Bundschuh“.

Der grosse Narr wird in einer Abbildung mit einem Stiefel und einem Bundschuh dargestellt (Abb. 23). Aus dem Stiefel schaut ein Mönch, aus dem Bundschuh streckt eine Hand einen schwarzen Bundschuh hervor. Murner als Exorzist kommentiert im Text, dass „Buntschu(o)h, stiffel ho(e)rt nit zu(o)samen, / Das kint mu(o)ss hon ein andern namen. /

¹¹ Murner, Narren, Zeile 805ff.

¹² Ebd., Zeile 3707ff.

¹³ Jean Wirth, *Le grand fou luthérien de Thomas Murner. Analyse iconographique de l'illustration*, in: *Le livre et l'image en France au XVI^e siècle* (Cahiers V. L. Saulnier, Bd. 6), Paris 1989, S. 75–88, hier: S. 75.

¹⁴ So stellt zum Beispiel der Titelholzschnitt der Schrift „Karsthans“ (1521) Murner als Mönch mit Katzenkopf dar. Murner, Narren, Einleitung, S. 22, 26. Von Michael Stifel wird dieses Bild der Katze in „Wider D. Murnars falsch erdycht lyed“ in aller Ausführlichkeit behandelt. Ebd., S. 35.

¹⁵ Der Herausgeber P. Merker führt an, dass die Illustrationen mit grösster Wahrscheinlichkeit von Murner selbst stammen. Ebd., S. 69ff. Ebenso ist J. Wirth aufgrund stilistischer Merkmale sicher, dass hier ein Laie, also Murner selbst, die Holzschnitte gestaltet hat. Wirth, *Fou luthérien*, S. 75.

¹⁶ Siehe dazu auch Maria Wolters, *Beziehungen zwischen Holzschnitt und Text bei Sebastian Brant und Thomas Murner*, Diss. Strassburg, Baden-Baden 1917, S. 43.

¹⁷ Murner, Narren, Zeile 328.



Abb. 23: Thomas Murner, Von dem grossen Lutherischen Narren 1522: Darstellung des Narren mit Stiefel und Bundschuh

Abb. in: Thomas Murner, Von dem grossen Lutherischen Narren. Hrsg. von Paul Merker (Thomas Murner, Deutsche Schriften, Bd. 9), Strassburg 1918, S. 193.

Es ist eim stechzüg gar vnglich, / Der sich zu(o)samen rincklet nicht.¹⁸ Der Bundschuh passt also nicht zur ritterlichen Rüstung, er versinnbildlicht den Gegensatz zum adeligen Stiefel. Die unpassende Verbindung ist Ausdruck des närrischen Zusammengehens der verschiedenen Stände für die luthersche Lehre. Die Fratze im Schritt des Narren könnte den im Text erwähnten Teufel meinen, der diese Verbindung herstellt. Der schwarze

¹⁸ Ebd., Zeile 2503ff.

Bundschuh ist das Symbol der Revolte, das den Bundschuhbewegungen der Zeit entnommen ist und auf die lutherische Lehre übertragen wird. Durch diese Übertragung vermischen sich die Konnotationen, Bauernaufstand und Reformation werden miteinander verzahnt. Im Bundschuh stecken denn auch die Narren, die „dise uffru(o)r hon erdacht / Vnd den buren weiss gemacht, / Darzu(o) bericht die gantze gemein, / so iedem mo(e)cht der werden ein, / Der wol gerincklet wer, gegürt, / Der würt kein mangel haben für.¹⁹ Hier wird die Hoffnung auf materielle Verbesserungen als Motiv der Bauern, sich der Reformation anzuschliessen, dargestellt. Der Bundschuh ist für Murner das Sinnbild für bäuerliche Lasterhaftigkeit; in der „Narrenbeschwörung“ beschreibt er unter dem Titel „Den bundschuh ufwerfen“, wie die Bauern aus Verschwendungssucht und Habgier den Adel und die Geistlichkeit berauben und vertreiben wollen.²⁰ Der Stiefel ist gleichzeitig die bildliche Umsetzung des Namens Michael Stifel, der als Prediger für die lutherische Lehre kämpft und in Streitschriften gegen Murner polemisiert, der längste Teil des Textes zum Holzschnitt stellt eine Abrechnung mit diesem Feind Murners dar.²¹

Der grosse lutherische Narr enthält beispielsweise gelehrte Narren, die den christlichen Gemeinemitgliedern weismachen wollen, dass die reformatorische Lehre nichts anderes als die wahre christliche Lehre sei. Aber mit diesen Reden wolle man letztendlich „den buntschu(o) schmieren / und ein friedsam Christlich gemein / Damit uffrügig mecht allein.“²² Die Hussitenbewegung und der Bundschuh in Schlettstadt sind konkrete Beispiele für die Taktik des lutherischen Bundschuhs: „Ein deckmantel sie erdichtet hond, / Vff das die gemein das nit verstond; / So mu(o)ss es sein ein cristlich ler, / Ob es schon als erlogen wer. / Wan sie die güter alle nemen / Vnd vff ein huffen legten zu(o)semen, / So würd den armen das daruon, / Als sie in Bo(e)hem haben gethon. / Da auch der arm meint, das im würd / Von geraubtem gu(o)t ein zimlich bürd, / Da nam es der reich vnd liess den armen / Sich im ellend gon erbarmen.“²³ Die Bundschuher auf dem Hungerberg hätten auch „vermeint, / Sie wolten geteilt haben das lant“²⁴, doch hat hier das unrechte Vorhaben, das Stehlen und Rauben, auf dem Rad geendet.

So werden die Bundschuhverschwörungen von Murner als ebenso radikale und revolutionäre Bewegungen beurteilt wie der Aufstand in Böhmen; beiden unterstellt er, dass die sozialrevolutionäre Zielsetzung nur ein Mittel sei, um den Armen an die Bewegung zu binden.

Die folgenden Abschnitte beschreiben die Bundesgenossen, die als „buchgenossen“ im Bauch des Narren sind, als Radaubröder auf der Zunftstube und als einen Haufen von

¹⁹ Ebd., Zeile 2601ff. „gerincklet“ bezeichnet die um die Waden gebundenen Riemen des Bundschuhs. Murner, Narren, Einleitung, S. 326, 328. Im übertragenen Sinne verwendet Murner den Begriff für „verdrehen“, „verfälschen“. Merker bezeichnet den Ausdruck „Der buntschu(o)h mo(e)cht gerincklet werden“ (Zeile 677) als Redensart für „Aufruhr anstiften“. „gegürt“ hier im Sinn von „gegürtet mit dem Bundschuhriemen“.

²⁰ Thomas Murner, Die Narrenbeschwörung. Hrsg. von von K. Goedeke und J. Tittmann (Deutsche Dichtung des sechzehnten Jahrhunderts, Bd. 11), Leipzig 1879, S. 224-227.

²¹ Murner, Narren, S. 400f., Anm. zu Zeile 2556.

²² Ebd., Zeile 616ff.

²³ Ebd., Zeile 748ff.

²⁴ Ebd., Zeile 763ff.

verkommenen Figuren.²⁵ In diesen Kapiteln kritisiert Murner die Auswirkungen der lutherschen Lehre auf die kirchliche Praxis, etwa die Abschaffung des Fastengebotes, die deutsche Predigt, die Aufhebung der Klöster. Der Bundschuh wird im Text nicht erwähnt, aber in den drei Illustrationen (Abb. 24-26) zu den Reisigen des Bundschuhs tragen die Figuren dieses Emblem.



Abb. 24-26: Thomas Murner, *Von dem grossen Lutherischen Narren* 1522: Darstellung dreier Landsknechte.

Abb. 24: Landsknecht auf Schwein

Abb. 25: Landsknecht auf Schnecke

Abb. 26: Landsknecht auf Gans

Abbildungen in: Thomas Murner, *Von dem grossen Lutherischen Narren*. Hrsg. von Paul Merker (Thomas Murner, *Deutsche Schriften*, Bd. 9), Strassburg 1918, S. 166, S. 170 und S. 172.

Drei Landsknechte reiten in voller Rüstung und bewaffnet mit bäuerlichen Arbeitsgeräten (Heugabel, Rechen) und einem Streitkolben auf je einem Schwein, einer Schnecke und einer Gans. In ihren Schilden tragen die Landsknechte den Bundschuh. Diese Illustrationen setzen nicht den Text ins Bild, sondern hier dominieren textfremde Elemente, die Reittiere der Landsknechte. Das Schwein, auf dem der erste Landsknecht reitet, versinnbildlicht, wie grob und unflätig Luther und seine Anhänger ihre Gegner angreifen; gleich wie im Kapitel „Vom groben Narren“ im „Narrenschiff“ von Brant verkörpert das Tier dieses Verhalten.²⁶ Parallel zu dieser Bedeutung klingt hier auch die christliche Deutungstradition an, die den Wildeber als Symbol für den überheblichen Einzelgänger, den Häretiker sieht. Seit Augustinus stellt dieses Tier, beispielsweise im Zusammenhang mit der Spaltung der Kirche in die Ost- und die Westkirche, den Hochmütigen dar, der sich selbstgerecht abwendet von

²⁵ Ebd., Zeile 1303f.

²⁶ Die Ikonographie bezieht sich hier auf die Bibelstellen, in denen das Schwein als Zerstörer des Weinstockes (Ps. 80, 14) und als unrein, niedrig und materiell gesonnen dargestellt wird (Mt. 7, 6). Sigrid Braunfels, Artikel Schwein, in: E. Kirschbaum / W. Braunfels (Hgg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie* IV, Freiburg i. Br. 1972, Sp. 134-136, hier: Sp. 134. Murner orientiert sich bezüglich der Illustrationen, aber auch in der Textidee an Brant. So sind die meisten anderen Bilder abgesehen von den Bildern zum Bundschuh in der „Narrenbeschwörung“ dem „Narrenschiff“ von Brant entnommen. Murner, *Narren*, Einleitung, S. 70, Anm. 2, S. 76, Anm. 1.

der richtigen Lehre und sich einer eigenen Wahrheit verpflichtet.²⁷ Das Schwein versinnbildlicht das Böse und wird in der christlichen Ikonographie auch als Reittier der Luxuria und der Synagoge dargestellt.²⁸ Das Motiv Schmutz und Unflat in diesem Bild bezieht sich auch auf die gegen Murner gerichtete Flugschrift, die er in diesem Abschnitt erwähnt und deren Spott er nun gegen seine Feinde wenden will: „Da sie mir gaben eine bru(o)ch / In meine hend vff einem bu(o)ch, Der eer wil ich sie geniessen lon /.“²⁹

Der zweite Bundschuh-Landsknecht, der im Text sein schnelles Pferd lobt, mit dem er dem lutherischen Bund beistehen will³⁰, wird als Reiter einer Schnecke zur Spottfigur. Die Schnecke ist auch als Sinnbild der Trägheit und der Feigheit zu deuten.³¹ Sie symbolisiert zudem das Festhalten an der niederen Welt und deren Versuchungen, das den Weg zur Erlösung versperrt.³²

Der dritte Landsknecht reitet auf einer Gans, die in Sebastian Brants „Narrenschiff“ im Motto zum Kapitel „Narr heute wie gestern“ so umschrieben wird: „Mancher hält sich für weise gern / Und bleibt 'ne Gans doch heuer wie fern, / will nicht Vernunft noch Zucht erlernen.“³³ Murner setzt hier das beliebte Schimpfwort „Gänseprediger“ im Bild um und verunglimpft Luther als albernen und wirkungslosen Redner.³⁴ Die Gans ist das Attribut des heiligen Martin, der im Volksglauben als Patron der Gänsezucht auftritt.³⁵ So ist auch hier eine Anspielung auf Luther und seine Anhängerschaft gegeben. Möglicherweise will Murner mit den Namen der Landsknechte „Anthoni hurri“ und „Cu(o)ntz Fucker“ mit diesem Spott zwei Personen im Kreis um Luther besonders treffen.³⁶

²⁷ Schouwink, Eber, S. 90. Auf diese Deutung lässt sich die Stelle in der Bannbulle gegen Luther zurückführen, in der Papst Leo X. den Reformator als den wilden Eber, der Gottes Weinberg zerstört, diffamiert. Ebd., S. 92.

²⁸ Manfred Lurker, Artikel Schwein, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 659.

²⁹ Murner, Narren, Zeile 1833ff. P. Merker verweist auf das Titelblatt eines Neudruckes der Schrift Murners „History von den fier ketzren Prediger ordens“ von 1521 (Drucker Johann Prüss), auf dem Murner mit einer Unterhose in den Händen abgebildet ist, da er sich, wie die Spotterzählung erläutert, „einst nach einem galanten Abenteuer nur mit den Hosen in der Hand seinen Verfolgern entziehen konnte“. Durch den neu hinzugefügten Holzschnitt wird die Schrift Murners verunglimpft. Murner, Narren, Anm. zu Zeile 45, S. 292. Auch auf dem Titelblatt spielt dieses Kleidungsstück eine Rolle; Murner zieht dem Lutherischen Narren eine Unterhose aus dem Mund.

³⁰ Murner, Narren, Zeile 1907ff.

³¹ Die Quelle für die negative Wertung der Schnecke bildet 3. Mos. Leviticus 11, 41-4, wo die kriechenden Tiere als unrein beschrieben werden. Sigrid Braunfels, Artikel Schnecke, in: E. Kirschbaum / W. Braunfels (Hgg.), Lexikon der christlichen Ikonographie IV, Freiburg i. Br. 1972, Sp. 98-99.

³² In den Randzeichnungen Dürers zum Stundenbuch Kaisers Maximilian (1514) wird das Lob der Jungfrau Maria durch einen Engel verkörpert, der die Laute schlagend einen Fuss auf eine Schnecke setzt. Raupp, Bauernsatiren, S. 55, Anm. 37.

³³ Brant, Narrenschiff, Hg. Mähl, S. 124.

³⁴ DWB IV (1878), Sp. 1275.

³⁵ Manfred Lurker, Artikel Gans, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 226-227.

³⁶ P. Merker kann in beiden Fällen keine historisch nachweisbaren Personen ausfindig machen. Murner, Narren, Anm. zu Zeile 1914, S. 387f., zu Zeile 1961ff., S. 388f. Der Satz „Ich bin kein fucker nit erboren, / Wie wol sie mich hon uss erkoren.“ (Zeile 1965f.) scheint offenbar einen Bezug zu der bekannten Augsburgers Kaufmannsfamilie auszuschließen.

Diese Landsknechte stellen so die Parodie ritterlicher Kämpfer dar, die in diesem Turnier auf der Seite Luthers streiten.³⁷ Ihr Emblem, der Bundschuh, zeigt aber, dass sie im Namen des Aufruhrs ausziehen. Die Waffen der Landsknechte erinnern an die Bauern und so wird im Bild der Bauernaufuhr mit dem „Lutherischen Aufuhr“ verbunden; beide sind in der satirischen Darstellung durch niedere und sündhafte Motive begründet.³⁸

Nach diesen Illustrationen folgen drei Darstellungen von Bannerträgern, die zentrale Schlagworte der Reformation (Evangelium, Freiheit, Wahrheit) in den Fahnen mitführen. Diese Ideale werden im Text als falsch entlarvt, da sie nur niederer Gesinnung entsprechen; „Freiheit“ bedeutet hier beispielsweise die Freiheit faul im Bett liegen zu können, anstatt die Messe frühmorgens zu besuchen etc.

Der Bundschuh dient dazu, die Klöster aufzubrechen und Krieg gegen die Kirche und die Priesterschaft zu führen.³⁹ Murner verweist auf vergangene Bundschuhe, von denen man sich aber bis jetzt immer freigemacht habe. Damit kann er soziale Bewegungen oder kirchliche Reformbewegungen meinen, denn mit dem eingefügten Sprichwort, dass das Kloster den Abt überlebe, wird die kirchliche Sphäre angesprochen.⁴⁰ Nun werde aber ein neuer Bundschuh ausbrechen, dann nämlich, wenn Gott gestorben ist und das Recht nicht mehr gilt: „Also mit zorn vnd auch mit neit, / Mit dem buntschu(o) herfür brechen, / Durch brieff vnd sigel messer stechen / Vnd den tüffel gar zerbrechen, / Mit dem buntschu(o) euch zu(o) neren./ Dem lutherischen hauptman schweren / Vff das ewangelium, / Wa man bletter ko(e)ret vmb, / Das man al zeit ein buntschu(o) findt; / Die geschriff ein ieder lesen kindt, / mit starcken rincken wer verriglet / Vnd mit dem buntschu(o) auch versiglet. / Ach got, thu(o)n den buntschu(o) hin weg! / Er ho(e)rt den buren in den treck.“⁴¹

Dass dieser Umsturz mit den Bauern zusammenhängt, zeigt die letzte Zeile, wo deutlich wird, dass mit diesem Schuh immer der Bauernschuh gemeint ist.

Als Träger des gewaltsamen Aufruhrs wird schliesslich noch genauer der Bauer beschrieben, der als Karsthans im Hintern des Lutherischen Narren sitzt.⁴² Das Motiv des Karsthans ist hier einerseits eine Entgegnung auf die Schrift „Karsthans“, in der Murner im Streitgespräch mit Karsthans unterliegt. Andererseits wird im Kapitel „Ein lermen vff schlagen“ dargelegt, dass der Karsthans, der „die oberkeit veracht“,⁴³ einer der wichtigsten Verbündeten der Reformatoren ist, und die „reitzen darzu(o) alle gemein, / Das sie der herren achten kein.“⁴⁴

³⁷ Der Text ist nach dem Vorbild des Ritterromans gestaltet. Christiane Andersson, Die Bildzensur in Strassburg und Nürnberg in der Reformationszeit, in: F. Müller (Hg.), *Art, religion, société dans l'espace germanique au XVIe siècle. Actes du Colloque organisé par la Faculté de Théologie protestante, Strasbourg 1997*, S. 13–26.

³⁸ Die Landsknechte werden manchmal in der Ikonographie auch mit den Bauern gleichgesetzt; die vorwiegend aus ländlichen Schichten rekrutierten Soldaten verweigern teilweise während des deutschen Bauernkrieges aus Solidarität den Kampf gegen die Bauern. Scribner, *Images*, S. 31.

³⁹ Murner, *Narren*, Zeile 2820f., 2837ff.

⁴⁰ Ebd., Zeile 2900-2988.

⁴¹ Ebd., Zeile 2911.

⁴² Ebd., Zeile 2631ff.

⁴³ Ebd., Zeile 2972.

⁴⁴ Ebd., Zeile 3026f.

Die dazugehörige Illustration (Abb. 27) zeigt, wie Murner in der Urinviole erkennt, dass der grosse Narr mit dem Bundschuh schwanger geht, respektive den Schuh verschluckt hat. Ein Abführmittel, das der Narr auf Geheiss des Narrenbanners Murner einnehmen muss, führt zur Geburt oder zum Defäkieren. Ein Narr mit einer Harke, der Karsthans, kommt zur Welt.



*Abb. 27: Thomas Murner, Von dem grossen Lutherischen Narren 1522: Der grosse Narr bringt den Karshans zur Welt
Abb. in: Thomas Murner, Von dem grossen Lutherischen Narren. Hrsg. von Paul Merker (Thomas Murner, Deutsche
Schriften, Bd. 9), Strassburg 1918, S. 198.*

Die Bilder setzen abstrakte Aussagen in Bildmotive zu körperlichen Funktionen um und bezwecken so, die Thematik auf die Ebene der Vulgarität zu verlegen, um die satirische Komik zu verstärken. Auf der theologischen Ebene kritisiert Murner mit diesen drastischen Darstellungen, dass die Reformation zentrale spirituelle Elemente der alten Kirche wie das Fastengebot oder die Ehelosigkeit der Priester abschaffen will. Indem er die lutherische Lehre auf reine Körperlichkeit reduziert, setzt er diese Kritik an der Verweltlichung als eine „Verfleischlichung“ bildlich um.⁴⁵ Murner als Arzt und Exorzist zeigt auf, dass der grosse lutherische Narr der Vater des Bundschuhs ist, seine „Verkörperung“ darstellt. Der Narr ist aber auch ein Besessener, der von dem Schuh in seinem Bauch gequält wird. Die Figur des grossen Narren ist hier das Symbol des Ungeistes der Revolte, die durch Luther heraufbeschworen wird. Die Betonung des Physischen als Antrieb für den Bundschuh entspricht dem Argument, dass die Bauern die Loslösung von der priesterlichen Heilungsvermittlung als Abschaffung der weltlichen Herrschaft verstehen, denn das ist gemäss der „Narrenbeschwörung“ das Ziel der Bundschuhverschwörungen.⁴⁶ Die Bauern wollen „vom bundschu(o)ch freßen“⁴⁷, das heisst die Revolution auslösen. Dies wird aber nicht gelingen, sie werden den Bundschuh „nit verschlucken können“, der Versuch, sich auf diese Weise zu bereichern, scheitert.

Im Kapitel „Den buntschuch schmieren“ stellt Murner dar, wie Luther dem gemeinen Mann die reformatorische Lehre schmackhaft macht, um ihn damit in die umstürzlerische Bewegung einzubinden.⁴⁸ Der Reformator verspricht das Ende aller materiellen Not, der arme Mann habe lang genug Hunger gelitten und sei allzu sehr mit Abgaben belastet gewesen. Nun werden Zinsen, Fronen, Steuern, Dienste etc aufgehoben, „Vnd sol kein buer kein gült mer geben / Den pfaffen / herren; mercken eben: / Dan cristus hat unss al gefreit, / Das niemans gült dem andern geit. / Wir sein al pfaffen, edelman / Vnd sehen niemans weiters an. / Wir wo(e)ln ein mal auch selbs regieren / (...) Wir sein doch al eins vatters kind, / das wir auch gleich al erben sind. / Wir wo(e)ln eins mit einander teilen /.“⁴⁹ Von den wirtschaftlichen Verbesserungen geht Murner über zu Luthers Verheissung einer

⁴⁵ Wie Jean Wirth aufzeigt, wird die Kritik an der lutherischen Theologie, durch die satirische Verwendung einiger ikonographischer Elemente der alten Kirche ausgedrückt: So ist der defäkierende, respektive gebärende Narr eine Anspielung auf das Bild von Christus, der mit der Kirche niederkommt. Ein anderes Motiv ist das der Weinpresse, das die Eucharistie symbolisiert. In Murners Bildern wird der Narr in die Presse gesteckt, damit er unter Druck von seinen Narren entbunden werden kann. Ein Narr springt denn auch aus seiner Seite, eine weitere Anspielung auf die Christusikonographie. Die Bilder sollen den Kontrast der reformatorischen Lehre zur altkirchlichen spirituellen Deutung von Vereinigung, Zeugung und Gebären aufzeigen. Wirth, *Fou luthérien*, S. 80.

⁴⁶ Murner, *Narrenbeschwörung*, S. 226.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ In der Rotenburger Chronik des Michael Eisenhart findet sich ein Lied, das Luther als Anstifter des Bauernkrieges anklagt und aufzeigt, wie der Reformator die Bauern mit seinen Lehren verführt habe: „man hat euch aber das maul geschmirt, / Mit falscher ler gar grob verfür.“ Hier wird der Begriff „schmieren“ auch in diesem Sinn, als demagogisches Überreden, verstanden. Aus der Rotenburger Chronik des Michael Eisenhart, in: Baumann (Hg.), *Rothenburg*, S. 621.

⁴⁹ Murner, *Narren*, Zeile 3086ff.

zukünftigen egalitären Gesellschaft, denn er beteuere, „Wie das vnd dis als götlich sei, / Vnd ein ieder mensch sei frei / in dem heiligen tauff worden,/.“⁵⁰

Der Lutherische Narr schürt den Aufstand, indem er dem gemeinen Mann weismacht, dass die bestehende Kirche nicht der Bibel entspreche.⁵¹ So zettelt Luther die Revolte, den Bundschuh an, der hier wiederum gleichzeitig das Symbol sozialer Erschütterung und religiöser Umwälzung darstellt. Entsprechend zeigt der Holzschnitt (Abb. 28) Luther, erkennbar an seiner mönchischen Tonsur, in einer Rüstung, die seine kriegerischen Absichten deutlich macht. Luther schmiert den Bundschuh vor einem grossen Feuer, das im Text nicht erwähnt wird. Das offene Feuer symbolisiert den Aufruhr und hat so einen Zusammenhang mit den ersten Zeilen im Kapitel zum ersten Landsknecht: „Es würt offt gross vnd vngeheuer / Vss kleinen funcken ein gross feuer“⁵²



Abb. 28: Thomas Murner, *Von dem grossen Lutherischen Narren* 1522: Luther schmiert den Bundschuh

Abb. in: Thomas Murner, *Von dem grossen Lutherischen Narren*. Hrsg. von Paul Merker (Thomas Murner, *Deutsche Schriften*, Bd. 9), Strassburg 1918, S. 215.

⁵⁰ Ebd., Zeile 3097ff.

⁵¹ Ebd., Zeile 3130ff.

⁵² Ebd., Zeile 2633f.

Möglicherweise bezieht sich die Darstellung auch auf ein Bild in Brants „Narrenschiff“. Unter dem Titel „Von Wider-Gott-Reden“ stellt Brant die Narren an den Pranger, die glauben, mit ihrer Weisheit Gottes Weisheit konkurrenzieren zu können. Der Holzschnitt illustriert die ersten Zeilen, indem er einen Narren zeigt, der mit seinem Feuer das Licht der Sonne verstärken will.⁵³ Die Kritik an Luther könnte sich hier auf den Anspruch des Reformators beziehen, eine umfassende Reform der Kirche zu bewirken und so nach altkirchlichem Verständnis die von Gott gegebene Ordnung in Frage zu stellen.

Murner führt in der Satire „Vom grossen lutherischen Narren“ das Konzept des sündhaften Narren weiter; anders als Brant, der neben dem bewusst sich gegen Gott auflehrenden Narren auch den unwissenden Toren darstellt, ist hier der Narr vom Teufel besessen und die Inkarnation der Sünde schlechthin.⁵⁴ Entscheidendes Merkmal dieser Sündhaftigkeit ist der Wille zum Umsturz, und für diesen Umsturz liefert die Bundschuhverschwörung das Symbol. Aus der Untersuchung der Argumente Murners gegen die Reformation geht hervor, dass es vor allem die Missachtung der kirchlichen Tradition und ihrer Autoritäten ist, die „bundschuhisch“ ist, die Berufung alleine auf die Schrift enthält in seiner Sicht die revolutionäre Sprengkraft eines Bundschuhprogramms, das die Freiheit von jeder Herrschaft fordert. Der Bundschuh wird hier zum Symbol für die unchristliche „Selbstbefreiung“.

Noch vor dem Bauernkrieg weist eine Aussage des Predigers Geiler von Kaysersberg auf diese Beurteilung des Bundschuhs hin. In der posthum 1522 herausgegebenen Predigtsammlung „Vber die fyer Euangelia“ sagt er, dass „einige Jünger Christi wolten einen buntschuh under inen ufwerfen und selber herschen, so er sie also erlöset; das was ir anschlag und verstudent also das rich liblich.“⁵⁵

Diese Aussage zeigt die Verbindung zwischen den reformatorischen Zielen und den Bundschuhverschwörungen. Unter „Jünger Christi“ können Geistliche verstanden werden, die im reformatorischen Sinn die Bibel auslegen, sich von der Deutungsautorität der alten Kirche lösen und die Hierarchie dieser Kirche in Frage stellen. Das Reich „leiblich zu verstehen“ kann aber auch bedeuten, – wie es später Luther den Bauern vorwirft – die weltliche Autorität zu bekämpfen, das weltliche Recht, das nicht den Aussagen der Bibel entspricht, zu missachten und das in der Schrift beschriebene Gleichheitsideal eigenmächtig in die Realität umsetzen zu wollen.

„Den Bundschuh aufwerfen“ heisst so gewaltsam jede Herrschaft abzuwerfen und in Gleichheit – „Wir wo(e)ln eins mit einander teilen“⁵⁶ – zu leben. Diese Deutung wird in

⁵³ Der Text bei Brant in neuhochdeutscher Übertragung: „Der ist ein Narr, der Feuer facht, / Zu mehren des Sonnenscheines Macht, / Oder wer Fackeln setzt in Brand, / Dem Sonnenglanz zum Beistand/“; Brant, Narrenschiff, Hg. Mähl, S. 105.

⁵⁴ Barbara Könniker, *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus*. Brant – Murner - Erasmus, Wiesbaden 1966, S. 205, 209. Das grundlegende Merkmal der Narrengestalt ist die Unfähigkeit Gott erkennen zu können, gemäss dem Anfang der Psalmen 52 und 13 „Dixit insipiens in corde suo: non est Deus“. Dies wird als Zeichen der Erbsünde gedeutet, da nach dem Sündenfall die Menschen infolge der natürlichen Sündhaftigkeit mit geistig-seelischer Blindheit ausgestattet sind. Ebd., S. 9f.

⁵⁵ Zit. in: Franz, *Geschichte des Bundschuhs*, S. 14, Anm. 2.

⁵⁶ Murner, *Narren*, Zeile 3109.

den reformationskritischen Diskurs übernommen und der Bundschuh wird dort zum Zeichen der radikalen Negierung der kirchlichen Autorität.

In dieser Sichtweise ist die Reformation nicht nur abzulehnen, weil sie zu einem Bundschuh führt, also die Menschen zu weltlichem Aufruhr und Empörung verleitet, sondern die religiöse Erneuerung wird sozusagen als ein „geistlicher Bundschuh“ verstanden, der die Befreiung des einzelnen Gläubigen von Dogmen und priesterlicher Lehrautorität verspricht, im Grund aber die Ordnung der Kirche und den rechten Glauben zerstören will.

Im Text „Die Narrenbeschwörung“ aus dem Jahr 1512 stellt Murner diesen Freiheitsbegriff dar, indem er zeigt, dass der Sündenfall darin besteht, dass Adam und Eva die von Gott verliehene natürliche Freiheit missbrauchen und so zu Narren werden: „Und macht daruss [aus der Erde BH] adam mit flyss. Darzu(o) gab im, was in gelust; / Doch was die fryheit gar vmb sust, / Do er die narren capp ergriff, / mit eua sass ins narren schiff.“⁵⁷ Mit „Freiheit“ meint Murner hier die Adam und Eva von Gott gewährten Gaben im Paradies. Murner schildert, wie die aus dem Paradies Vertriebenen als Bauern arbeiten, aus ihrer Saat spriessen Narren. Die Freiheit, die die Bundschuher und die Reformatoren anstreben, also im weitesten Sinne die eigenmächtige Lösung von kirchlicher und politischer Herrschaft und Autorität, ist eine närrische Freiheit, ein Ausdruck des sündhaften Verstosses gegen Gottes Gebot.

14.2 „Bundschuh“ als Instrument zur Vermittlung geschichtlicher Vorgänge

14.2.1 Die Abbildung einer Bundschuhfahne in der Vergil-Übersetzung von 1502

1502 veröffentlicht der bekannte Buchdrucker Johannes Grüninger in Strassburg eine illustrierte Gesamtausgabe des Werkes von Vergil, als kommentierender Herausgeber zeichnet Sebastian Brant. Diese Ausgabe sticht durch eine besonders reiche Illustrierung hervor, und Brant äussert im Einleitungsgedicht die Hoffnung, dass mit den Illustrationen Ungelehrte den römischen Dichter „lesen“ können. Brant versteht so die Bilder als eine säkularisierte Form der „biblia pauperum.“⁵⁸ Die umfassende Rezeption des Werkes von Vergil durch die Humanisten im fünfzehnten Jahrhundert ist der Anstoss, das Buch so künstlerisch anspruchsvoll zu bebildern.⁵⁹ Die genauere Untersuchung der Illustrationen zeigt, dass bei der Bildgestaltung auf zeitgenössische Bildmotive zurückgegriffen wird. So ist im neunten Buch der Aeneis auf dem ersten Bild zu diesem Abschnitt eine Bundschuhfahne zu erkennen, die Günther Franz als älteste Abbildung einer solchen Fahne bezeichnet.⁶⁰

⁵⁷ Murner, Narrenbeschwörung, Kap. 4, Zeile 31ff.

⁵⁸ Manfred Lemmer, Nachwort, in: Vergil, Aeneis. Übersetzt von Johannes Götte. Mit 136 Holzschnitten der 1502 in Strassburg erschienenen Ausgabe. Hrsg. und kommentiert von Manfred Lemmer, Leipzig 1979, S. 359-368, hier: S. 362. Zum Drucker und Verleger Grüninger: Ebd., S. 360f.

⁵⁹ U. Kocher, Artikel Vergil im Mittelalter, in: LexMA VIII, München u.a. 1997, Sp. 1522–1528.

⁶⁰ Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 14, Anm. 2.

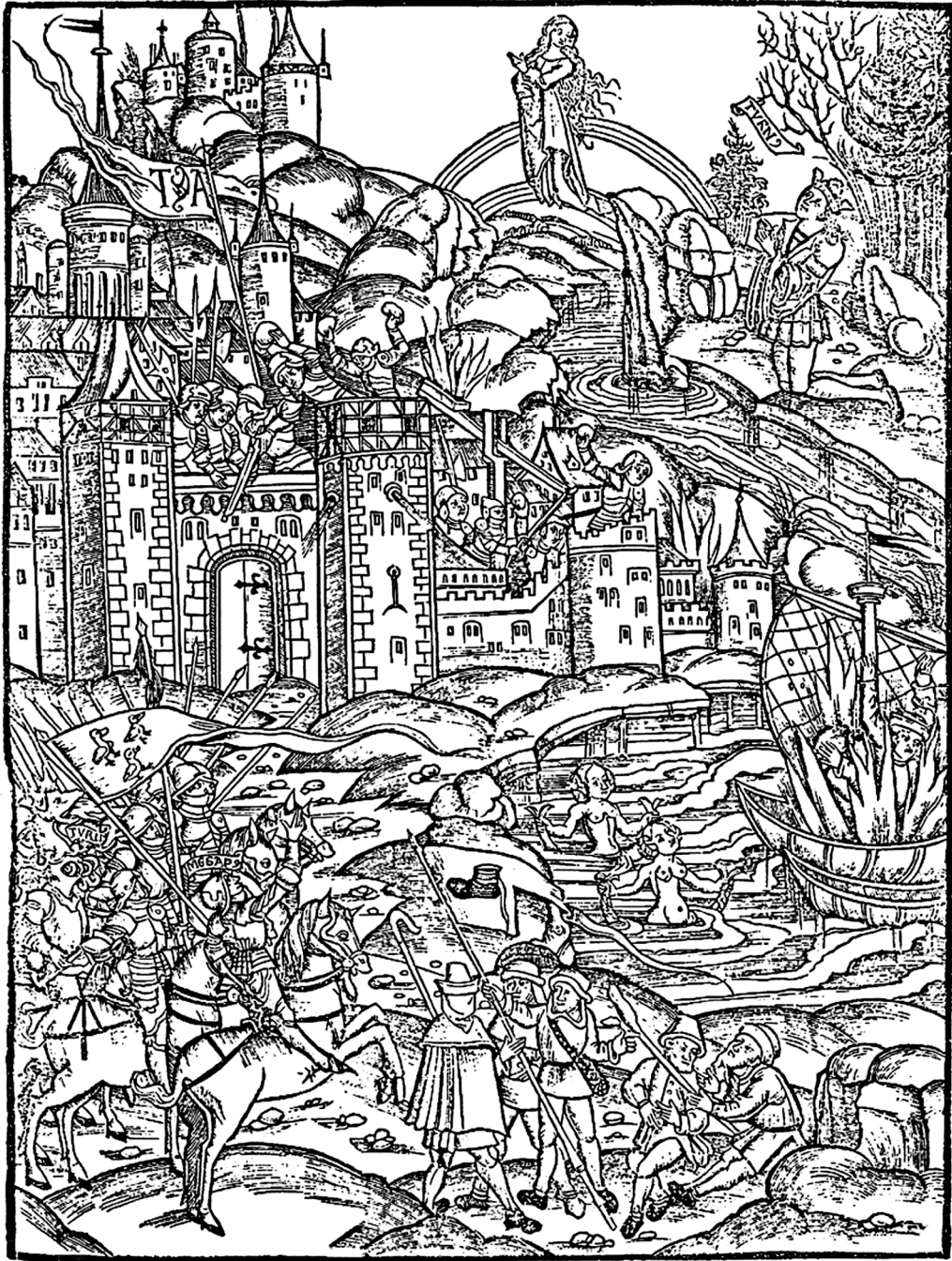


Abb. 29: Vergil, *Aeneis*, Illustration in der 1502 in Strassburg erschienenen Ausgabe: Turnus vor dem Lager des Aeneas
 Abb. in: Vergil, *Aeneis*. Übersetzt von Johannes Götte. Mit 136 Holzschnitten der 1502 in Strassburg erschienenen Ausgabe. Hrsg. und kommentiert von Manfred Lemmer, Leipzig 1979, S. 235.

Der Holzschnitt (Abb. 29) ist entsprechend dem ikonographischen Prinzip der Simultaneität gestaltet, das heisst verschiedene Ereignisse, die in der Fabel chronologisch aufeinander folgen, sind gleichzeitig im Bild zu erkennen.⁶¹ Die Figurengruppe mit der

⁶¹ Das Bild stellt verschiedene Momente während der Belagerung des Lagers des Aeneas dar. Zur Erläuterung soll hier die Bildlegende von M. Lemmer wiedergegeben werden: „Iris (Hg. M.) fordert im Auftrag Junos Turnus (Hg. r.) auf, den Krieg gegen die Trojaner zu beginnen; dieser betet zu den Göttern. – Turnus (Vg. l.) vor dem Lager des Aeneas (Standarte „Troja“), dessen Besatzung sich

Bundschuhfahne gehört gemäss der Deutung von Manfred Lemmer zum Heer des Turnus, dem Widersacher der Trojaner.⁶² Ulrich Steinmann sieht in der Gruppe die Begegnung des Aeneas mit den Lydiern, einem Bauernhaufen.⁶³ Diese Deutung ist aufgrund der Figurengestaltung einleuchtender; die Gestalt im Vordergrund, die dem Betrachter den Rücken zuwendet, steht offenbar in Verhandlungen mit den Bundschuhbauern. Auch die Gesten der Bauern weisen auf ein Gespräch hin. Zwei Bauern zeigen auf den Knüttel des links sitzenden Bauern. Der zweite von links trägt eine Tasche, die beiden Attribute bezeichnen die Figuren als Hirten. Die dem Betrachter abgewandte Figur trägt einen langen Stab, es könnte sich um einen Wanderstab handeln. Die Frage, warum hier eine Bundschuhfahne auftaucht, ist nicht einfach zu beantworten, es können nur Vermutungen ausgesprochen werden. Der Vergleich mit den anderen Illustrationen zeigt, dass kämpfende Bauern ohne eine solche Fahne gezeichnet werden, es kann also ausgeschlossen werden, dass die Bundschuhfahne als ein allgemeines bäuerliches Attribut verstanden werden muss. Die Tatsache, dass der Rat von Strassburg an Pfingsten 1502 (15. Mai) den Zünften Massnahmen gegen die Bundschuhgefahr vorlegt, zeigt, dass diese Abbildung einen direkten Bezug zur Tagespolitik haben muss, denn es ist nicht anzunehmen, dass ein solch brisantes Symbol in diesem Ende August 1502 erschienen Werk ohne Wissen um diesen Kontext veröffentlicht wird.⁶⁴

Günther Franz sieht in dieser Darstellung eine „Übertragung auf einen antiken Aufstand“, ohne aber genauere Angaben zu machen.⁶⁵ Die Vermutung ist sicher richtig, da die Holzschnitte in der Detailgestaltung vielerlei Anspielungen auf die antike Mythologie und Geschichte enthalten, die nicht direkt aus der Aeneis zu entnehmen sind. Es wird angenommen, dass Brant, der erwiesenermassen den Reissern Angaben zur Bildgestaltung gibt, auch hier seine Gelehrsamkeit eingebracht hat.⁶⁶

Die Gestaltung der Figur Aeneas könnte zunächst seine im Text erwähnte Abwesenheit ausdrücken; er ist zwar im Bild vorhanden, aber er hat sich von seinen Leuten entfernt; der Wanderstab könnte auf seine Reise hinweisen, er verhandelt im fernen Lydien mit

verteidigt (Stein- und Brandschleudern). – In Turnus' Heer als Nachhut (Vg. r.) Bauern und Hirten des Thyrrhus unter der Fahne mit dem Bundschuh. – Turnus versucht, die trojanische Flotte in Brand zu stecken (Mg. r.), aber Jupiter erfüllt sein Versprechen und verwandelt die Schiffe in unsterbliche Meeresgottheiten (Mg. hr.).“ Vergil, Aeneis. Übersetzt von Johannes Götte. Mit 136 Holzschnitten der 1502 in Strassburg erschienenen Ausgabe. Hrsg. und kommentiert von Manfred Lemmer, Leipzig 1979, S. 380.

⁶² Die Bauern des Turnus sind in der Illustration zum siebten Buch dargestellt: Als durch die List der Erynnie Alekto Julus, ein Gefährte des Aeneas, einen zahmen Hirschen des Thyrrus, des königlichen Oberhirten des Königs Turnus, tötet, tauchen plötzlich – durch Einfluss der Furie – Bauern auf, die mit Knütteln, Fackeln und Behelfswaffen ausgerüstet sind und für den Frevel Rache nehmen wollen. Der Holzschnitt zeigt diese Bauern, mit den erwähnten Waffen, ohne Bundschuhfahne.

⁶³ Steinmann, Bundschuhfahnen, S. 246. Dazu Vergil, Aeneis, 9. Buch, Vers 11.

⁶⁴ Der Strassburger Ratsbefehl in: Rosenkranz, Bundschuh, Bd. 2, S. 107f.

⁶⁵ Franz, Geschichte des Bundschuhs, S. 14, Anm. 2.

⁶⁶ Der Verleger von Petrarca's „Von der Artzney bayder Glück“, Heinrich Steyner, hält in der Vorrede zur Petrarca-Ausgabe von 1532 fest, dass er das Buch „mit viel zierlichen und wunderlustparlichen Figuren, so nach visierlicher Angerbung des hochgelehrten Doctors Sebastiani Brant seeligen auf jegliches Capitel gestellt sind“, herausgibt. Lemmer, Nachwort, S. 363f. Hinweise auf solche Einfügungen in der Aeneis siehe ebd., S. 364.

möglichen Bundesgenossen. Die Darstellung als verhüllte Figur drückt so aus, dass Aeneas sich sozusagen inkognito mit den Lydiern, das heisst den Etruskern, trifft. So könnte die Bundschuhfahne der Etrusker hier Bezug nehmen auf die Sklavenaufstände, die 196 und 186 v. Chr. in Etrurien ausbrechen und die sich 186 unter dem Deckmantel besonderer klassenübergreifender dionysischer Geheimkulte bis nach Rom ausbreiten und sich mit den Widerstand der Hirtenvölker in Apulien gegen Rom verbinden.⁶⁷ So liesse sich erklären, warum Aeneas, der ja der positive Held ist, so dargestellt ist, als müsste er im Geheimen mit diesen aus der Sicht Roms zweifelhaften Bündnispartnern verhandeln.

Die Einfügung der Bundschuhfahne zeigt, dass für Brant und seine Zeitgenossen der Bundschuh ein Symbol einer gefährlichen, durch geheime Verschwörung verbreiteten Umsturzbewegung ist, die mit einem die ganze Gesellschaftsordnung gefährdenden Sklavenaufstand zu vergleichen ist.

14.2.2 „Bundschuh“ in der bayerischen Chronik von Johannes Aventinus

Im Auftrag der bayerischen Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig X. verfasst Johannes Turmair, genannt Aventinus, von 1519 bis 1521 eine Geschichte Bayerns in lateinischer Sprache, die er ab 1522 in einer umgearbeiteten Form ins Deutsche übersetzt. Die 1533 vollendete Chronik wird aber erst 1566 in Frankfurt gedruckt, die lateinische Fassung erscheint 1554 in Ingolstadt.⁶⁸ Diese späte Drucklegung wird damit erklärt, dass Aventin, der eine ausserordentlich breite humanistische Bildung ausweist, durch seine antiklerikale Haltung und seine eigenständige kritische Haltung das Misstrauen des bayerischen Herrscherhauses auslöst und so erst nach dem Tod der beiden Herzöge die Herausgabe des Werkes möglich wird.⁶⁹

Die Chronik ist ein wichtiges Beispiel humanistischer Geschichtsauffassung und Historiographie, die aufgrund von Quellenstudium eine eigenständige Deutung der Geschichte anstrebt und sich vom Konzept der blossen Kompilation und absoluten Vorlagentreue abwendet.⁷⁰ Mit eingeständigen Formulierungen wird Geschichte beschrieben und analysiert. Dabei werden zeitgenössische Vorstellungen zur Schilderung der geschichtlichen Ereignisse benutzt. Parallel dazu finden sich aber auch überlieferte und

⁶⁷ Mario Torelli, *Die Etrusker. Geschichte, Kultur, Gesellschaft*, Frankfurt/Main u.a. 1988, S. 286. Diese Episoden werden von Livius beschrieben. (Livius XXXIII.36, 1 -3).

⁶⁸ Johannes Aventinus, *Bayerische Chronik*. Hrsg. von G. Leidinger (Nachdruck der Ausgabe Jena 1926), München 1988 (Aventinus, *Bayerische Chronik*, Hg. Leidinger), S. 29-39.

⁶⁹ Ebd., S. 39. Aventin wird 1528 kurze Zeit inhaftiert und emigriert nach Regensburg. Die Gründe sind unklar, die Biographen vermuten, dass der Verdacht auf reformierte Gesinnung zur Verhaftung führt, da Aventin in seinem Kalender die Bemerkung „ob evangelium“ festhält. Zur Biographie: Franz Xaver von Wegele, Artikel Aventinus, in: *ADB I*, Leipzig 1875, S. 700–704; Eberhard Dünninger, *Johannes Aventinus. Leben und Werk des bayerischen Geschichtsschreibers*, Rosenheim 1977.

⁷⁰ Aventin erklärt seine Geschichtsauffassung in seiner Korrespondenz und betreibt ausführliche Forschungsreisen. Als Beispiel ein Brief an Beatus Rhenanus, in: *Aventinus, Bayerische Chronik*, Hg. Leidinger, S. 257f.

neue Spekulationen, fiktive Elemente, wie sie der Chroniktradition entsprechen, im Text.⁷¹ So ist zu erklären, dass der Begriff „Bundschuh“ in der „Bayerischen Chronik“ zu verschiedenen historischen Ereignissen angewendet wird, denn Aventin handhabt die Metapher aufgrund seines Selbstverständnisses als Geschichtsforscher als Instrument seiner Interpretation. Der jeweilige Kontext illustriert, welche Bedeutungsebenen dem Begriff zugeordnet werden. Die Chronik stellt eine Art Weltgeschichte dar, in der deutschen Fassung wird auch die biblische Geschichte berücksichtigt und die Geschichte der Antike und der Anfänge des deutschen Reiches nehmen breiten Raum ein.

Aventin überliefert auch die Erzählung über Herzog Eckhard von Scheiern, der „treu herzog mit dem bundschuech“. ⁷² Im gleichen Buch stellt Aventin dar, wie der bayerische König Detmar gegenüber Kaiser Philipp die Römer beschreibt, die ihn aus Italien vertrieben haben; er schildert, „wie die Römer als grob paurn, von den si hie sein, wärn aller kaiser künig fürsten und herren abgesagt todfeind, würden nit aufhörn, pis si all kaiser künig fürsten und herren erschlügen, alle künigreich fürstentum herschaft abtäten, alle land frei machten und mit dem den gemainen man an sich zügen; si hieten selbs ir aigen künig all erwürgt und verjagt, den bundschuech nachmals und baurnregiment aufgericht und in diser zeit den grossmechtigen künig den Siphax in Africa, dergleichen in ganzen Hispanien und Sicilien allen küniglichen g' walt und nam, alle fürstentum und herschaft ausgetilgt, land und leut gefreit.“⁷³ Den Aufstand von Leibeigenen auf Sizilien nennt Aventin ebenfalls einen Bundschuh: „Es ward (...) ein grosser bundschuech im römischen reich in der insel Sicilien: all leibaigen erkauf und gefangen knecht warn auf im harnasch, teten land und leuten grossen schaden (...).“⁷⁴ Diese Revolte wird durch einen Aufrührer angezettelt, der sich als Gesandter der Göttin Syrie ausgibt, die „im erschinen wär und wolt, das all aigenleut frei solten sein.“⁷⁵ Den Bericht über den Aufstand der Leibeigenen fügt der Chronist in die Schilderung einer Revolte der „gemain wider das regiment, den rat, den adel“ in der Stadt Rom ein. Zur Beschreibung dieser Vorfälle verwendet er aber den Ausdruck „bundschuh“ nicht, die Stadtgemeinde wird gemäss seiner Deutung von der einen Partei mit dem

⁷¹ Susanne Wolf, Johannes Aventinus (1477-1534): Der Vater der bayerischen Geschichtsschreibung <www.uniregensburg.de/Fakultaeten/phil_Fak_III/Geschichte/Alte_G/roemer/kapitel2/k2h1_av.htm> (15.05.2005).

⁷² Aventinus, Bayerische Chronik, Hg. Lexer, Bd. 4, S. 185. Auf den Herzog Eckhard und den Kreuzzug, den er begleitet hat, bezieht sich auch Aventins Bemerkung im vierten Buch über die Kleidung zu Zeiten Karls des Grossen. Aventinus, Bayerische Chronik, Hg. Lexer, Bd. 5.1, S. 153. Im fünften Buch präzisiert der Chronist im Zusammenhang mit dem ersten Kreuzzug, der Kreuzfahrer „geschrai und creiden was ‚puntschuech‘ und ‚gotsstim‘, das noch gemaine sprichwort und gesange sein, denen, so auf m wasser farend, preuchlich.“ Ebd., S. 305. Ebenso in der lateinischen Erstfassung „Annales Ducum Boiariae“, Aventinus, Bayerische Chronik, Hg. Lexer, Bd. 3, S. 150: „Einst (war) es ein Angriffssignal, jetzt ist es ein Schiffskommando und pflegt für die Germanen ein gebräuchliches, feierliches Lied zu sein, wenn sie den Anker lichtend, sich Gutes wünschen; die leichte Sandale (baxea), eine Art Schuhwerk, war die Losung, woher sie (baxea) bis jetzt im Sprichwort fortzuleben pflegt, wenn wir andeuten, dass wir darunter mehr verstehen, als wir sagen.“ (Übersetzung von Frau S. Jaccard, Gutzlen) Der Herausgeber Aventins, Cisner, bemerkt zu dieser Passage: „proverbium in Rhaetia vulgo tritum: ich will dich beschuhen, i. e. ego faciam, ut tuae res in optimo collocentur statu, adiuvabo te.“ Ebd., Anm. 13.

⁷³ Aventinus, Bayerische Chronik, Hg. Lexer, Bd. 4, S. 468f.

⁷⁴ Ebd., S. 483.

⁷⁵ Ebd., S. 521.

Versprechen, Land und Höfe unter der Gemeinde zu teilen, geködert.⁷⁶ Hingegen bezeichnet Aventin einen Aufstand von Leibeigenen der Goten im vierten Jahrhundert nach Christus als „pundschuech“: „Die leibaigen knecht hetten die oberhand angewunnen, ire aigen herren mit gewalt und werender hand angriffen“, so dass die freien Gotländer, ihre Herren, zu den Veichtwalen fliehen, denn sie wollen lieber „iren peschützherren dan iren leibaigen knechten gehorsam sein“. Die aufständischen Knechte, denen „ir gewissen wol [sagt BH], als die sich schuldig wisten“ müssen vor den Römern, die die Gotländer um Hilfe bitten, kapitulieren.⁷⁷

Unter dem Titel „Ein pundschuech in der jüdischait“ beschreibt Aventin den Widerstand der Juden gegen die Besteuerung durch den römischen Kaiser Augustus. Unter der Leitung der „münch und pfaffen“, hier der Pharisäer, die er weiter unten als die „galileische secte“ bezeichnet, verweigern die Juden die Steuer, „sagten, es wär in irem gesez von got verpotten, wären's demnach nit schuldig, wärn gefreit von got als das auserwelt volk (...). got würd ân zweifel sein gesätzt und glauben von den ungläubigen tyrannen und wüetrichen verfechten und sein auserwelt volk nit verlassen, wie er oft vor tan het.“ Die Anführer wollten als „geistlich leut, von got erwelt, frei sein, wie von alter alzeit herkumen war und got gepoten hiet.“⁷⁸ Als Bundschuh bezeichnet der Chronist eine weitere Revolte gegen die römische Herrschaft, die von einem Theudas ausgelöst wird. Dieser Anführer „het iederman für ein frumen geistlichen von got gesanten weissagen, der wolt auch frei, dem kaiser als eim gotlosen ungläubigen wüetrich und tyrannen nichts schuldig sein (...).“⁷⁹ In einem Abschnitt zu Caius Caesar, genannt Caligula, leitet Aventin den Namen Caligula von „Bundschuh“ ab, „das ist ‚mit dem pundschuech‘, von den alten der kriegier pundschuech, so caligae im latein heissen“.⁸⁰

Im Zusammenhang mit dem römischen Kaiser Maximinius, einem starken und groben Mann bäuerlicher Herkunft, zitiert Aventin ein Sprichwort: „Wenn man ainen überlang und gros wolt schelten, sprach man: der puntschuech oder hosen Maximini.“⁸¹

Die Belegstellen zeigen, dass verschiedene Deutungsmöglichkeiten des Begriffs „Bundschuh“ vorliegen. Grundsätzlich ist der Bundschuh Teil der Tracht des gemeinen Mannes, des Bauern. Im Zusammenhang mit Karl dem Grossen betont Aventin, dass auch dieser ideale Herrscher sich einfach, „nid vil köstlicher dan der g'main man“ gekleidet habe und dass man zu Zeiten seiner Herrschaft unter anderem Bundschuhe getragen habe. Wie der weitere Text zeigt, geht diese Idealisierung des einfachen Lebens auch mit der

⁷⁶ Ebd., S. 520f.

⁷⁷ Ebd., S. 521.

⁷⁸ Ebd., S. 635.

⁷⁹ Ebd., S. 744. Die Aufständischen werden von Pilatus während einer Andacht ermordet.

⁸⁰ Ebd., S. 755. In der Schilderung des misslungenen Versuchs des römischen Kaisers, die Germanen zu schlagen, findet sich kein weiterer Hinweis auf den Namen des Kaisers, dem der Chronist im Übrigen einen schlechten Charakter zuschreibt. Auch hierzu findet sich keine Verbindung mit dem Bundschuh.

⁸¹ Ebd., S. 922. Die Regentschaft Maximinius' ist in Aventins Darstellung durch seine bäuerliche Herkunft geprägt; vor allem die Furcht, vom Adel nicht anerkannt zu werden, veranlasse ihn, alle Edeln vom Hof zu entfernen, die Ämter mit rohen und groben Leuten zu besetzen, die es vor allem auf die Vermögen der Reichen und der Kirche abgesehen hätten. Ebd., S. 923.

Ablehnung von „welschem Modetand“ einher.⁸² Der Luxuskritik liegt das Ideal der christlichen *humilitas* zugrunde, die sich auch im äusseren Auftreten manifestiert.

Aus dieser positiven Grundbedeutung des Bundschuhs kann sich die Symbolik der Kreuzfahrersage entwickeln. Vor allem die zweite Fassung der Bundschuhsage, gemäss der ein Müllerssohn den Bundschuh zu einer Fahne macht und so den Christen die Losung und den Kriegsruf gibt, um das Heilige Land zu gewinnen, macht den Bundschuh zu einem Symbol, das auf der sekundären Bedeutungsebene als Zeichen des Heils, respektive der göttlichen Führung, die zum Sieg verhilft, gedeutet werden kann. Im „Gefäss“ der Sage bleibt diese Bedeutung überliefert; sie verweist auf eine ideale frühere Epoche.

Aventin verwendet den Begriff aber vor allem zur Beschreibung von Revolten, die den Umsturz der bestehenden Machtverhältnisse anstreben. Die Träger der Erhebungen sind Leibeigene, die ihre Herren vertreiben und frei sein wollen, Bauern die ein Bauernregiment aufrichten wollen, die Juden, die die römische Herrschaft gänzlich abzuschütteln versuchen. In allen Fällen sind es die von der Herrschaftsausübung Ausgeschlossenen, die ihren Angriff gegen die bestehende Herrschaftsschicht richten und eine umfassende Umgestaltung der Gesellschaftsordnung anstreben. In der Deutung Aventins ist auch die Erhebung gegen die Fremdherrschaft „ein Bundschuh“, der „römische Bundschuh“ fusst hingegen deutlich im bäuerlichen Standesbewusstsein. Der „jüdische Bundschuh“ wird durch die religiösen Anführer auf eine metaphysische Ebene gehoben; als „Volk Gottes“ sind die Bundschuher ausersehen, gegenüber dem als Tyrannen erkannten Herrscher Widerstand zu leisten. Im Zusammenhang mit der negativen Darstellung des jüdischen Klerus ergibt sich ein widersprüchliches Bild. Der Bundschuh hat hier eine negative Bedeutung, da die Revolte gegen den Herrn durch die verblendete Geistlichkeit angeführt wird. Die von Aventin oft ausgesprochene Kritik am Klerus kann gleichzeitig eine antijüdische Haltung ausdrücken. Andererseits ist der Topos des auserwählten Volkes, das von Gott aus der Knechtschaft geführt und vom Tyrannen befreit wird, positiv besetzt. In dieser Verknüpfung der beiden Bedeutungsfelder zeigt sich die Mehrdeutigkeit des Bundschuhsymbols. Einerseits beinhaltet der Bundschuh die Möglichkeit, Widerstand gegen die von Gott missbilligte Tyrannei zu leisten, andererseits ist der Bundschuh das Sinnbild für die Revolte, die einer Haltung der „Hoffart“, der stolzen, eigenmächtigen Missachtung der göttlich legitimierten Gesellschaftsordnung entspringt. Der Bundschuh ist auch hier das Symbol der Revolution, das den Umsturz und die Aufhebung aller Herrschaft bedeutet. Die Chronik illustriert, wie die Metapher „Bundschuh“ vom Autoren, der sich als Historiker versteht, zur Deutung von Geschichte verwendet wird. „Bundschuh“ ist so nicht nur fester Bestandteil der zeitgenössischen politischen Auseinandersetzung, sondern der Begriff wird auch zu einem Analyseinstrument, um historische Vorgänge zu beschreiben und zu erklären.

⁸² Aventinus, Bayerische Chronik, Hg. Lexer, Bd. 5.1, S. 152ff.

VIERTER TEIL: SCHLUSS

15. ZUSAMMENFASSUNG

Die Unruhen im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit im mittel- und oberdeutschen Raum sind massgeblich von nonverbalen, symbolischen und rituellen Handlungsformen geprägt. Offener Widerstand ist begleitet von Sinnbildern und symbolischem Protest, der die politischen Fronten ausdrückt, akzentuiert und notwendig augenfällig macht. Es entspricht den Grundzügen der politischen Kultur der Frühen Neuzeit, dass abgesehen von der diskursiven Plattform, auf der der Konflikt ausgetragen wird, auf der repräsentativen, darstellenden Ebene der Widerstand zum Ausdruck kommt.

Die repräsentativen Elemente der Unruhe manifestieren sich auf drei Ebenen.

(1) Der Konflikt wird von politischen Symbolen begleitet. Der Kolben und der Bundschuh stellen Sinnbilder dar, die die politische Weltanschauung, die „Ideologie“ des gemeinen Mannes ausdrücken. Im Kolbensymbol vergegenständlicht sich der Anspruch auf hoheitliche Gewalt von Seiten derjenigen, die nicht herrschaftsberechtigt sind. Der Kolben in der für das Wallis spezifischen Form ist die Verkörperung des Anspruches der Walliser Landleute auf politische Macht. Dieses Sinnbild, dem sich die Angehörigen der Zenden mit der Geste der Nagelung einem Rechtsakt entsprechend verpflichten, illustriert, dass die Walliser gegenüber der Herrschaft, hier dem bischöflichen Landesherrn, ein eigenständiges politisches Konzept verfolgen, dessen Grundlage der Gedanke ist, dass politische Einflussnahme nicht a priori dem Landesherrn zusteht, sondern dass auch die Landesbewohner „Gewalt“ im Sinne von Macht ausüben. Nach der faktischen Entmachtung des Bischofs zeigt der veränderte Stellenwert der Mazze die Verlagerung des politischen Gewichts innerhalb des Zendenverbandes von den Gemeinden zum Landrat. Die Mazze verkörpert nicht mehr den von den Gemeinden vorgebrachten Anspruch auf Rechtssetzung, sondern sie wird zum Zeichen von unrechter Gewalt, im Sinn von physischer Gewaltanwendung. Der Konflikt um das Kolbenbanner liegt in der gleichen Thematik begründet. Mit dem Stanser Verkommnis wird die Frage, wem Kompetenzen zur Rechtssetzung zustehe, gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts im Raum der schweizerischen Eidgenossenschaft zu Ungunsten des gemeinen Mannes beantwortet. Die ursprüngliche Bedeutung des Kolbens als Sinnbild des Anspruches auf rechtliche Selbsthilfe und der politischen Autonomie der Untertanen wird unterdrückt und verblasst. Wie die Walliser Mazze wird das Kolbenbanner entpolitisiert. Das Beispiel des Schweizer Bauernkrieges zeigt aber, dass dem Kolben als Sinnbild der Revolte diese ältere Sinnebene weiter anhaftet und der Legitimation des Widerstandes dient.

Die Entwicklung des Bundschuhsymbols illustriert, wie ein ursprüngliches Gesellschaftsabzeichen zu einem der prominentesten politischen Sinnbilder im südwestdeutschen Raum aufsteigen kann. Die Untersuchung zeigt auf, wie der Begriff „Bundschuh“ im Wechselspiel der medialen Kommunikation zwischen Obrigkeit und

Untertanen durch die zeitgenössische Bild- und Textpublizistik zur Metapher der „frühneuzeitlichen Revolution“ verdichtet wird. Ende der zwanziger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts ist der Bundschuh gleichbedeutend mit der Revolution, mit der der gemeine Mann eine Welt ohne Herren auf dem Weg des Umsturzes der bestehenden Machtverhältnisse erreichen will. Da der Bundschuh mit den Verschwörungen auch eine gesellschaftliche Realität darstellt, erhält er eine ungeahnte Brisanz und bestimmt fortan die Wahrnehmung der Unruhen. Er ist so auch auf Seiten der Bauern das Wahrzeichen des Freiheitskampfes schlechthin.

(2) Die Unruhen werden von Zeichen, Symbolen und von sinnbildlichen Handlungen begleitet, die als „soziale Symbole“ zusammengefasst werden können. Sie basieren auf dem Regelsystem der repräsentativen Kultur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit. So verkörpern sie Ansprüche an das Verhalten und drücken das gemeinsame Wertesystem der frühneuzeitlichen Gesellschaft aus. Die symbolischen Aktionen sind auf mehreren Ebenen zu deuten. Sie sind die Werkzeuge der Revolte, mit ihnen wird der Widerstand manifestiert. Sie veranschaulichen die Kritik an der herrschaftlichen Politik und die konkreten politischen Ziele der Aufständischen. In ihnen vergegenständlicht sich die Legitimierung der Unruhe und die Utopie, die als unterschwelliger Antrieb der Erhebung wirkt.

Unter diesen sinnbildlichen Handlungen stehen die Aktionen, die eine politische Veränderung anstreben, an erster Stelle. Als feste Bestandteile der Unruhe drücken sie den Übergang vom Alltag zur Revolte aus und sie dienen der Artikulation des Protestes, indem die Sinnbilder der Macht angegriffen und die Regeln der Kommunikation verletzt werden. Als Sinnbilder der Herrschaft gelten die herrschaftlichen Dokumente, die Archive, die Zeichen der Gerichtsgewalt, die herrschaftlichen Wappen und Abzeichen, die Burgen. Durch den Umgang mit diesen Verkörperungen der herrschaftlichen Politik werden Kritik und das Ziel der Erhebung ausgedrückt. Dabei kann an den Aktionen auch das politische Konzept der Aufständischen abgelesen werden; so wird beispielsweise dem Landesherrn der Anspruch auf die Burg und die Hochgerichtsgewalt zugestanden, dem lokalen Adeligen aber werden diese Zeichen der Macht abgesprochen.

Die weitere Ebene der Protesthandlungen besteht darin, dass Verbote übertreten werden, herrschaftliche Privilegien beansprucht werden, die Regeln der Begegnung zwischen der Obrigkeit und den Untertanen verletzt und in einem weiteren Schritt die Rollen vertauscht werden. Eine der wichtigsten Übertretungen stellt das Fischen in gebannten Gewässern dar. Diese Aktion versinnbildlicht auch ein Element der Freiheitsutopie, die eine freie Verfügbarkeit über die natürlichen Ressourcen proklamiert. Die Aufständischen überschreiten die Standesgrenzen, indem sie die äusseren Merkmale dieser Ordnung umkehren. Alles, was die Privilegierung des Adels, der Herrschaftsträger im Alltag öffentlich ausdrückt, dient dem Rollentausch: Kleidung, Nahrung, Fortbewegung, sprachliche und gestische Regeln der Begegnung. Der Herr wird geduzt, er muss zu Fuss gehen, an seiner Kleidung wird die Pelzverbrämung abgetrennt, er muss essen, was die Bauern essen, und bei Tisch bedienen. Die Aufständischen ihrerseits beanspruchen für sich die adeligen Formen des öffentlichen Auftretens. Die Funktion dieser sinnbildlichen Handlungen besteht darin,

die Situation der Revolte im Rahmen der repräsentativen Kultur zu deklarieren, das Geschehen im gesellschaftlichen, kulturellen Rahmen zu verorten. Hinter dieser Praxis der Unruhe steht die Utopie der Welt ohne Herren, die sich in diesen Aktionsformen vorübergehend vergegenständlicht.

Den zweiten Pfeiler der sinnbildlichen Widerstandshandlungen stellen die Formen der Vergemeinschaftung dar. Die Symbole und Rituale der Einungen sind unabdingbare Bestandteile der Revolte, da sie die zumindest momentan aufgehobene Verpflichtung gegenüber dem Herrn ausdrücken und die alternative Bindung verkörpern. Die Einungsrituale stellen die stärkste Konkurrenz der herrschaftlichen Sinnbilder dar, denn die Begründungen der Bauern fassen auf den gleichen gesellschaftlichen Grundwerten wie das Huldigungsritual und der Untertaneneid.

Diese gemeinschaftsbildenden Formen stammen auch aus kulturellen Bereichen, die ausserhalb des Ereigniszusammenhanges der Unruhe stehen. Traditionelle Formen, die im Rahmen der Gemeinde der sozialen Kontrolle dienen, werden auch zur Stärkung der Solidarität der Einung angewendet. Ebenso dienen sinnbildliche Handlungen wie das Überreichen von Gaben, die gemeinsame Mahlzeit der Etablierung und Festigung des politischen Bündnisses.

Ein zentraler Bereich, aus dem die Formen entnommen werden, ist das Rechtswesen, das Gesten und Zeichen zur gegenseitigen Verpflichtung, zur Legitimierung des Vorgehens bereitstellt.

Diesen Formen liegen zeitgenössische Normen zugrunde, wie etwa der Begriff der Ehre, der sowohl im Zusammenhang mit dem symbolischen Protest als auch im Rahmen der Einungen, der Revoltegemeinschaft eine zentrale Rolle spielt. Die formale Ausgestaltung der Revoltegemeinschaft ist so auch ein innovativer Akt, der den Zielen der Bewegung dienliche und notwendige Handlungsformen zusammenstellt.

(3) Die politische Auseinandersetzung während der Unruhe ist so auch eine Auseinandersetzung um die Hegemonie der sinnbildlichen Form. Die Weigerung der Zürcher Herrschaftsvertreter, den versammelten Bauern entgegenzutreten, da sie fürchten ausgelacht zu werden, ist nicht bloss persönliche Empfindlichkeit, sondern das Eingeständnis, dass hier die Obrigkeit ihren Status zu verlieren droht, da die Begegnung nicht mehr durch die anerkannten Verhaltensregeln, die Gesten der Unterwürfigkeit, wie etwa Barhäuptigkeit oder Schweigen der Untertanen, vorschreiben, bestimmt wird.

Durch den pompösen Einzug in die Stadt legt die bernische Obrigkeit auf der rituellen Ebene die wieder befestigte herrschaftliche Position dar.

In die gleiche Richtung zielen die spiegelbildlichen Strafmassnahmen, mit denen die Symbole der Bauern, beispielsweise die gemeinsame Haartracht während des Schweizer Bauernkrieges, für nichtig erklärt werden. Auch diese obrigkeitlichen Strafen gründen nicht - wie dies aus heutiger Sicht manchmal den Eindruck macht - in kleinlicher Rachsucht, sondern sie drücken notwendig gegenständlich die Aufhebung der bäuerlichen Solidargemeinschaft, der Einung aus.

Die Untersuchung der Kommunikation zwischen Obrigkeit und Untertanen während der politischen Auseinandersetzung zeigt so, dass hier ein Kampf um die Definitionsmacht über sinnbildliche Äusserungen stattfindet. Vor allem während den Endphasen der Revolten, im Rahmen der Wiederherstellung der von den Herrschaftsträgern bestimmten Ordnung, ist eine Wiederherstellung auch der symbolischen Ordnung zugunsten des herrschaftlichen Interesses festzustellen. Diese Festigung der kulturellen Hegemonie ist umso notwendiger, als dass die Aufständischen durch den Rückgriff auf zentrale Werte, wie beispielsweise die Verpflichtung des Christen durch die Taufe, die Legitimierung der Herrschaftsträger während der Unruhe fundamental in Frage stellen. Mit dem ganzen Gewicht der zeitgenössischen Propagandamedien antwortet die Obrigkeit auf diese Herausforderung.

Die Untersuchung der Symbole und sinnbildlichen Handlungen während der Unruhen im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit liefert einen Beitrag zur Geschichte des Symbolischen, indem einerseits deutlich wird, dass im Bereich des politischen Konfliktes die Beteiligten eine spezifische politische Symbolik anwenden. Andererseits kann gezeigt werden, wie sich der Wandel des Zeichenverständnisses in der Frühen Neuzeit konkret äussert.

Während den Unruhen wird eine spezifische Symbolsprache gesprochen, die die gesellschaftliche Konfliktlage als klare Frontenbildung veranschaulicht. Die Funktion dieser Sinnbilder ist es, die Ausnahmesituation der Revolte, den Widerstand zu demonstrieren und auszudrücken. Durch zeichenhafte Handlungen wird die Gemeinschaft der Beteiligten aus den bestehenden Bindungen herausgelöst und der Zusammenhalt der Einungen gefestigt. Diese Gesten sind in der Gesellschaft der Frühen Neuzeit wesentlich notwendig, da auch die alltäglichen Sozialbeziehungen in sinnbildlicher Form ausgedrückt werden. Auch die Unruhen beruhen so auf symbolisch-expressiven Verfahrenselementen, wie sie den Herrschaftsträgern, beispielsweise zur zeremoniellen Inszenierung von politischer Hierarchie, zur Verfügung stehen.

Die während den Unruhen zu beobachtenden Ausdrucksformen zeigen, dass die Untertanen einen eigenständigen, immer wieder anzutreffenden Formenschatz besitzen, um die eigene politische Position in verschiedenen Phasen der Unruhe gegenüber der Herrschaft zu artikulieren.

Im Zusammenhang mit der oben erwähnten Auseinandersetzung um die Gültigkeit von sinnbildlichen Äusserungen kann festgestellt werden, dass in diesem Machtkampf ein als „älter“ definierbares mittelalterliches Symbolverständnis auf eine „modernere“ Deutung trifft. Insbesondere dort, wo von Seiten der Aufständischen die Sinnbilder und Zeichen als im metaphysischen Bereich verankert gesehen werden, wird in der Kritik durch die Herrschaft gerade dieser Aspekt hervorgehoben, um die Ungültigkeit des Zeichens zu unterstreichen. Indem die katholische luzernische Obrigkeit die religiöse Verehrung der hingerichteten Bauernführer als Aberglaube und altertümliche Magie abtut, greift sie aus politischen Gründen auf ein rationales Argument zurück, das die metaphysische Wirkungsmacht des Gegenständlichen bestreitet. Die Sagen um die Verstorbenen gründen andererseits auf der alten „realsymbolischen“ Vorstellung, die im Materiellen die

Vergegenständlichung des Geistigen, Gedanklichen sieht. Ebenso wird gewissen Gesten, die von den Aufständischen als symbolische, also beispielsweise als Rechtsakt legitimierte Handlungen verstanden werden, eben diese Qualität explizit abgesprochen. Im Sinn des performativen Zeichengebrauchs ist das Zerreißen oder Durchstechen von Dokumenten ursprünglich ein Rechtsakt; der obrigkeitliche Kommentar zu diesen Tatbeständen zeigt aber, dass diese Handlungen im Zusammenhang mit der Unruhe diese Bedeutung nicht mehr haben. In gleicher Weise muss die Entpolitisierung der Walliser Mazze und des Kolbens interpretiert werden; der Kolben ist in der Deutung der Obrigkeit kein politisches Symbol mehr, er wird zu einem Objekt, das der Ausübung von brachialer Gewalt dient, oder zum Attribut der Narretei.

Diese unterschiedlichen, politisch motivierten Interpretationen von zeichenhaften Handlungen und Sinnbildern zeigen einen Wandel des Symbolverständnisses an, denn das Symbolische wird bis zu einem gewissen Grad diskutierbar. Diese Abschwächung der ursprünglichen Sinnzusammenhänge gilt allerdings für beide am Konflikt beteiligten Parteien, wie der Kommentar zu verschiedenen sinnbildlichen Handlungen illustriert. So ist beispielsweise nicht mehr ganz offensichtlich, inwieweit der gemeinsame Umtrunk ein verpflichtender Akt sei; die ironischen Bemerkungen der Chronisten zum weltlichen Bann, zum Hauslaufen, zeigen, dass die sinnbildliche Ebene verblasst.

Ein weiteres Merkmal dieser zu beobachtenden Flexibilisierung des Zeichenverständnisses ist der Tatbestand, dass während der Revolte Symbolsysteme aus verschiedenen kulturellen Bereichen verbunden werden. Indem beispielsweise während des Schweizer Bauernkrieges religiöse Prozessionen als primär politische Manifestationen verstanden werden, erfährt die ursprüngliche Bedeutung der kirchlichen Symbolik eine gewisse Abschwächung.

Nicht zuletzt ergibt sich, dass neue Symbole geschaffen werden, dass das Symbolische zu einer sozusagen fallweise zu handhabenden kommunikativen Kategorie geworden ist. Diese neuen Symbole knüpfen aber, damit sie verstanden werden, auch an eine Tradition an, sei es der Form oder des Inhaltes. Der Bundschuh stellt ein solches Symbol dar, das, aus verschiedenen Überlieferungssträngen zusammengesetzt, eine neue Bezugsgrösse zur Wahrnehmung der Unruhe darstellt, und das als Metapher für radikale Veränderung in der zeitgenössischen Diskussion Einzug hält.

Die Belege aus dem Bereich der Unruhe erhärten so die These der Symbolforschung, dass die Zeit um 1500 eine Phase des Wandels des Zeichenverständnisses darstellt.

Die Beleuchtung der Erhebungen im siebzehnten Jahrhundert zeigt, dass während diesen politischen Konflikten symbolische Aktionen immer noch Bestandteil der Konfliktkultur sind, und wie die Untersuchungen zu den Unruhen im achtzehnten Jahrhundert belegen, auch später vorkommen. Diese Formen treten aber im siebzehnten Jahrhundert weniger zahlreich auf, und es sind insbesondere die sozialen Symbole, die die Umkehrung der bestehenden gesellschaftlichen Hierarchie ausdrücken, die weniger häufig anzutreffen sind. Auch wenn beispielsweise während des Schweizer Bauernkrieges die mythischen Figuren der Tellen und die Keulen als ausdrucksstarke expressive Elemente eine wichtige legitimatorische Funktion haben, ist im Umgang der Konfliktparteien eine Art „Versachlichung“ zu beobachten. Die noch im sechzehnten Jahrhundert anzutreffende

Überschreitung der Standesgrenzen durch Kleidertausch und Verletzung der herrschaftlichen gesellschaftlichen Vorrechte sind nicht mehr zentrale Bestandteile der Aktionsformen. Dies gilt auch für die österreichischen Bauernkriege, zu denen in den Fällen, wo sich der Widerstand gegen die lokalen Herrschaftsträger richtet, weniger Belege für solche sinnbildliche Handlungen vorhanden sind. Während des oberösterreichischen Bauernkrieges 1626 wird dagegen die Unterstützung durch die Adligen von den Bauern ausdrücklich gefordert, da die Sache der Reformation und der Widerstand gegen die Fremdherrschaft alle Stände betrifft.

Die Untersuchung der nonverbalen, expressiven Handlungsformen während der Unruhen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit weist so darauf hin, dass nicht nur von einem fortschreitenden Verlust, sondern von einem gewandelten Verständnis des expressiven, repräsentativen Kommunizierens gesprochen werden muss.

Die praktische Ebene der darstellenden Aktion während der Unruhe wird begleitet von der bildlichen Darstellung, „der Revolte im Bild“. Im fließenden Übergang von Sprach- und Bildmetaphern kristallisiert sich ein Set von Motiven heraus, die die zeitgenössische Wahrnehmung der Unruhe ausdrücken. Dazu gehören der Bundschuh als Bild der Revolution, das Motiv der „Hoffart“, die den Bauern bewegt, sich selbst zu befreien, und des Karsthans, des gewalttätigen Aufständischen. Diese beiden Metaphern sind auch gleichzusetzen mit der Schweizer Freiheit. Die Erhebung des gemeinen Mannes ist so auch ein Motiv der Endzeitvisionen, die im sozialen Konflikt das Einwirken des göttlichen Willens sehen. Diesen chiliastischen Vorstellungen liegt auf Seiten der Herrschaftsinhaber der Alptraum der Revolution zugrunde. Auf Seiten der Bauern kann diese Verknüpfung der Revolte mit dem göttlichen Plan die Überzeugung begründen, dass die Revolte rechtmässig und Teil des Heilsgeschehens ist. Sprach- und Bildmotive wie die mythologischen Figuren, die Sagen und zeichenhaften Wundererzählungen legen dar, dass die Rechtfertigung für die Erhebung in einem metaphysischen Zusammenhang gesehen wird. Vergleichbar mit dem Gedanken der „Welt ohne Herren“ setzen sich diese Motive über die realen politischen Gegebenheiten hinweg und veranschaulichen, dass als Antrieb des Widerstandes die Utopie Realität ist. Der christliche Gedanke, dass die letzte wahre Gerechtigkeit die weltliche Ordnung in ihr Gegenteil verkehren wird, ist so ein bestärkendes Element für die Aufständischen. Die Beispiele zeigen, dass es eine „Utopie des gemeinen Mannes“ gibt, die fernab von theoretischen Konzepten eine Gesellschaftsordnung skizziert, in der die göttliche Gerechtigkeit Wirklichkeit ist, wo keine Herrschaft existiert und der gemeine Mann frei über die natürlichen Ressourcen verfügt. Diese Utopie der Freiheit ist während der Revolte nicht in eine verbale, diskursive Form gefasst, sondern sie verkörpert sich im Sinnbild.

16. BIBLIOGRAPHIE

16.1 Abkürzungsverzeichnis

ADB	Allgemeine deutsche Biographie
AHVB	Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern
AKTEN	Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, 2 Bde, Leipzig 1923/1934/1942 (Nachdruck Aalen 1964)
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ASA	Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde
ASG	Anzeiger für Schweizer(ische) Geschichte
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BWG	Blätter aus der Walliser Geschichte
BZGH	Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde
DWB	Deutsches Wörterbuch (Jacob und Wilhelm Grimm)
EA	Amtliche Sammlung der ältern eidgenössischen Abschiede
GFR	Der Geschichtsfreund.
HBLS	Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz
HbSG	Handbuch der Schweizer Geschichte
HdA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HRG	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte
JSG	Jahrbuch für Schweizerische Geschichte
LexMA	Lexikon des Mittelalters
MOÖLA	Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs
SAVk	Schweizerisches Archiv für Volkskunde
StABE	Staatsarchiv Bern, Bern
StAFR	Staatsarchiv Freiburg, Freiburg
StALU	Staatsarchiv Luzern, Luzern
SZG	Schweizerische Zeitschrift für Geschichte
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VSWG	Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
WLA	Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500
ZfV	Zeitschrift für Volkskunde
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für historische Forschung
ZRelGG	Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte
ZRG GA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

16.2 Quellen

16.2.1 Ungedruckte Quellen

1. Staatsarchiv Bern (StABE)

StABE Alte Missiven II, 1445-1449.

2. Staatsarchiv Luzern (StALU)

StALU Walliser Akten Fasc. II.
StALU Urkunden 59/1129 -1130.

3. Staatsarchiv Freiburg (StAFR)

StAFR Miscellanea Hisley, Coll. Gremaud 44.

16.2.2 Gedruckte Quellen

Anshelm, Valerius, *Berner Chronik*, von Anfang der Stadt Bern bis 1526. Hrsg. von E. Stierlin und J.R. Wyss, 6 Bde, Bern 1825-1833.

Aventinus, Johannes, *Baierische Chronik*. Hrsg. von G. Leidinger (Nachdruck der Ausgabe Jena 1926), München 1988 (*Aventinus, Baierische Chronik*, Hg. Leidinger).

Baumann, Franz Ludwig (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd.129), Tübingen 1876 (Neudruck Aalen 1968).

Ders. (Hg.), *Akten zur Geschichte des deutschen Bauernkrieges aus Oberschwaben*, Freiburg i. Br. 1877.

Ders. (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges aus Rothenburg an der Tauber* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 139), Tübingen 1978.

Büchi, Albert (Hg.), *Korrespondenzen und Akten zur Geschichte des Kardinals Matth(äus) Schiner*. Bd.1: 1489-1515 (Quellen zur Schweizer Geschichte, Abt. 3, Briefe und Denkwürdigkeiten, N. F. 5), Basel 1920.

Brant, Sebastian, *Das Narrenschiff*. Hrsg. von Hans-Joachim Mühl, übertragen von Hermann A. Junghans, Stuttgart 1964 (*Brant, Narrenschiff*, Hg. Mühl).

Ders., *Das Narrenschiff*. Nach der Erstausgabe (Basel 1494) mit den Zusätzen der Ausg. von 1495 und 1499 sowie den Holzschnitten der deutschen Originalausgaben, hrsg. von Manfred Lemmer (Neudrucke deutscher Literaturwerke, N.F. 5), Tübingen 1968².

Büchi, Albert (Hg.), *Urkunden und Akten zur Walliser Geschichte des 15./16. Jahrhunderts*, in: BWG 5.1 (1914), S. 1–66.

Crusius, Martin, *Schwäbische Chronick*. Ausgefertiget von Johann Jacob Moser, Bd. 2, Frankfurt/Main 1733.

- Der keiser und der kunige buoch oder die sogenannte *Kaiserchronik*, Gedicht des 12. Jahrhunderts, hrsg. von Hans F. Massmann (Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur von der ältesten bis auf die neuere Zeit, Bd. 4), Quedlinburg u.a 1854.
- Der *Twingherrenstreit* von Thüring Frickart. Hrsg. von Gottlieb Studer (Quellen zur Schweizer Geschichte, Bd. 1), Basel 1877.
- Die Chronik des Bernhard Wyss. Hrsg. von Georg Finsler (Quellen zur schweizerischen Reformationgeschichte, Bd. 1) Basel 1901.
- Die *Chronik des Laurentius Bossbart* von Winterthur 1185-1532. Hrsg. von Kaspar Hauser (Quellen zur Schweizerischen Reformationgeschichte, Bd. 2), Basel 1905.
- Die Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500. Hrsg. von der Regierung des Kantons Wallis, bearb. von Dionys Imesch, Bd. 1: 1500-1529, Brig 1916 (*WLA I*).
- Die Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500. Hrsg. von der Regierung des Kantons Wallis, bearb. von Dionys Imesch, Bd. 2: 1520-1529, Brig 1949 (*WLA II*).
- Die Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500. Hrsg. von der Regierung des Kantons Wallis, bearb. von Bernhard Truffer, Bd. 3: 1529-1547, Brig 1973 (*WLA III*).
- Die Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500. Hrsg. von der Regierung des Kantons Wallis, bearb. von Bernhard Truffer, Bd.4: 1548-1565, Brig 1977 (*WLA IV*).
- Die Walliser Landrats-Abschiede seit dem Jahre 1500. Hrsg. von der Regierung des Kantons Wallis, bearb. von Bernhard Truffer, Bd. 5: 1565-1575, Brig 1980 (*WLA V*).
- Die *Zimmersche Chronik*. Hrsg. von Karl August Barack, 4 Bde, Freiburg i. Br. 1881-1882.
- Eckhardt, Karl August, Der *Schwabenspiegel* nach einer Handschrift vom Jahr 1287, hrsg. von F. L. Anton Frhr. v. Lassberg) (Bibliotheca Rerum Historicarum, Neudrucke 2), Aalen 1972.
- Franz, Günther (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit. Freiherr von Stein-Gedächtnisausgabe, Bd. 2), Darmstadt 1963.
- Ders. (Hg.), *Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes in der Neuzeit* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit, Bd.11), Darmstadt 1963.
- Ders. / Fleischauer, Werner (Hgg.), Jacob Murers *Weissenauer Chronik* des Bauernkrieges von 1525, Sigmaringen 1977.
- Ders. / Merx, Otto (Hgg.), Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, Bd.1, Abt. 2, Leipzig 1934 (Neudruck Aalen 1964) (*AKTEN*).
- Fries, Lorenz, Die Geschichte des Bauernkrieges in *Ostfranken*. Hrsg. von August Schäffler und Theodor Henner, 2 Bde, Würzburg 1883.
- Fuchs, Walther Peter / Franz, Günther (Hgg.), Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, Bd.2, Jena 1942 (Neudruck Aalen 1964) (*AKTEN*).
- Furrer, Sigismund, *Geschichte, Statistik und Urkunden-Sammlung über Wallis*, Bd. 3: Urkunden, welche Bezug haben auf Wallis, Sitten 1852.
- Gagliardi, Ernst (Hg.), Dokumente zur Geschichte des Bürgermeisters Hans *Waldmann*, 2 Bde. (Quellen zur Schweizer Geschichte, N.F., II. Abt.: Akten), Basel 1911/1913.
- Gnodalius, Petrus, Der peurisch und protestiernde *Krieg*. Übersetzt von Jacob Schlussern von Sudersberg, Basel 1573.
- Goedeke, Karl (Hg.), *Pamphilus Gengenbach*, Hannover 1856.

- Harer, Peter, Wahrhaftige und gründliche *Beschreibung des Bauernkrieges*. Hrsg. von Günther Franz (Schriften der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft, Bd.25), Kaiserlautern 1936.
- Heinrich Hugs Villinger Chronik*. Hrsg. von Chr. Roder (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart), Tübingen 1883.
- Henne, Anton (Hg.), *Die Klingenberg Chronik*, Gotha 1861.
- Johannes Turmair's genannt Aventinus Bayerische Chronik. Hrsg. von Matthias Lexer (Johannes Turmair's genannt Aventinus sämtliche Werke, Bd. 4-5.1), München 1884 (*Aventinus, Bayerische Chronik, Hg. Lexer*).
- Kaspar Suters Zuger Chronik 1549, ediert von Adolf A. Steiner, hrsg. vom Zuger Verein für Heimatgeschichte (Festschrift Dr. Ernst Zumbach), Zug 1964.
- Kessler, Johannes, Sabbata. Mit kleineren Schriften und Briefen, hg. v. Historischen Verein des Kantons St. Gallen unter Mitwirkung von Emil Egli u. a., St. Gallen 1902.
- Koller, Heinrich (Hg.), Reformation Kaiser Siegmunds (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften des späteren Mittelalters, Bd. 6), Stuttgart 1964.
- Liliencron, Rochus von (Hg.), *Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert*, 4 Bde, Leipzig 1865-1869.
- Merx, Otto (Hg.), *Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland*, Bd.1, Abt. 1, Leipzig 1923 (Nachdruck Aalen 1964) (*AKTEN*).
- Mone, Franz Joseph (Hg.), *Quellensammlung zur badischen Landesgeschichte*, 3 Bde, Karlsruhe 1848-1863.
- Müller, Johannes von, *Der Geschichte schweizerischer Eidgenossenschaft dritter Teil*, Reutlingen 1825.
- Murner, Tomas, *Die Narrenbeschwörung*. Hrsg. von von K. Goedeke und J. Tittmann (Deutsche Dichtung des sechzehnten Jahrhunderts, Bd.11), Leipzig 1879.
- Ders., *Von dem grossen Lutherischen Narren*. Hrsg. von Paul Merker (Thomas Murner, Deutsche Schriften, Bd. 9), Strassburg 1918.
- Petrarca, Francesco, *Von der Artzney bayder Glück, des guten und widerwertigen*, hrsg. und kommentiert von M. Lemmer, Hamburg 1984.
- Preuenhueber, Valentin, *Annales Styrenses*, Nürnberg 1740.
- Riezler, Sigmund (Hg.), *Fürstenbergisches Urkundenbuch (Sammlung der Quellen zur Geschichte des Hauses Fürstenberg und seiner Lande in Schwaben)*, Bd. 3, Tübingen 1878.
- Rosenkranz, Albert, *Der Bundschuh*. Die Erhebungen des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahren 1493-1517, Band 2: Quellen, Heidelberg 1927.
- Ryff, Andreas, *Der Rappenkrieg (1550-1603)*. Hg. und eingeleitet von Friedrich Meyer (Separatdruck Basler Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde, Bd. 66), Basel 1966.
- Salat, Johannes, *Reformationschronik 1517-1534*, Bd. 1 (1517 - 1527) (Quellen zur Schweizer Geschichte, N.F., 1. Abt., Chroniken, Bd. 8.1), Bern 1986.
- Steck, Rudolf / Tobler, Gustav (Hgg.), *Aktensammlung zur Geschichte der Berner-Reformation: 1521-1532*, 2 Bde, Bern 1923.
- Stumpf, Johannes, *Gemeiner loblicher Eydgnoschafft Stetten, Landen und Völckeren Chronick wirdiger Thaaten Beschreybung*, Zürich 1548.

- Ders., *Schweizer- und Reformationschronik*. Hrsg. von Ernst Gagliardi, Basel 1953.
- Vergil, Aeneis. Übersetzt von Johannes Götte. Mit 136 Holzschnitten der 1502 in Strassburg erschienenen Ausgabe. Hrsg. und kommentiert von Manfred Lemmer, Leipzig 1979.
- Württembergische Landtagsakten*, hrsg. von W. Ohr und E. Kober, 1. Reihe, Bd. 1, Stuttgart 1913.
- Zweifel, Thomas, *Rothenburg a. d. Tauber im Bauernkrieg*, in: F. L. Baumann (Hg.), *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges aus Rothenburg an der Tauber* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 139), Tübingen 1978, S. 1-589.

16.3 Literatur

- Abeele, B. van den, Artikel Tiersymbolik, in: *LexMA VIII*, München u.a. 1997, S. 785–787.
- Aebersold, Gottfried, *Studien zur Geschichte der Landschaft Saanen* (Abhandlungen zum schweizerischen Recht, Bd. 66), Bern 1915.
- Allmendinger, K. H., Artikel Befestigungsrecht, in: *HRG I*, Berlin 1971, S. 348–349.
- Ameln, Konrad, Das Lied vom Papst austreiben, in: *Jahrbuch für Volksliedforschung* 33 (1988), S. 11–17.
- Amiet, Bruno, Die solothurnischen Bauernunruhen in den Jahren 1513 und 1514 und die Mailänder Feldzüge, in: *SZG* 21 (1941), S. 653–728.
- Amira, Karl von, *Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik* (Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Bd. 25, Abh. 1), München 1909.
- Andenmatten, Bernard, *Das Bistum Sitten* (Helvetia sacra, Abt. 1, Bd. 5), Basel 2001.
- Andersson, Christiane, Die Bildzensur in Strassburg und Nürnberg in der Reformationszeit, in: Frank Muller (Hg.), *Art, religion, société dans l'espace germanique au XVIe siècle. Actes du Colloque organisé par la Faculté de Théologie protestante, Strasbourg 1997*, S. 13–26.
- Andreas, Willy, *Der Bundschuh. Eine Studie zur Vorgeschichte des deutschen Bauernkrieges*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 60 (1928), S. 508–541.
- Ders., *Der Bundschuh. Die Bauernverschwörungen am Oberrhein*, Karlsruhe 1953.
- Appuhn, Horst, *Einführung in die Ikonographie der mittelalterlichen Kunst in Deutschland*, Darmstadt 1985.
- Arx, Ferdinand von, *Untervogt Adam Zeltner und seine Teilnahme am Bauernaufstand 1653*, in: Ders., *Bilder aus der Solothurner Geschichte*, Bd.1, Solothurn 1939, S. 164–228.
- Babcock, Barbara A. (Hg.), *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*, London 1978.
- Bächtold-Stäubli, Hanns, Artikel durchkriechen, durchlaufen, durchziehen, in: *HdA II*, Berlin S. 477–504.
- Bader, Karl Siegfried, *Die Zimmer'sche Chronik als Quelle rechtlicher Volkskunde* (Das Rechtswahrzeichen, Beiträge zur Rechtsgeschichte und rechtlichen Volkskunde, Heft 5), Freiburg i. Br. 1942.
- Ders., *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes*, Bd. 1, Weimar 1957.

- Ders. / Dilcher, Gerhard, Deutsche Rechtsgeschichte: Land und Stadt, Bürger und Bauer im Alten Europa (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft. Abt. Rechtswissenschaft), Berlin 1999.
- Bahr, Erhard (Hg.), Geschichte der deutschen Literatur. Kontinuität und Veränderung. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Bd.1: Vom Mittelalter bis zum Barock, Tübingen u.a. 1999.
- Barthes, Roland, Die Sprache der Mode, Frankfurt/Main 1985.
- Battaglia, Salvatore, Grande *dizionario* della lingua italiana, Bd. 9, Torino 1975.
- Baum, H.-P., Artikel Adelsburgen, in: LexMA II, München u.a. 1983, S. 968–971.
- Bausinger, Hermann, Traditionale Welten. Kontinuität und Wandel in der Volkskultur, in: ZfV 81 (1985), S. 173–191.
- Becker, H.-J., Artikel Ordal, in: LexMA VI, München u.a. 1993, S. 1429.
- Belting, Hans, *Bild und Kult*. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 2000⁵.
- Bercé, Yves-Marie, *Fête et révolte*. Des mentalités populaires du XVe au XVIIIe siècle. Essai, Paris 1976.
- Ders., *Le roi caché*. Sauveurs et imposteurs. Mythes politique populaires dans l'Europe moderne, Paris 1990.
- Berchtold, Marianne, Kirchenggeräte aus Edelmetall werden im reformierten Gottesdienst zunächst durch solche aus Holz und Zinn ersetzt, in: Cécile Dupeux / Gabriele Keck u.a. (Hgg.), Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Katalog zur Ausstellung Bernisches Historisches Museum und Musée de l'Oeuvre Notre-Dame Strassburg, Zürich 2000, S. 374.
- Berenger, Jean, *La révolte paysanne* de Basse-Autriche de 1597, in: Revue d'histoire économique et sociale 53 (1975), S. 465–492.
- Bialostocki, Jan, La „mélancholie paysanne“ d' Albrecht Durer, in: Gazette des Beaux-Arts 99 (1957), S. 195–202.
- Ders., *Skizze* einer Geschichte der beabsichtigten und der interpretierenden Ikonographie, in: E. Kämmerling (Hg.), Bildende Kunst als Zeichensystem. Bd. 1: Ikonographie und Ikonologie. Theorien - Entwicklung - Probleme, Köln 1979, S. 15–63.
- Biedermann, Hans, Artikel Saturnus, in: M. Lurker (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 639.
- Biedermann, H. M., Artikel Bild, Bildverehrung, in: LexMA II, München u.a. 1983, S. 145–149.
- Ders., Artikel Kirchweihe, in: LexMA V, München u.a. 1991, S. 1186–1187.
- Bierbrauer, Peter, *Bäuerliche Revolten* im Alten Reich. Ein Forschungsbericht, in: P. Blickle (Hg.), *Aufbruch und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich*, München 1980, S. 1–68.
- Ders., *Das Göttliche Recht* und die naturrechtliche Tradition, in: P. Blickle (Hg.), *Bauer, Reich und Reformation*. Festschrift für Günther Franz zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1982, S. 210–234.
- Ders., *Freiheit und Gemeinde* im Berner Oberland 1300-1700 (Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern, Bd. 74), Bern 1991.
- Ders., *Methodenfragen* der gegenwärtigen Bauernkriegsforschung, in: H. Buszello / P. Blickle u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 34–37.

- Ders., Kommentierte Auswahlbibliographie, in: H. Buszello / P. Blickle u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 353–395.
- Bietenholz, Peter G., *Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age* (Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 59), Leiden u.a. 1994.
- Bimmer, Andres C., Brauchforschung, in: R. W. Brednich (Hg.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1994², S. 375–395.
- Blickle, Peter, Bäuerliche Rebellion im Fürststift St.Gallen, in: Ders. (Hg.), *Aufbruch und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich*, München 1980, S. 215–295.
- Ders., *Die Revolution von 1525*, München u.a. 1983².
- Ders., Artikel Bundschuh, in: *LexMA II*, München u.a. 1983, S. 936f.
- Ders., The Criminalization of Peasant Resistance in the Holy Roman Empire. Toward a History of the Emergence of High Treason in Germany, in: *The Journal of Modern History* 58 (Supplement: Politics and Society in the Holy Roman Empire 1500-1800) (1986), S. 88–97.
- Ders., *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987.
- Ders., *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Bd.1), München 1988.
- Ders., Friede und Verfassung. Voraussetzungen und Folgen der Eidgenossenschaft von 1291, in: *Historischer Verein der fünf Orte* (Hg.), *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft*, Bd. 1, Olten 1990, S. 15–202.
- Ders., Alpenländer, in: H. Buszello / P. Blickle u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 191-214.
- Ders. / Adam, Thomas (Hgg.), *Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas*, Stuttgart 2004.
- Ders., Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), *Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas*, Stuttgart 2004, S. 11–27.
- Böhme, Franz M., *Altdeutsches Liederbuch. Volkslieder der Deutschen nach Wort und Weise aus dem 12. bis zum 17. Jahrhundert*, Hildesheim 1966.
- Boockmann, A., Artikel *Fehde*, in: *LexMA IV*, München u.a. 1989, S. 331–334.
- Bourdieu, Pierre, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt/Main 1994⁵.
- Brady, Thomas Allan Jr., *Turning Swiss. Cities and empire, 1450-1550*, Cambridge u.a. 1985.
- Braunfels, Sigrid, Artikel *Schwein*, in: E. Kirschbaum / W. Braunfels (Hgg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie IV*, Freiburg i. Br. 1972, S. 134-136.
- Dies., Artikel *Schnecke*, in: E. Kirschbaum / W. Braunfels (Hgg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie IV*, Freiburg i. Br. 1972, S. 98-99.
- Dies., Artikel *Skorpion*, in: E. Kirschbaum / W. Braunfels (Hgg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie IV*, Freiburg i. Br. 1972, S. 170-172.
- Brednich, Rolf Wilhelm, *Die Liedpublizistik im Flugblatt des 15.-17. Jahrhunderts*, 2 Bde, Baden - Baden 1974.

- Ders. (Hg.), Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie, Berlin 1994.
- Brendle, Franz, *Dynastie*, Reich und Reformation. Die württembergischen Herzöge Ulrich und Christoph, die Habsburger und Frankreich, Stuttgart 1998.
- Bruckmüller, Ernst, Die *Lage der Bauern* um 1626, in: Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626, Ausstellung des Landes Oberösterreich im Linzer Schloss und im Schloss zu Scharnstein, 14. Mai bis 31. Oktober 1976, Linz 1976, S. 101–114.
- Brückner, Wolfgang, *Bildnis und Brauch*. Studien zur Bildfunktion der Effigies, Berlin 1966.
- Brunner, Otto, Land und Herrschaft. Grundzüge der territorialen Verfassungsgeschichte Oesterreichs im Mittelalter (Nachdruck), Darmstadt 1973.
- Büchi, Albert, Die *Maazze*, in: ASA NF XII (1910), S. 309–317.
- Ders., Ein Matzenlied, in: SAVk 18 (1914), S. 193.
- Ders., Kardinal Matthäus *Schiner* als Staatsmann und Kirchenfürst, 2 Bde, (Collectanea Friburgensia, N.F. 18/23), Freiburg u.a. 1923/1927.
- Bühler, Theodor, Die *Rechtsbräuche* als Reminiszenz an ein Rechtsleben ohne Schrift. Dargestellt an der Ausgrenzung und an der Wüstung, in: F. Graf (Hg.), Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli, Basel, 11.-13. September 1991 (Beiträge zur Volkskunde, Bd. 11), Basel 1992, S. 93–110.
- Bulst, Neithard, Kleidung als sozialer Konfliktstoff. Probleme kleidungsgesetzlicher Normierung im sozialen Gefüge, in: N. Bulst / R. Jütte (Hgg.), Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft (Saeculum, Sonderheft 44), 1993, S. 32–46.
- Burg, Christian von, „Ich schisse in das heilig krüz“ - Wie Ikonoklasten mit Fäkalien Bilder und Altäre schänden, in: Cécile Dupeux / Gabriele Keck u.a. (Hgg.), Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Katalog zur Ausstellung Bernisches Historisches Museum und Musée de l'Oeuvre Notre-Dame Strassburg, Zürich 2000, S. 120.
- Burgard, Paul, *Tagebuch* einer Revolte. Ein städtischer Aufstand während des Bauernkrieges 1525 (Historische Studien, Bd. 20), Frankfurt/Main u.a. 1998.
- Burgstaller, Ernst, Der letzte oberösterreichische Bauernkrieg (1632 – 1634) in historischer und volkskundlicher Sicht, in: In memoriam António Jorge Dias, Bd. 2, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (Lisboa), Lissabon 1974, S. 79 – 101.
- Burkart, Lucas, Aus der Fastnacht in den Bildersturm. Knaben und junge Männer schänden das Kruzifix aus dem Basler Münster, in: Cécile Dupeux / Gabriele Keck u.a. (Hgg.), Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille? Katalog zur Ausstellung Bernisches Historisches Museum und Musée de l'Oeuvre Notre-Dame Strassburg, Zürich 2000, S. 128.
- Burke, Peter, *Helden*, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der Frühen Neuzeit, Stuttgart 1981.
- Ders., The repudiation of Ritual in Early Modern Europe, in: Ders., The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication, Cambridge 1987, S. 223-238.
- Ders., *Ludwig XIV*. Die Inszenierung des Sonnenkönigs, Frankfurt/Main 1996.
- Burkhardt, Johannes, Frühe Neuzeit, in: R. v. Dülmen (Hg.), Das Fischer Lexikon Geschichte, Frankfurt/Main 2003, S. 438–465.
- Bürki, Fritz, *Berns Wirtschaftslage* im Dreissigjährigen Krieg, Bern 1937.

- Buszello, Horst, *Bundschuh* und Armer Konrad. Die württembergische Erhebung von 1514 im Rahmen der bäuerlichen Widerstandsaktionen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, in: U. J. Wandel (Hg.), *Der Arme Konrad. Die Vorträge und Referate des Schorndorfer Symposions 1986*, Schorndorf 1991, S. 26–47.
- Ders. / Blickle, Peter u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991².
- Ders., Deutungsmuster des Bauernkriegs in historischer Perspektive, in: Ders. / P. Blickle u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 11–23.
- Ders., *Legitimation*, Verlaufsformen und Ziele, in: Ders. / P. Blickle u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 281–322.
- Ders., *Oberrheinlande*, in: Ders. / P. Blickle u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 61–96.
- Ders., *Joss Fritz* und der Bundschuh zu Lehen, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), *Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas*, Stuttgart 2004, S. 80–121.
- Carlen, Albert, Das Oberwalliser *Theater* im Mittelalter, in: SAVk 42 (1945), S. 65–111.
- Carlen, Louis, Das *Landrecht* des Kardinals Schiner. Seine Stellung im Walliser Recht (Arbeiten aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg, Bd. 14), Fribourg 1955.
- Ders., *Gericht und Gemeinde* im Goms vom Mittelalter bis zur französischen Revolution. Beiträge zur Verfassungsgeschichte (Arbeiten aus dem juristischen Seminar der Universität Freiburg, Bd. 31), Fribourg 1967.
- Ders., Juristen und Jurisprudenz im Wallis zur Zeit des Kardinal Schiner, in: Kardinal Matthäus Schiner und seine Zeit. Festschrift zum 500. Geburtstag (BWG, Bd. 14.2), Brig 1967/68, S. 99–114.
- Ders., Kultur des Wallis im Mittelalter, Brig 1981.
- Ders., Kultur des Wallis 1500-1800, Brig 1984.
- Ders., *Kultur des Wallis*, 2 Bde, Brig 1981/1984.
- Ders., Artikel *Stab*, in: HRG IV, Berlin 1990, S. 1838–1844.
- Cohn, Henry J., Changing Places: Peasants and Clergy 1525, in: P. A. Dykema / H. Oberman (Hgg.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe* (Studies in Medieval and Reformation Thought, Bd. 51), Leiden u.a. 1993, S. 545–557.
- Czerny, Albin, *Bilder* aus der Zeit der Bauernunruhen in Oberösterreich (1626, 1632, 1648), Linz 1876.
- Ders., *Der zweite Bauernaufstand* in Oberösterreich 1595 bis 1597, Linz 1890.
- Davis, Natalie Zemon, Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich, Frankfurt/Main 1987.
- Dies., Die Narrenherrschaft, in: Dies., Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich, Frankfurt/Main 1987, S. 106–135.
- Der Bauer und seine Befreiung. Kunst vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Ausstellung aus Anlass des 450. Jahrestages des deutschen Bauernkrieges und des 30. Jahrestages der Bodenreform, Albertinum Dresden, September 1975 bis Januar 1976, Dresden 1975/76.
- Dierauer, Johannes, Artikel Tolles Leben, in: HBLS VII, Neuenburg S. 16–17.

- Dietrich, Christian, Die Stadt *Zürich* und ihre Landgemeinden während der Bauernunruhen von 1489 bis 1525, Frankfurt/Main u.a. 1985.
- Dilcher, Gerhard, Artikel *Eid*, in: HRG I, Berlin 1971, S. 861–870.
- Div., Artikel Protestantismus, in: M. Lurker (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 587-589.
- Drews, A. / Gerhard, U. u.a., Moderne *Kollektivsymbolik*. Eine diskurstheoretisch orientierte Einführung mit Auswahlbibliographie (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 1, Forschungsreferate), Tübingen 1985.
- Drüppel, H., Artikel *Eid*, in: LexMA III, München u.a. 1986, S. 1677–1680.
- Dülmen, Richard van, Das Schauspiel des Todes. Hinrichtungsrituale in der Frühen Neuzeit, in: Ders. / N. Schindler (Hgg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert), Frankfurt/Main 1984, S. 203–245, 417–423.
- Ders., *Theater des Schreckens*. Gerichtspraxis und Strafrituale in der Frühen Neuzeit, München 1985.
- Ders., *Kultur und Alltag* in der Frühen Neuzeit, 2 Bde, München 1992/1999.
- Ders., Gesellschaft der Frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozess. Beiträge zu einer historischen Kulturforschung (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 28), Wien u.a. 1993.
- Ders. / Schindler, Norbert (Hgg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert), Frankfurt/Main 1984.
- Dünninger, Eberhard, Johannes Aventinus. Leben und Werk des bayerischen Geschichtsschreibers, Rosenheim 1977.
- Dürr, Hans Peter, Nacktheit und Scham (Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Bd.1), Frankfurt/Main 1988.
- Durrer, Robert, Die *Freiherren von Ringgenberg*, Vögte von Brienz und der Ringgenberger Handel, in: JSG 21 (1896), S. 195–397.
- Ebel, Wilhelm, *Recht und Form*. Vom Stilwandel im deutschen Recht, Tübingen 1975.
- Eberhardt, Hans, Die Kyffhäuserburgen in Geschichte und Sage, in: BDLG 96 (1960), S. 66–103.
- Eberlein, Johann Konrad, *Inhalt und Gehalt*: Die ikonographisch- ikonologische Methode, in: Hans Belting / Heinrich Dilly u.a. (Hgg.), *Kunstgeschichte*. Eine Einführung, Berlin 1988², S. 169-190.
- Ebert, Wilfried, *Der frohe Tanz der Gleichheit*. Der Freiheitsbaum in der Schweiz (1798-1802), Zürich 1995.
- Ebner, Herwig, Der Bauer in der mittelalterlichen Historiographie, in: Bäuerliche Sachkultur des Spätmittelalters. Internationaler Kongress Krems an der Donau 21. bis 24. September 1982 Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Oesterreichs Nr. 7, Wien 1984, S. 93–123.
- Eco, Umberto, Einführung in die *Semiotik*, München 1972.
- Ders., *Zeichen*. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt/Main 1981².
- Edelmann, Murray, Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns, Frankfurt/Main u.a. 1990.

- Eggs, Julius, Die Geschichte des *Wallis im Mittelalter*. Mit einer Vorgeschichte des Wallis (Walliser Geschichte. I. Teil: Die Geschichte des Wallis im Mittelalter), Sitten u.a. 1930.
- Ehbrecht, Wilfried, Artikel Aufruhr, in: LexMA I, München u.a. 1980, S. 1206–1207.
- Ders., Artikel Banner, in: LexMA I, München u.a. 1980, S. 1419.
- Eichmeyer, Karl, *Reformation* und Bauernkriege in Oberösterreich, in: K. Eichmeyer / H. Feigl u.a. (Hgg.), „Weilss gilt die Seel und auch das Guet“. Oberösterreichische Bauernaufstände und Bauernkriege im 16. und 17. Jahrhundert, Linz 1976, S. 10-67.
- Eisenbart, Liselotte Constanze, *Kleiderordnungen* der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Bd. 32), Göttingen u.a. 1962.
- Ellenius, Allan (Hg.), *Iconography, Propaganda and Legitimation* (The Origins of the Modern State in Europe 13th to 18th Centuries, Theme G), New York 1998.
- Endres, Rudolf, *Adelige Lebensformen* in Franken im Spätmittelalter, in: Adelige Sachkultur des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Oesterreichs, Bd.5), Wien 1982, S. 73–104.
- Ders., *Franken*, in: H. Buszello / P. Blickle u.a. (Hgg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn u.a. 1991², 134-153.
- Ders., *Thüringen*, in: H. Buszello / P. Blickle u.a. (Hgg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn u.a. 1991², 154-176.
- Ders., *Ursachen*, in: H. Buszello / P. Blickle u.a. (Hgg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn u.a. 1991², S. 217–253.
- Erler, Adalbert, Artikel *Fahne*, in: HRG I, Berlin 1971, S. 1037–1038.
- Ders., Artikel *Speisegemeinschaft*, in: HRG IV, Berlin 1990, S. 1748–1751.
- Fehlmann, Sabine, Christus im Elend. Vom Andachtsbild zum realistischen Bilddokument, in: B. Brock / A. Preiss (Hgg.), *Ikonographia. Anleitung zum Lesen von Bildern*. Festschrift Donat de Chapeaurouge, München 1990, S. 78–96.
- Fehr, Hans, Das Waffenrecht der Bauern im Mittelalter. 2. Teil: Das Waffenrecht in den landesherrlichen Gebieten, in: ZRG GA 38 (1917), S. 1–114.
- Feigl, Helmut, Der niederösterreichische *Bauernaufstand 1596/97* (Militärhistorische Schriftenreihe, Heft 22), Wien 1972.
- Ders., Die Ursachen der niederösterreichischen Bauernkriege des 16. Jahrhunderts, in: F. Dörrer (Hg.), Die Bauernkriege und Michael Gaismair. Protokoll des internationalen Symposiums vom 15. bis 19. November 1976 in Innsbruck – Vill (Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs, Bd. 2), Innsbruck 1982, S. 197–209.
- Feller, Richard, *Geschichte Berns II: Von der Reformation bis zum Bauernkrieg, 1516-1653*, Bern 1974.
- Fenner, Martin, Die Bedeutung der Tellfigur im 17. und frühen 18. Jahrhundert, in: GFR 126/127 (1973), S. 33–84.
- Fibicher, Arthur, Walliser Geschichte, Bd. 2: *Hoch- und Spätmittelalter*, Sitten 1987.
- Ders., Walliser Geschichte, Bd. 3: Die Neuzeit, Teil 1: Ereignisse und Entwicklungen 1520-1991, Sitten 1993.

- Fischer, Ernst, *Die Hauszerstörung als strafrechtliche Massnahme im deutschen Mittelalter*, Stuttgart 1957.
- Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main 1977.
- Fouquet, Gerhard, *Das Festmahl in den oberdeutschen Städten des Spätmittelalters. Zu Form, Funktion und Bedeutung des öffentlichen Konsums*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 74 (1992), S. 83–123.
- Fraenger, Wilhelm, *Altdeutsches Bilderbuch. Hans Weiditz und Sebastian Brant. Denkmale der Volkskunst*, Bd. 2, Leipzig 1930.
- Ders., *Dürers Gedächtnis-Säule für den Bauernkrieg*, in: *Beiträge zur sprachlichen Volksüberlieferung* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen der Kommission für Volkskunde, Bd. 2), Berlin 1933, S. 126–140.
- Franz, Günther, *Der deutsche Bauernkrieg*, München u.a. 1933 (*Bauernkrieg* (1933)).
- Ders., *Zur Geschichte des Bundschubs*, in: *ZGO* 47 (1933), S. 1–23.
- Ders., *Der Kampf um das „alte Recht“ in der Schweiz im ausgehenden Mittelalter*, in: *VSWG* 26 (1933), S. 105–145.
- Ders., *Geschichte des Bauernstandes vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert* (Deutsche Agrargeschichte, Bd. 4), Stuttgart 1970.
- Ders., *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt 1977¹¹ (*Bauernkrieg* (1977)).
- Ders., *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt 1984¹² (*Bauernkrieg* (1984)).
- Friess, Gottfried, *Der Aufstand der Bauern in Niederösterreich am Schlusse des 16. Jahrhunderts*, Wien 1897.
- Gabel, Helmut / Schulze, Winfried, *Folgen und Wirkungen des Bauernkrieges*, in: H. Buszello / P. Blickle u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 322–349.
- Gauss, Julia / Stoecklin, Alfred, *Bürgermeister Wettstein. Der Mann, das Werk, die Zeit*, Basel 1953.
- Gay, Hilaire, *Histoire du Valais depuis les temps les plus anciens jusqu' à nos jours*, Genève 1903.
- Ghika, Grégoire, *La fin de l'état corporatif en Valais et l'établissement de la souveraineté des dizaines au XVII^e siècle*, Sion 1947.
- Glättli, Walther, *Geschichte der Unruhen auf der Landschaft Zürich in den Jahren 1645 und 1646*, Diss. Zürich 1898.
- Gluckman, Max, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, in: Ders. (Hg.), *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays with an Autobiographical Introduction*, New York 1963, S. 110–136.
- Goertz, Hans-Jürgen, *Brüderlichkeit - Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternitären Gesellschaft in der Reformationszeit*, in: H. R. Schmidt / A. Holenstein u.a. (Hgg.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1998, S. 161–178.
- Goetz, Hans-Werner, *Der „rechte Sitz“: Die Symbolik von Rang und Herrschaft im Hohen Mittelalter im Spiegel der Sitzordnung*, in: G. Baschitz / H. Hundsbichler u.a. (Hgg.), *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*, Graz 1992, S. 11–47.

- Göttler, Christine, Das älteste Zwingli-Bildnis? Zwingli als Bild-Erfinder. Der Titelholzschnitt zur „Beschreibung der göttlichen müly“, in: H.D. Altendorf / P. Jetzler (Hgg.), Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation, Zürich 1984, S. 19-40.
- Götzinger, Ernst (Hg.), Joachim von Watt (Vadian) (Deutsche historische Schriften, Bd. 2), St. Gallen 1877.
- Grabherr, Norbert, Die wirtschaftliche Lage der ländlerischen Bauern im Spiegel des Index 1619-1629, in: Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626, Ausstellung des Landes Oberösterreich im Linzer Schloss und im Schloss zu Scharnstein, 14. Mai bis 31. Oktober 1976, Linz 1976, S. 115–129.
- Grimm, Jacob, Deutsche *Rechtsalterthümer*, Göttingen/Leipzig 1828/1899.
- Ders., Der heilige Hammer, in: Zeitschrift für deutsches Alterthum 5 (1845), S. 72–74.
- Ders. / Grimm, Wilhelm, Deutsches Wörterbuch (*DWB*), 16 Bde, Leipzig 1854-1960.
- Gritzner, Erich, *Heraldik* (Grundriss der Geschichtswissenschaft, Bd.1, Abt. 3. Hrsg. von A. Meister), Leipzig 1906.
- Groebner, Valentin, Gefährliche Geschenke. Ritual, Politik und die Sprache der Korruption in der Eidgenossenschaft im späten Mittelalter und am Beginn der Neuzeit (Konflikte und Kultur- Historische Perspektiven, Bd. 4), Konstanz 2000.
- Grube, Walter, Dorfgemeinde und Amtsversammlung in Altwürttemberg, in: ZWLG 13 (1954), S. 194–219.
- Ders., Der Stuttgarter Landtag 1457 -1957, Bd.1, Stuttgart 1957.
- Ders., *Der Arme Konrad* 1514, in: Heimatbuch für Schorndorf und Umgebung 5 (1964), S. 33-49.
- Grüll, Georg, Bauer, Herr und Landesfürst. Sozialrevolutionäre Bestrebungen der oberösterreichischen Bauern von 1650-1848, Graz 1963.
- Ders., *Bauernkriege* und Revolten in Oberösterreich. Eine Übersicht, in: Oberösterreich 18 (1968), S. 43–55.
- Ders., *Der Bauer im Lande* ob der Enns am Ausgang des 16. Jahrhunderts. Abgaben und Leistungen im Lichte der Beschwerden und Verträge von 1597-1598 (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, Bd.11), Linz 1969.
- Guggenbühl, Gottfried, *Der Schweizerische Bauernkrieg* von 1653, Zürich 1953².
- Haberlandt, Artikel Keule, in: HdA IV, Berlin S. 1288–1291.
- Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied 1962.
- Hadwich, Rudolf, Die rechtssymbolische *Bedeutung* von Hut und Krone, Diss. iur. Mainz 1952.
- Hafke, Chr., Artikel Jagd- und Fischereirecht, in: HRG II, Berlin 1978, S. 281–288.
- Haftlmeier-Seiffert, Renate, *Bauern Darstellungen* auf deutschen illustrierten Flugblättern des 17. Jahrhunderts (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, Bd. 25), Frankfurt/Main u.a. 1991.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens (*HdA*), hrsg. von Hanns Bächtold-Stäubli, 10 Bde, Berlin 1927-1942.
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (*HRG*), hrsg. von Adalbert Erler und Ekkehard Kaufmann, 5 Bde, Berlin 1964-1998.

- Häne, Johannes, *Der Klosterbruch zu Rorschach und der St. Galler Krieg 1489-1490*, St. Gallen 1895.
- Hans Holbein d. J. Die Druckgraphik im Kupferstichkabinett Basel, Katalog zur Ausstellung im Kunstmuseum Basel, 14. März bis 7. September 1997, bearb. von Christian Müller, Basel 1997.
- Happel, Reinhold, Bildzeitungen, in: W. Hofmann (Hg.), *Luther und die Folgen für die Kunst*. Katalog der Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle vom 11. November 1983 bis 8. Januar 1984, München 1983, S. 276–292.
- Hartmann, August (Hg.), *Historische Volkslieder und Zeitgedichte vom sechzehnten bis neunzehnten Jahrhundert*, 2 Bde, München 1907/1910.
- Haselbach, Karl, *Der niederösterreichische Bauernkrieg am Ende des 16. Jahrhunderts nach bisher unbenützten Urkunden*, Wien 1867.
- Hauser, Edwin, *Geschichte der Freiberren von Raron* (Schweizer Studien zur Geschichtswissenschaft Bd. 8, Heft 2), Zürich 1916.
- Heilingsetzer, Georg, *Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626* (Militärhistorische Schriftenreihe, Heft 32), Wien 1976.
- Heimann, Heinz-Dieter, „Verkehrung“ in Volks- und Buchkultur als Argumentationspraxis in der reformatorischen Öffentlichkeit, in: ARG 79 (1968), S. 170–188.
- Heimpel, Hermann, *Fischerei und Bauernkrieg*, in: P. Classen / P. Scheibert (Hgg.), *Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem Siebzigsten Geburtstag*, Bd. 1, Wiesbaden 1964, S. 353–372.
- Helle, Horst Jürgen, *Soziologie und Symbol*, *Verstehende Theorie der Werte in Kultur und Gesellschaft* (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres- Gesellschaft, Bd. 5), Berlin 1980.
- Herold, Richard, *Der Bundschuh im Bistum Speyer vom Jahre 1502*, Diss. Greifswald 1889.
- Heusler, Andreas, *Der Bauernkrieg von 1653 in der Landschaft Basel*, Basel 1854.
- Heyd, Ludwig Friedrich, *Ulrich, Herzog zu Württemberg. Ein Beitrag zur Geschichte Württembergs und des deutschen Reiches im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Tübingen 1841.
- Hisley, Jean-Joseph, *Historie du comté de Gruyère* (Mémoires et documents publiés par la société d'histoire de la suisse romande, Bd. 11), Lausanne 1857.
- Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), hrsg. von der Stiftung Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), bisher 4 Bde, Basel 2002-.
- Hoffmann, Alfred, *Zur Typologie der Bauernaufstände in Oberösterreich*, in: *Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626*, Ausstellung des Landes Oberösterreich im Linzer Schloss und im Schloss zu Scharnstein, 14. Mai bis 31. Oktober 1976, Linz 1976, S. 15–22.
- Hoffmann, Konrad, *Holbeins Todesbilder*, in: B. Brock / A. Preiss (Hgg.), *Ikonographia. Anleitung zum Lesen von Bildern*. Festschrift Donat de Chapeaurouge, München 1990, S. 97–110.
- Hoffmann-Krayer, E., *Die Walliser Mazze*, in: SAVk 16 (1912), S. 53–55.
- Hofmann, Werner (Hg.), *Luther und die Folgen für die Kunst*. Katalog der Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle vom 11. November 1983 bis 8. Januar 1984, München 1983.

- Ders., Die *Geburt der Moderne* aus dem Geist der Religion, in: Ders. (Hg.), *Luther und die Folgen* für die Kunst. Katalog der Ausstellung in der Hamburger Kunsthalle vom 11. November 1983 bis 8. Januar 1984, München 1983, S. 23–71.
- Holenstein, André, Die *Huldigung* der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800–1800) (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, Bd. 36), Stuttgart 1990.
- Ders., *Seelenheil* und Untertanenpflicht: zur gesellschaftlichen Funktion und theoretischen Begründung des Eides in der ständischen Gesellschaft, in: P. Blickle / A. Holenstein u.a. (Hg.), *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft* (ZHF, Beiheft 15), Berlin 1993, S. 11–63.
- Ders., Artikel *Altes Herkommen*, in: HLS I, 2003, S. 274.
- Ders., Der *Bauernkrieg* von 1653 – Ursachen, Verlauf und Folgen einer gescheiterten Revolution, in: BZGH 66 (2004), S. 1–43.
- Hölscher, Lucian, Artikel *Utopie*, in: O. Brunner / W. Conze u.a. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 733–788.
- Horstmann, Hans, *Vor- und Frühgeschichte des europäischen Flaggenwesens*, Bremen 1971.
- Hostettler, Urs, Die *Lieder* der Aufständischen im Grossen Schweizerischen Bauernkrieg, in: SAVk 79 (1983), S. 16–41.
- Ders., *Der Rebell vom Eggiwil. Aufstand der Emmentaler 1653. Eine Reportage*, Bern 1991.
- Hoyer, Siegfried, Das Symbol des Glücksrades auf Illustrationen aus der Zeit von Reformation und Bauernkrieg, in: B. Tolkemitt / R. Wohlfeil (Hg.), *Historische Bildkunde. Probleme - Wege - Beispiele* (ZHF, Beiheft 12), Berlin 1991, S. 65–82.
- Hundsichler, Helmut, *Kleidung*, in: H. Kühnel (Hg.), *Alltag im Spätmittelalter*, Graz 1984, S. 232–253.
- Ders., Im Zeichen der „verkehrten Welt“, in: G. Baschitz / H. Hundsichler u.a. (Hg.), *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*, Graz 1992, S. 555–570.
- Hunt, Lynn, *Symbole der Macht. Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur*, Frankfurt/Main 1989.
- Husband, Timothy / Gilmore-House, Gloria, *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism* (Ausstellungskatalog Metropolitan Museum of Art, New York), New York 1980.
- Im Hof, Ulrich, *Ancien Régime*, in: HbSG II, Zürich 1977, S. 673–784.
- Imesch, Dionys, Der *Trinkeltierkrieg* 1550, in: BWG 1 (1895), S. 312–353.
- Ders., *Zum Namen „Trinkeltierkrieg“*, in: BWG 3.2 (1903), S. 186–187.
- Ders., Artikel *Mazze*, in: HBLS V, Neuenburg 1929, S. 60–61.
- Iserloh, Erwin, *Bildfeindlichkeit des Nominalismus und Bildersturm im 16. Jahrhundert*, in: W. Heinen (Hg.), *Bild- Wort -Symbol in der Theologie*, Würzburg 1969, S. 119–138.
- Jäckel, Günter (Hg.), *Kaiser, Gott und Bauer: Reformation und Deutscher Bauernkrieg im Spiegel der Literatur*, Berlin (-Ost), 1983².
- Jaritz, Gerhard, *Zwischen Augenblick und Ewigkeit. Einführung in die Alltagsgeschichte des Mittelalters*, Wien u.a. 1989.

- Ders., Artikel Landsknechtskleidung, in: H. Kühnel (Hg.), *Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Vom Alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter*, Stuttgart 1992, S. 155.
- Ders., Kleidung und Prestige -Konkurrenz. Unterschiedliche Identitäten in der städtischen Gesellschaft unter Normierungszwängen, in: N. Bulst / R. Jütte (Hgg.), *Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft* (Saeculum, Sonderheft 44), 1993, S. 8–31.
- Jeggle, Utz, *Volkskunde im 20. Jahrhundert*, in: R. W. Brednich (Hg.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin 1994², S. 51–72.
- Jordan, Joseph, Artikel Greyerz, in: HBL III, Neuenburg 1926, S. 739–740.
- Jütte, Robert / Bulst, Neithard, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft* (Saeculum, Sonderheft 44), 1993, S. 2-7.
- Kampers, Franz, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (Nachdruck der originalen Ausgabe München 1896), Aalen 1969.
- Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval political Theology*, Princeton N.J. 1957.
- Kaschuba, Wolfgang, *Ritual und Fest. Das Volk auf der Strasse. Figurationen und Funktionen populärer Öffentlichkeit zwischen Frühneuzeit und Moderne*, in: R. v. Dülmen (Hg.), *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung*, Bd. 4, Frankfurt/Main 1992, S. 240–267.
- Kasser, Paul, *Die Geschichte des Amtes und des Schlosses Aarwangen (zweiter Teil)*, in: AHVB 19 (1909), 237-446.
- Kaufmann, E., Artikel Bann, weltlich, in: HRG I, Berlin 1971, S. 308–311.
- Kern, Theodor von, *Der Bauernaufstand im Hegau 1460*, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Alterthums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und den angränzenden Landschaften* 1 (1867), S. 105–122.
- Kieslich, Günter, *Das „Historische Volkslied“ als publizistische Erscheinung, Untersuchungen zur Wesensbestimmung und Typologie der gereimten Publizistik zur Zeit des Regensburger Reichstages und des Krieges der Schmalkaldener gegen Herzog Heinrich den Jüngeren von Braunschweig 1540-1542* (Studien zur Publizistik, Bd. 1), Münster 1958.
- Kirschbaum, Engelbert / Braunfels, Wolfgang (Hgg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 8 Bde, Freiburg i. Br. 1968-1976.
- Klibansky, Raymond / Panofsky, Erwin u.a., *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt/Main 1992.
- Kocher, Gernot, *Das Recht im bäuerlichen Alltag*, in: *Bäuerliche Sachkultur des Spätmittelalters. Internationaler Kongress Krems an der Donau 21. bis 24. September 1982* (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Oesterreichs, Bd. 7), Wien 1984, S. 49–61.
- Ders., *Abstraktion und Symbolik im Rechtsleben*, in: G. Baschitz / H. Hundsbichler u.a. (Hgg.), *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag*, Graz 1992, S. 191–207.
- Kocher, U., Artikel Vergil im Mittelalter, in: LexMA VIII, München u.a. 1997, S. 1522–1528.
- Köhler, Hans-Joachim / u.a. (Hgg.), *Flugschriften des frühen 16. Jahrhunderts* (Mikroform), Zug 1982.

- Kohlmann, Theodor (Hg.), *Das Bild vom Bauern. Vorstellungen und Wirklichkeit vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin 1978.
- Köhn, Rolf, *Der Hegauer Bundschuh* (Oktober 1460). Ein Aufstandsversuch in der Herrschaft Hewen gegen die Grafen von Lupfen, in: ZGO 138 (1990), S. 99–141.
- Ders., *Der Bundschuh von 1517 - kein Aufstandsversuch des Gemeinen Mannes auf dem Lande?*, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), *Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas*, Stuttgart 2004, S. 122–139.
- Koller, Erwin / Wegstein, Werner u.a., *Neuhochdeutscher Index zum mittelhochdeutschen Wortschatz*, Stuttgart 1990.
- Koller, H., Artikel *Reformatio Sigismundi*, in: LexMA VIII, München u.a. 1997, S. 550-551.
- Könneker, Barbara, *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus. Brant - Murner - Erasmus*, Wiesbaden 1966.
- Kopp, Peter F., Artikel *Wappen*, in: HLS, zur Zeit: <www.hls.ch> (18.10.2002).
- Körner, Martin, *Glaubensspaltung und Wirtschaftssolidarität (1515-1648)*, in: *Geschichte der Schweiz und der Schweizer*, Studienausgabe in einem Band, Basel u.a. 1986, S. 357–446.
- Kramer, Karl Siegfried, *Volksleben im Hochstift Bamberg und im Fürstentum Coburg (1500-1800). Eine Volkskunde aufgrund archivalischer Quellen* (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX, Darstellungen aus der fränkischen Geschichte, Bd. 24), Würzburg 1967.
- Ders., Artikel *Mahl und Trunk*, in: HRG III, Berlin 1984, S. 154–156.
- Kroeschell, K., Artikel *Einung*, in: HRG I, Berlin 1971, S. 910–912.
- Ders., Artikel *Einung*, in: LexMA III, München u.a. 1986, S. 1746–1747.
- Kühnel, Harry, *Die städtische Fastnacht im 15. Jahrhundert. Das disziplinierte und öffentlich finanzierte Volksfest*, in: P. Dinzelsbacher / H.-D. Mück (Hgg.), *Volkskultur des europäischen Spätmittelalters*, Stuttgart 1987, S. 109-127.
- Ders., Artikel *Fastnacht*, in: LexMA IV, München u.a. 1989, S. 313.
- Ders. (Hg.), *Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Vom Alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter*, Stuttgart 1992.
- Ders., *Kleidung und Gesellschaft im Mittelalter*, in: Ders. (Hg.), *Bildwörterbuch der Kleidung und Rüstung. Vom Alten Orient bis zum ausgehenden Mittelalter*, Stuttgart 1992, S. XXVI-LXIX.
- Lang, Helmut W., *Die Neue Zeitung des 15. bis 17. Jahrhunderts. Entwicklungsgeschichte und Typologie*, in: E. Blühm / H. Gebhardt (Hgg.), *Presse und Geschichte II. Neue Beiträge zur historischen Kommunikationsforschung* (Deutsche Presseforschung, Bd. 26), München 1987, S. 57–60.
- Laube, Adolf u. a., *Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution*, Berlin 1974.
- Laube, Adolf, *Precursors of the Peasant War: ‚Bundschuh‘ and ‚Armer Konrad‘ - Popular Movements at the Eve of the Reformation*, in: J. Bak (Hg.), *The German Peasant War of 1525* (Library of Peasant Studies, Bd. 3), London 1976, S. 49–53.
- Laubenberger, L., Artikel *Wüstung* (als Strafe), in: HRG V, Berlin 1998, S. 1586–1591.

- Lauterbach, Klaus H., *Geschichtsverständnis, Zeitdidaxe und Reformgedanke an der Wende zum sechzehnten Jahrhundert. Das oberrheinische „buchli der hundert capiteln“ im Kontext des spätmittelalterlichen Reformbiblizismus* (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, Bd. 33), Freiburg i. Br. u.a. 1985.
- Ders., Der „Oberrheinische Revolutionär“ und Mathias Wurm von Geudertheim, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Bd. 45 (1989), S. 109-172.
- Ders., Der „Oberrheinische Revolutionär“ - Der Theoretiker aufständischer Bauern?, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004, S. 140–179.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Karneval in Romans 1579-1580*, Stuttgart 1982.
- Leach, Edmund Ronald, *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*, Frankfurt/Main 1978.
- Lehmann, Siegrid, Artikel Wildemann, in: M. Lurker (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 834.
- Lemmer, Manfred, *Nachwort*, in: Vergil, Aeneis. Übersetzt von Johannes Götte. Mit 136 Holzschnitten der 1502 in Strassburg erschienenen Ausgabe. Hrsg. und kommentiert von Manfred Lemmer, Leipzig 1979, S. 359-368.
- Lexner, Matthias, *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*, Stuttgart 1979³⁵.
- Lexikon des Mittelalters (*LexMA*), 10 Bde, München 1980-1999.
- Liebenau, Theodor von, Der *Hochverrathsprozess* des Peter Amstalden, in: GFR 37 (1882), S. 85–192.
- Ders., Der luzernische *Bauernkrieg* im Jahr 1653, in: JSG 18/19/20 (1893/1894/1895), S. 229–331/S. 71-320/S.1-233.
- Liebeskind, Wolfgang, Das *Referendum* der Landschaft Wallis (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, Bd. 33), Leipzig 1928.
- Lienhard, Marc, Thomas Murner und die Reformation, in: Thomas Murner. Elsässischer Theologe und Humanist 1475 - 1537. Ausstellungskatalog, hrsg. von der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe und der Bibliothèque Nationale et Universitaire, Strasbourg 1987, S. 63–92.
- Liliencron, Rochus von (Hg.), *Deutsches Leben im Volkslied um 1530*, Berlin u.a. 1885.
- Lindenmann, Bernd Wolfgang, Artikel Ikonographie II: Von der Renaissance bis zum Barock, in: TRE 16, Berlin 1987, S. 72–75.
- Linder Beroud, Waltraud, Von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit? Untersuchungen zur Interdependenz von Individualdichtung und Kollektivlied (Artes populares, Studia ethnographica et folkloristica, Bd. 18), Frankfurt/Main u.a. 1989.
- Litschel, Rudolf Walter, Die kriegerischen *Auseinandersetzungen* in Oberösterreich von 1595-1636, in: K. Eichmeyer / H. Feigl u.a. (Hgg.), „Weilss gilt die Seel und auch das Guet“. Oberösterreichische Bauernaufstände und Bauernkriege im 16. und 17. Jahrhundert, Linz 1976, S. 101–167.
- Löwenstein, Karl, *Betrachtungen* über politischen Symbolismus, in: D. S. Constantopoulos / H. Wehberg (Hgg.), Gegenwartsprobleme des internationalen Rechts und der Rechtsphilosophie. Festschrift für Rudolf von Laun zum 70. Geburtstag, Hamburg 1953, S. 559–577.

- Lurker, Manfred (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵.
- Ders., Artikel Symbol, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 720.
- Ders., Artikel Eid, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 163.
- Ders., Artikel Rechtssymbole, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 605-607.
- Ders., Artikel Schwein, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 659.
- Ders., Artikel Gans, in: Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 226-227.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen / Reichardt, Rolf, Die *Bastille*. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit, Frankfurt/Main 1990.
- Lütolf, Alois, *Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug*, Erste Sammlung, Luzern 1862.
- Lutz, Gerhard, Volkskunde und Geschichte. Zur Frage einer als „historische Wissenschaft“ verstandenen Volkskunde, in: D. Harmening / G. Lutz u.a. (Hgg.), *Volkskultur und Geschichte*. Festschrift für Josef Dünninger, Berlin 1970, S. 14–26.
- Lutz, Volker, *Der Aufstand von 1596 und der Bauernkrieg von 1626 in und um Steyr* (Veröffentlichungen des Kulturamtes der Stadt Steyr, Bd. 33), Steyr 1976.
- Marchal, Guy P., *Die Antwort der Bauern*. Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewusstseins am Ausgang des Mittelalters (Vorträge und Forschungen, Hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Bd. 31), in: H. Patze (Hg.), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, Sigmaringen 1987, S. 757–790.
- Ders., Die „Alten Eidgenossen“ im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in der Identitätsvorstellung der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jahrhundert, in: Historischer Verein der fünf Orte (Hg.), *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft, Bd. 2, Olten 1990, S. 309–439.
- Ders., Über Feindbilder zu Identitätsbildern. Eidgenossen und Reich in Wahrnehmung und Propaganda um 1500, in: P. Niederhäuser / W. Fischer (Hgg.), *Vom „Freiheitskrieg“ zum Geschichtsmythos*. 500 Jahre Schweizer- oder Schwabenkrieg, Zürich 2000, S. 103–122.
- Ders., Bundschuh und schweizerische Eidgenossenschaft. Des Johann Trithemius Bericht über den Untergrombacher Bundschuh und seine wundersamen Folgen, in: *SZG* 52 (2002), S. 341–350.
- Ders., *Karsthans*, Bundschuh und Eidgenossen: Metaphern für den Bauern - der Bauer als Metapher, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), *Bundschuh*. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas, Stuttgart 2004, S. 249–277.
- Maurer, Hans-Martin, Rechtsverhältnisse der hochmittelalterlichen Adelsburg vornehmlich in Südwestdeutschland, in: H. Patze (Hg.), *Die Burgen im deutschen Sprachraum* (Vorträge und Forschungen, Bd. 19), Bd. 2, Sigmaringen 1976, S. 77–190.
- Ders., *Der Bauernkrieg* als Massenerhebung. Dynamik einer revolutionären Bewegung, in: *Bausteine zur geschichtlichen Landeskunde von Baden-Württemberg*, Stuttgart 1979, S. 255–295.
- Ders., *Der Arme Konrad* als Schlüsselereignis württembergischer Geschichte, in: U. J. Wandel (Hg.), *Der Arme Konrad*. Die Vorträge und Referate des Schorndorfer Symposions 1986, Schorndorf 1991, S. 8–25.

- Ders., *Herzog Ulrich* beim „Armen Konrad“ auf dem Engelberg. Zur Rolle Leonbergs im Aufstand von 1514, in: ZWLG 51 (1992), S. 131–159.
- Mauthner, Fritz, Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Zürich 1980.
- May, Gerhard, Artikel Kunst und Religion VI: Frühe Neuzeit, in: TRE 20, Berlin 1990, S. 274–292.
- Mayer, Franz Martin, Der innerösterreichische *Bauernkrieg* des Jahres 1515 nach älteren und neueren Quellen dargestellt, in: Archiv für österreichische Geschichte 65 (1883), S. 55–136.
- Mertens, Dieter, *Württemberg*, in: Handbuch der baden-württembergischen Geschichte, Bd. 2: Die Territorien im Alten Reich, Stuttgart 1995, S. 1–163.
- Messerschmidt, Wilhelm, Der rheinische Städtebund von 1381 - 1389, Diss. Marburg 1906.
- Meuli, Karl, Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch, in: SAVk 28 (1928), S. 1–38.
- Meyer, Franz, Das Symbol in der bildenden Kunst, in: G. Benedetti / U. Rauchfleisch (Hgg.), Welt der Symbole. Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses, Göttingen 1988, S. 113–130.
- Mezger, Werner, *Brauchphänomene* zwischen Mündlichkeit, Schriftlichkeit und Bildlichkeit. Beobachtungen anhand einer niederländischen Fastnachtsschrift des 16. Jahrhunderts, in: L. Röhrich / E. Lindig (Hgg.), Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit (ScriptOralia, Bd. 9), Tübingen 1989, S. 289–327.
- Ders., Artikel Narrenliteratur, in: LexMA VI, München u.a. 1993, S. 1027–1028.
- Ders., Artikel *Narr*, in: LexMA VI, München u.a. 1993, S. 1023–1026.
- Mittig, Hans-Ernst, Dürers *Bauernsäule*. Ein Monument des Widerspruchs, Frankfurt/Main 1984.
- Morard, Nicolas, Auf der *Höhe der Macht* (1394-1536), in: Geschichte der Schweiz und der Schweizer, Studienausgabe in einem Band, Basel u.a. 1986, S. 215–356.
- Moser, Dietz-Rüdiger, Artikel Keule, in: HRG II, Berlin 1978, S. 712–714.
- Ders., *Fastnacht - Fasching - Karneval*. Das Fest der „verkehrten Welt“, Graz u.a. 1986.
- Moser, Hans Joachim, *Geschichte der deutschen Musik*, Bd. 1, Berlin 1930.
- Muchembled, Robert, Kultur des Volkes, Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung, Stuttgart 1982.
- Mühlemann, Louis, *Wappen und Fahnen* der Schweiz, Lengnau 1991.
- Mühlestein, Hans, Der grosse schweizerische Bauernkrieg 1653 (Nachdruck der originalen Ausgabe 1942), Celerina 1977.
- Muir, Edward, *Ritual* in Early Modern Europe (New Approaches to European History, Bd. 11), Cambridge 1997.
- Müller, Karl Otto, Der Rechtsbrauch des Verpfählens, in: ZRG GA 42 (1921), S. 110–136.
- Münch, Paul, *Lebensformen* in der Frühen Neuzeit (1500-1800), Berlin 1998².
- Muralt, Leonhard von, Renaissance und Reformation, in: HbSG I, Zürich 1980, S. 389–570.
- Neumann, Käte, Albrecht Dürer, in: Der Bauer und seine Befreiung. Kunst vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Ausstellung aus Anlass des 450. Jahrestages des deutschen Bauernkrieges und des 30. Jahrestages der Bodenreform, Albertinum Dresden, September 1975 bis Januar 1976, Dresden 1975/76, S. 82-83.

- Niehr, Klaus, Artikel Künste, Bildende II: Mittelalter, in: TRE 20, Berlin 1990, S. 135–145.
- Oehler, Heinrich, Der *Aufstand* des Armen Konrad im Jahr 1514, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte 38 N.F. (1932), S. 401–468.
- Oexle, O. G., Artikel *Utopie*, in: LexMA VIII, München u.a. 1997, S. 1345–1348.
- Ott, Norbert H., Chronistik, Geschichtsepik, historische Dichtung, in: Volker Mertens / Ulrich Müller (Hgg.), *Epische Stoffe des Mittelalters*, Stuttgart 1984, S. 182–204.
- Ders., Artikel *Welt* - verkehrte, in: LexMA VIII, München u.a. 1997, S. 2158.
- Paas, John Roger, *The German Political Broadsheet 1600 - 1700*, Bd. 4: 1622 -1629, Wiesbaden 1994.
- Panofsky, Erwin, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, 2 Bde, Princeton 1948³.
- Ders., Vater Chronos, in: Ders., *Studien zur Ikonologie der Renaissance*, Köln 1997², S. 109-152.
- Pastoureau, Michel, Du bleu et du noir. Ethiques et pratiques de la couleur à la fin du Moyen Âge, in: *Médiévales* 14 (1988), S. 9-21.
- Patschovsky, A., Artikel *Chiliasmus*, in: LexMA II, München u.a. 1983, S. 1820–1824.
- Peter, Gustav Jakob, *Zürichs Anteil am Bauernkrieg 1653*, Zürich 1909.
- Petersmann, Frank, *Kirchen- und Sozialkritik* in den Bildern des Todes von Hans Holbein d. J., Bielefeld 1983.
- Peyer, Hans Conrad, *Verfassungsgeschichte* der alten Schweiz, Zürich 1978.
- Pfeiffer, Franz, *Volksbüchlein* vom Kaiser Friedrich, in: *Zeitschrift für deutsches Alterthum* 5 (1845), S. 250–268.
- Posa, Mario, *Die Reformation im Wallis bis zum Tode Bischof Johann Jordans 1565* (BWG, Bd. 9), Brig 1940.
- Potesta, G. L., Artikel Sibyllinische Bücher, in: LexMA VIII, München u.a. 1997, S. 1832–1833.
- Prodi, Paolo, *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents* (Schriften des Italienisch-Deutschen Instituts in Trient, Bd.11), Berlin 1997.
- Pross, Harry, *Politische Symbolik. Theorie und Praxis der öffentlichen Kommunikation*, Stuttgart 1974.
- Quiñones, Ana, Maria, *Pflanzensymbole in der Bildhauerkunst des Mittelalters*, Würzburg 1998.
- Rabbow, Arnold, *dtv-Lexikon politischer Symbole A-Z*, München 1970.
- Raudszus, Gabriele, *Die Zeichensprache der Kleidung. Untersuchungen zur Symbolik des Gewandes in der deutschen Epik des Mittelalters* (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd.1), Hildesheim u.a. 1985.
- Raupp, Hans-Joachim, *Die Illustrationen zu Francesco Petrarca. „Von der Artzney bayder Glueck des guten und widerwertigen“*, in: *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 45 (1984), S. 59–112.
- Ders., *Bauernsatiren. Entstehung und Entwicklung des bäuerlichen Genres in der deutschen und niederländischen Kunst ca. 1470-1570*, Niederzeir 1986.
- Rebel, Hermann, *Peasant Classes. The Bureaucratization of Property and Family Relations under Early Habsburg Absolutism (1511-1636)*, Princeton NJ 1983.
- Rennefahrt, Hermann, *Freiheit der Landleute im Berner Oberland* (BZGH, Beiheft 1), Bern 1939.

- Ders., Der Geltstag des letzten Grafen von Greyerz, in: SZG 22 (1942), S. 321–404.
- Reustle, S., Der Arme Konrad in Backnang, in: U. J. Wandel (Hg.), Der Arme Konrad. Die Vorträge und Referate des Schorndorfer Symposions 1986, Schorndorf 1991, S. 83-97.
- Ritter, Nelly, *Karsthans*. Transformation einer Metapher im Kommunikationsprozess der Reformation, Lizentiatsarbeit Universität Bern 2003.
- Rochholz, Ernst Ludwig, Geschichtliche Vulgarnamen schweizerischer Söldnerzüge und Volksaufstände, in: Argovia 8 (1874), S. 419–457.
- Ders., Tell und Gessler in Sage und Geschichte, Heilbronn 1877.
- Röhrich, Lutz, Die Textgattungen des popularen Liedes, in: Rolf Wilhelm Brednich / Lutz Röhrich u.a. (Hgg.), Handbuch des Volksliedes, Bd. 1, München 1973, S. 19–36.
- Ders., *Erzählforschung*, in: R. W. Brednich (Hg.), Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie, Berlin 1994², S. 421–448.
- Roper, Lyndal, ‚The common man‘, ‚the common good‘, ‚common women‘. Gender and meaning in the German Reformation commune, in: Social History 12 (1987), S. 1–21.
- Rosenkranz, Albert, Der *Bundschuh*. Die Erhebungen des südwestdeutschen Bauernstandes in den Jahren 1493-1517, Band 1: Darstellung, Heidelberg 1927.
- Roten, Hans Anton von, Die Landeshauptmänner von Wallis 1388-1798. Erster Teil: Die Zeit von 1388-1470 (*Landeshauptmänner I*), in: BWG 10.1 (1946).
- Ders., Die Landeshauptmänner von Wallis 1388-1798. Zweiter Teil: Die Zeit von 1470-1496 (*Landeshauptmänner II*), in: BWG 10.2/3 (1948).
- Ders., Die *Landeshauptmänner von Wallis* 1388-1798 (BWG, Bd. 23), Brig 1991.
- Rott, Jean, Documents inédits sur le „Bundschuh“ et la guerre des paysans en Alsace, in: Revue d'Alsace 105 (1979), S. 59–65.
- Rublack, Hans-Christoph, Probleme der Sozialtopographie der Stadt im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, in: W. Ebert (Hg.), Voraussetzungen und Methoden geschichtlicher Städteforschung, Köln u.a. 1979, S. 177–193.
- Rupprich, Hans, Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock. Teil 2: Das Zeitalter der Reformation: 1520-1570 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, hrsg. von H. de Boor und R. Newald, Bd. 4.2), München 1973.
- Sabeau, David Warren, Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch in Württemberg der Frühen Neuzeit, Frankfurt/Main 1990.
- Salewski, Michael, Über historische Symbole, in: J. H. Schoeps (Hg.), Religion und Zeitgeist im 19. Jahrhundert (Studien zur Geistesgeschichte, Bd. 1), Stuttgart u.a. 1982, S. 157–183.
- Sauermann, Dietmar, Historische Volkslieder des 18. und 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Volksliedforschung und zum Problem der volkstümlichen Geschichtsbetrachtung (Schriften der Volkskundlichen Kommission des Landschaftsverbandes Westfalen - Lippe, Bd. 18), Münster 1968.
- Ders., Das historisch-politische Lied, in: Rolf Wilhelm Brednich / Lutz Röhrich u.a. (Hgg.), Handbuch des Volksliedes, Bd. 1, München 1973, S. 293–322.
- Sauser, Ekkart, Artikel Johannes der Täufer, in: M. Lurker (Hg.), Wörterbuch der Symbolik, Stuttgart 1991⁵, S. 355-356.

- Schade, Werner, Bildbeschrieb zu „Die Erweckung des Lazarus“, in: Dasein und Vision. Bürger und Bauern um 1500. Katalog zur Ausstellung im Alten Museum vom 8. Dezember 1989 bis 12. Februar 1990, Berlin (Ost) 1989, S. 144.
- Scharfe, Martin, Zum Rügebrauch, in: Hessische Blätter für Volkskunde 61 (1970), S. 45–68.
- Schauvelberger, Walter, Der Alte Schweizer und sein Krieg. Studien zur Kriegsführung vornehmlich im 15. Jahrhundert. Diss. Zürich 1952.
- Ders., Der Wettkampf in der Alten Eidgenossenschaft. Zur Kulturgeschichte des Sports vom 13. bis ins 18. Jahrhundert, Bern 1972.
- Ders., Das eidgenössische *Wehrwesen* im Spätmittelalter im Lichte moderner Militärgeschichtswissenschaft (Neujahrsblatt der Feuerwerker-Gesellschaft (Artillerie-Kollegium) in Zürich auf das Jahr 1975, Bd. 166), Zürich 1974.
- Ders., *Spätmittelalter*, in: HbSG I, Zürich 1980, S. 312–328.
- Ders., *Krieg und Kriegerum* im eidgenössischen Spätmittelalter, in: 500 Jahre Stanser Verkommnis. Beiträge zu einem Zeitbild, Stans 1981, S. 37–58.
- Scheidig, Walther, Die *Holzschnitte* des Petrarca-Meisters zu Petrarca's Werk „Von der Artzney bayder Glück, des guten und widerwärtigen“ (Augsburg 1532), Berlin 1955.
- Scheyhing, R., Artikel Ehre, in: HRG I, Berlin 1971, S. 846–849.
- Schibler, Thomas, Artikel Saubannerzug, in: HLS, zur Zeit: <www.hls.ch> (25.05.2005).
- Schilling, Michael, *Bildpublizistik* der Frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblattes in Deutschland bis um 1700 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 29), Tübingen 1990.
- Ders., Illustrierte Flugblätter der Frühen Neuzeit als historische Quellen. Beispiele, Chancen und Probleme, in: B. Tolkemitt / R. Wohlfeil (Hgg.), Historische Bildkunde. Probleme - Wege - Beispiele (ZHF, Beiheft 12), Berlin 1991, S. 107–119.
- Schindler, Norbert, Spuren in die Geschichte der anderen „Zivilisation“. Probleme und Perspektiven einer historischen Kulturforschung, in: R. v. Dülmen / N. Schindler (Hgg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert), Frankfurt/Main 1984, S. 13–77.
- Ders., Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der Frühen Neuzeit, Frankfurt/Main 1992.
- Schlesinger, Max, *Geschichte* des Symbols. Ein Versuch, Berlin 1912.
- Schmauder, Andreas, *Württemberg* im Aufstand. Der Arme Konrad 1514. Ein Beitrag zum bäuerlichen und städtischen Widerstand im Alten Reich und zum Territorialisierungsprozess im Herzogtum Württemberg an der Wende zur Frühen Neuzeit (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 21), Leinfelden-Echterdingen 1998.
- Schmeller, Johann Andreas, Bayerisches Wörterbuch, Bd.1, München 1872.
- Schmid, Ferdinand, Notizen über die Matze, in: BWG 1 (1891), S. 301.
- Schmid, Regula, Reden, rufen, Zeichen setzen. Politisches Handeln während des Berner Tvingherrenstreits 1469-1471, Zürich 1995.
- Schmidt, Heinrich Richard, Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte, in: P. Blickle / A. Holenstein u.a. (Hgg.), Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft (ZHF, Beiheft 15), Berlin 1993, S. 65–120.

- Schmidt, Leopold, *Volksgesang und Volkslied: Proben und Probleme*, Berlin 1970.
- Schneider, Norbert, *Kunst und Gesellschaft. Der sozialgeschichtliche Ansatz*, in: Hans Belting / Heinrich Dilly u.a. (Hgg.), *Kunstgeschichte. Eine Einführung*, Berlin 1988², S. 306–323.
- Schnyder, Caroline, *Reformation und Demokratie im Wallis (1524-1613)* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte, Bd. 191), Mainz 2002.
- Schouwink, Wilfried, *Der wilde Eber in Gottes Weinberg. Zur Darstellung des Schweins in Literatur und Kunst des Mittelalters*, Sigmaringen 1985.
- Schramm, Percy Ernst, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis zum 16. Jahrhundert*, 3 Bde (Schriften der Monumenta Germaniae historica, Bd. 13), Stuttgart 1954-56.
- Schreiber, Heinrich, *Der Bundschuh zu Lehen im Breisgau*, Freiburg i. Br. 1824.
- Schreiner, Klaus, *Texte, Bilder, Rituale. Fragen und Erträge einer Sektion auf dem deutschen Historikertag (8. bis 11. September 1998)*, in: Ders. / G. Signori (Hgg.), *Bilder, Texte, Rituale. Wirklichkeitsbezug und Wirklichkeitskonstruktion politisch-rechtlicher Kommunikationsmedien in Stadt- und Adelsgesellschaften des späten Mittelalters* (ZHF, Beiheft 24), Berlin 2000, S. 1–15.
- Schulze, Winfried, *Bäuerlicher Widerstand und feudale Herrschaft in der Frühen Neuzeit* (Neuzeit im Aufbau, Darstellung und Dokumentation, Bd.6), Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.
- Schweizerisches Idiotikon*. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache, Frauenfeld 1881-.
- Scott, Tom, *The Bundschuh Uprisings*, in: Ders., *Freiburg and the Breisgau. Town - Country Relations in the Age of Reformation and Peasants' War*, Oxford 1986, S. 165–189.
- Scribner, Robert W., *Images of the Peasants 1514-1525*, in: J. Bak (Hg.), *The German Peasant War of 1525* (Library of Peasant Studies, Bd. 3), London 1976, S. 29–48.
- Ders., *Reformation, Carnival and the World Turned Upside-Down*, in: *Social History* 3 (1978), S. 303–329.
- Ders., *For the Sake of Simple Folk*, Cambridge 1981.
- Ders., *Reformation, Karneval und „verkehrte Welt“*, in: R. v. Dülmen / N. Schindler (Hgg.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert)*, Frankfurt/Main 1984, S. 117–152.
- Ders., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987.
- Ders., *Symbolising Boundaries: Defining Social Space in the Daily Life of Early Modern Germany*, in: G. Baschitz / H. Hundsbichler u.a. (Hgg.), *Symbole des Alltags. Alltag der Symbole*. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag, Graz 1992, S. 821–841.
- Seibert, Peter, *Aufstandsbewegungen in Deutschland 1476-1517 in der zeitgenössischen Reimliteratur*, Heidelberg 1978.
- Sigg, Otto, *Lokale Selbstverwaltung und Sonderrechte. Die „Verfassung“ der Zürcher Landschaft*, in: *Kleine Zürcher Verfassungsgeschichte 1218-2000*. Hrsg. von dem Staatsarchiv des Kantons Zürich, Zürich 2000, S. 22-24.
- Siggen-Bruttin, Rachel, *Artikel dizains [Zenden]*, in: HLS, zur Zeit: <www.hls.ch> (30.05.2005).
- Specker, Hermann, *Die Reformationswirren im Berner Oberland 1528* (Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, Beiheft 9), Fribourg 1951.
- Stadler, Peter, *Das Zeitalter der Gegenreformation*, in: HbSG I, Zürich 1980, S. 573–672.

- Steinitz, Wolfgang, Deutsche *Volkslieder* demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten, 2 Bde, Berlin 1955/1966.
- Steinmann, Ulrich, Die *Bundschuhfabnen* des Joss Fritz, in: Deutsches Jahrbuch für Volkskunde 6,2 (1960), S. 243–284.
- Stieve, Felix, Der oberösterreichische *Bauernaufstand* des Jahres 1626, 2 Bde, Linz 1904.
- Stockmann, Doris, Zur öffentlich-rechtlichen *Signalpraxis* im deutschen Bauernkrieg, in: Historische Volksmusikforschung. Bericht über die 4. Arbeitstagung der Studiengruppe zur Erforschung und Edition historischer Volksmusikquellen, Krakow 1979, S. 189–200.
- Stockmann, Erich, Trommeln und Pfeifen im deutschen Bauernkrieg, in: H. Strobach (Hg.), Der arm Man 1525. Volkskundliche Studien, Berlin 1975, S. 288–308.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, *Zeremoniell*, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: ZHF 27 (2000), S. 389–405.
- Dies. (Hg.), Vormoderne politische Verfahren (ZHF, Beiheft 25), Berlin 2001.
- Strobach, Hermann (Hg.), Der arm Man 1525. Volkskundliche Studien (Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Geschichte. Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, Bd. 59), Berlin 1975.
- Sturmberger, Hans, Der oberösterreichische *Bauernkrieg* von 1626 im Rahmen der Landesgeschichte, in: Der oberösterreichische Bauernkrieg 1626, Ausstellung des Landes Oberösterreich im Linzer Schloss und im Schloss zu Scharnstein, 14. Mai bis 31. Oktober 1976, Linz 1976, S. 1–14.
- Suppan, Wolfgang, Das Volkslied. Seine Sammlung und Erforschung, Stuttgart 1978².
- Suter, Andreas, Der schweizerische Bauernkrieg 1653. Ein *Forschungsbericht*, in: A. Tanner / A.-L. Head-König (Hgg.), Die Bauern in der Geschichte der Schweiz (Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Heft 10), Zürich 1992, S. 69–103.
- Ders., Der schweizerische *Bauernkrieg* von 1653. Politische Sozialgeschichte - Sozialgeschichte eines politischen Ereignisses (Frühneuzeitliche Forschungen, Bd. 3), Tübingen 1997.
- Ders., *Artikel Bauernkrieg* (1653), in: HLS II, Basel 2003, S. 90–93.
- Talkenberger, Heike, *Sintflut*. Prophetie und Zeitgeschehen in Texten und Holzschnitten astrologischer Flugschriften 1488-1528 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 26), Tübingen 1990.
- Dies., Von der *Illustration* zur Interpretation. Das Bild als Historische Quelle. Methodische Ueberlegungen zur Historischen Bildkunde, in: ZHF 21 (1994), S. 289–313.
- Dies., Historische Erkenntnis durch Bilder. Zur Methode und Praxis der Historischen Bildkunde, in: H.-J. Goertz (Hg.), Geschichte. Ein Grundkurs, Reinbeck 1998, S. 83–98.
- Tamini, E., Artikel *Wallis* (Geschichte), in: HBLS VII, Neuenburg 1934, S. 379–395.
- Theodorson, George A. / Theodorson, Achilles G., A modern Dictionary of Sociology, London 1970².
- Thompson, Edward P., Die moralische Ökonomie der englischen Unterschichten im 18. Jahrhundert, in: Ders., Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, Berlin 1980, S. 66–130.
- Tobler, Gustav, Die *Oberländer Unruben* während des alten Zürichkrieges, in: AHVB 11 (1886), S. 451–474.

- Ders., Berichtigung und Nachtrag zu: Die Oberländerunruhen während des alten Zürichkrieges, in: AHVB 11 (1886), S. 567–547.
- Tobler, Ludwig (Hg.), Schweizerische *Volkslieder*, 2 Bde (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz; Bd. 4-5), Frauenfeld 1882-1884.
- Torelli, Mario, Die Etrusker. Geschichte, Kultur, Gesellschaft, Frankfurt/Main u.a. 1988.
- Turner, Victor, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaka 1976.
- Ulbrich, Claudia, Oberschwaben und Württemberg, in: H. Buszello / P. Blickle u.a. (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn u.a. 1991², S. 97-133.
- Dies., *Die Heggbacher Chronik*. Quellenkritisches zum Thema Frauen und Bauernkrieg, in: H. R. Schmidt / A. Holenstein u.a. (Hgg.), *Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1998, S. 391–399.
- Dies., *Der Untergrombacher Bundschuh* 1502, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), *Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas*, Stuttgart 2004, S. 31–52.
- Ulbricht, Otto, *Neue Kulturgeschichte*, Historische Anthropologie, in: R. v. Dülmen (Hg.), *Das Fischer Lexikon Geschichte*, Frankfurt/Main 2003, S. 56–83.
- Ungez., Artikel Kirmes, in: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, Stuttgart 1974, S. 449-451.
- Vock, Alois, *Der Bauernkrieg von 1653 oder der grosse Volksaufstand in der Schweiz*, Aarau 1831.
- Vogler, Günther, *Schlösserartikel* und weltlicher Bann im deutschen Bauernkrieg, in: G. Brendler / A. Laube (Hgg.), *Der deutsche Bauernkrieg 1524/25. Geschichte - Traditionen – Lehren* (Akademie der Wissenschaften der DDR. Schriften des Zentralinstituts für Geschichte, Bd. 57), Berlin 1977, S. 113–121.
- Ders., *Die Gewalt soll gegeben werden dem gemeinen Volk. Der deutsche Bauernkrieg 1525*, Berlin 1983.
- Voigt, Alfred, Zum *Begriff* des Rechtssymbols, in: Manfred Lurker (Hg.), *Beiträge zu Symbol, Symbolbegriff und Symbolforschung* (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. Internationales Referateorgan, Ergänzungsband 1), Baden - Baden 1982, S. 181-188.
- Wackernagel, Hans Georg, Die Freiheitskämpfe der alten Schweizer in volkskundlicher Beleuchtung, in: Ders., *Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde* (Schriften der schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 38), Basel 1956, S. 7-29.
- Ders., *Der Trinkelstierkrieg* vom Jahre 1550, in: Ders., *Altes Volkstum der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde* (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 38), Basel 1956, S. 222–242.
- Ders., Einige *Hinweise* auf die ursprüngliche Bedeutung des „Bundschuhs“, in: SAVk 53 (1957), S. 150–155.
- Ders., Bemerkungen zur älteren Schweizer Geschichte in volkskundlicher Sicht, in: SAVk 56 (1960), S. 1–24.
- Ders., Fehdewesen, Volksjustiz und staatlicher Zusammenhalt in der alten Eidgenossenschaft, in: SZG 15 (1965), S. 289-313.

- Walder, Ernst, *Das Stanser Verkommnis*. Ein Kapitel eidgenössischer Geschichte neu untersucht: Die Entstehung des Verkommnisses von Stans in den Jahren 1477 bis 1481 (Beiträge zur Geschichte Nidwaldens, Heft 44), Stans 1994.
- Wandel, Uwe Jens (Hg.), *Der Arme Konrad*. Die Vorträge und Referate des Schorndorfer Symposions 1986, Schorndorf 1991.
- Wandeler, Max, Eine politische Prophezeiung. „Rigelithomme“, der Weissager von der Fontannenmühle um 1650, in: GFR 103 (1950), S. 118–178.
- Wander, Karl Friedrich Wilhelm, *Deutsches Sprichwörter-Lexikon*, Bd. 2, Leipzig 1870.
- Warncke, Carsten-Peter, *Sprechende Bilder - Sichtbare Worte*. Das Bildverständnis in der Frühen Neuzeit (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 33), Wiesbaden 1987.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 2, Köln u.a. 1964.
- Weber, Ulrike, Artikel Schiff, in: E. Kirschbaum / W. Braunfels (Hgg.), *Lexikon der christlichen Ikonographie* IV, Freiburg i. Br. 1972, S. 61-67.
- Wechsler, Elisabeth, *Ehre und Politik*. Ein Beitrag zur Erfassung politischer Verhaltensweisen in der Eidgenossenschaft (1440-1500) unter historisch-anthropologischen Aspekten, Zürich 1991.
- Wegele, Franz Xaver von, Artikel Aventinus, in: ADB I, Leipzig 1875, S. 700–704.
- Weidkuhn, Peter, Fastnacht-Revolt-Revolution, in: ZRelGG 21 (1969), S. 289–306.
- Werlen, Iwar, *Die Walliser Mazze – ein Rebellionsritual* (Zeitschrift für Volkskunde II, Sonderdruck), Stuttgart 1977.
- Ders., *Ritual und Sprache*. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen, Tübingen 1984.
- Wilflingseder, Franz, *Martin Laimbauer* und die Unruhen im Machlandviertel, in: MOÖLA 6 (1959), S. 136–208.
- Wirth, Jean, *La jeune fille et la mort*. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance (Hautes études médiévales et modernes, Bd. 36), Genève 1979.
- Ders., *Le grand fou luthérien* de Thomas Murner. Analyse iconographique de l'illustration, in: *Le livre et l'image en France au XVIe siècle* (Cahiers V. L. Saulnier, Bd. 6), Paris 1989, S. 75–88.
- Ders., Soll man *Bilder* anbeten? Theorien zum Bilderkult bis zum Konzil von Trient, in: Cécile Dupeux / Gabriele Keck u.a. (Hgg.), *Bildersturm. Wahnsinn oder Gottes Wille?* Katalog zur Ausstellung Bernisches Historisches Museum und Musée de l'Oeuvre Notre-Dame Strassburg, Zürich 2000, S. 28–37.
- Wohlfeil, Rainer, *Methodische Reflexionen* zur Historischen Bildkunde, in: Brigitte Tolkemitt / Rainer Wohlfeil (Hgg.), *Historische Bildkunde. Probleme - Wege - Beispiele* (ZHF, Beiheft 12), Berlin 1991, S. 17–35.
- Wolf, Susanne, *Johannes Aventinus (1477-1534): Der Vater der bayerischen Geschichtsschreibung*
www.uniregensburg.de/Fakultaeten/phil_Fak_III/Geschichte/Alte_G/roemer/kapitel2/k2h1_av.htm (15.05.2005).
- Wolfram, Richard, *Studien* zur älteren Schweizer Volkskultur. Mythos, Sozialordnung, Brauchbewusstsein (Oesterreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd. 362), Wien 1980.

- Wolters, Maria, Beziehungen zwischen Holzschnitt und Text bei Sebastian Brant und Thomas Murner, Diss. Strassburg, Baden-Baden 1917.
- Wunder, Heide, ‚Old Law‘ and ‚Divine Law‘ in the German Peasant War, in: J. Bak (Hg.), *The German Peasant War of 1525 (Library of Peasant Studies, Bd. 3)*, London 1976, S. 54–62.
- Dies., ‚Er ist die Sonn‘, sie ist der Mond‘. Frauen in der Frühen Neuzeit, München 1992.
- Würgler, Andreas, Unruhen und Öffentlichkeit. Städtische und ländliche Protestbewegungen im 18. Jahrhundert (Frühneuzeit-Forschungen, Bd.1), Tübingen 1995.
- Ders., Vom *Kolbenbanner* zum Saubanner. Die historiographische Entpolitisierung einer Protestaktion aus der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft, in: P. Blickle / T. Adam (Hgg.), *Bundschuh. Untergrombach 1502, das unruhige Reich und die Revolutionierbarkeit Europas*, Stuttgart 2004, S. 195–215.
- Zachariae, Theodor, Scheingeburt, in: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 20 (1910), S. 141–181.
- Zanger, Alfred, Artikel Agrarverfassung, in: *HLS I*, Basel 2002, S. 138–141.
- Zauner, Alois, Die *Verhältnisse* in Tirol und Oberösterreich. Ein Vergleich, in: F. Dörrer (Hg.), *Die Bauernkriege und Michael Gaismair. Protokoll des internationalen Symposions vom 15. bis 19. November 1976 in Innsbruck – Vill (Veröffentlichungen des Tiroler Landesarchivs, Bd. 2)*, Innsbruck 1982, S. 185–196.
- Zehnder, Leo, *Volkskundliches* in der älteren schweizerischen Chronistik (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 60), Basel 1976.
- Ders., Sagen und Legenden als „politische“ Kampfmittel im 15. und 16. Jahrhundert, in: *SAV* 85 (1989), S. 323–330.
- Zimmermann, Gunther, Die *Grundgedanken* der Bundschuhverschwörungen des Joss Fritz, in: *ZGO* 142 neue Folge, Bd.103 (1994), S. 141–164.
- Zschelletzky, Herbert, Die „Drei Gottlosen Maler“ von Nürnberg. Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz. Historische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zu Reformations- und Bauernkriegszeit, Leipzig 1975.
- Zunkel, Friedrich, Artikel Ehre, Reputation, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. Brunner / W. Conze / R. Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 1–63.