

# Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur

Herausgegeben von Karin Donhauser,  
Klaus Grubmüller und Jan-Dirk Müller  
unter Mitwirkung von Hans Fromm und Rudolf Große

Band 129 (2007)

Niemeyer



# HEILSWUNDER UND FAULER ZAUBER

## Repräsentationen religiöser Praxis in frühmodernen Schwankerzählungen

### 1. Schwank, Pluralisierung und religiöse Praxis

Messfeier und Predigt, Heiligenverehrung und Almosengabe: Die Handlungszusammenhänge religiöser Praktiken sind in der Kleinepik von Mittelalter und Früher Neuzeit nahezu ubiquitär. Zu deren Erzählduktus gehören ironische oder aggressive, obszöne, polemische oder satirische Distanzierungen solcher Praktiken und ihrer Akteure. Verschlagene Mönche und naive Nonnen, betrügerische Priester oder einfältige Fromme beiderlei Geschlechts bevölkern die epischen Welten von Anekdote, Exempel, Fazetie, Witz, Fabel, Schwank oder Novelle. Der Wahrheitsanspruch der Predigt kann dort in der Allgegenwart der Lüge zerrieben, das Mirakel als fauler Zauber erwiesen, die Messe obszön invertiert, der heilige Ernst komisch vernichtet werden. Und unter welchen anthropologischen<sup>1</sup> oder sozialpsychologischen<sup>2</sup> Deutungsvorgaben man sich ihm auch nähern mag, stets

<sup>1</sup> Etwa ›Lachkultur‹: Michail Bachtin, Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur, Frankfurt/M. 1987, S. 52–56; Norbert Schindler, Karneval, Kirche und verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Volkskunde N. F. 7 (1984), S. 9–57; Werner Röcke, Aggression und Disziplin. Gebrauchsformen des Schwanks in deutschen Erzählsammlungen des 16. Jahrhunderts, in: Walter Haug, Burghart Wachinger (Hgg.), Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts, Tübingen 1993 (Fortuna vitrea 8), S. 106–129, bes. S. 114ff.; Hans-Jürgen Bachorski [u. a.], Performativität und Lachkultur in Mittelalter und früher Neuzeit, in: Paragrana 10 (2001), S. 157–190; zuletzt Werner Röcke, Hans Rudolf Velten (Hgg.), Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenierungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Berlin, New York 2005 (Trends in Medieval Philology 4). – Herzlich danke ich Marion Oswald (Dresden) und Michael Waltenberger (München) für Gespräche und Hilfestellungen, die diesem Aufsatz sehr zugute gekommen sind. Zunächst sollte er in englischer Fassung erscheinen, doch hat sich die Drucklegung des Bandes aus äußeren Gründen so verzögert, dass er unglücklicherweise erst nach dieser deutschsprachigen Version publiziert werden wird: Andreas Höfele [u. a.] (Hgg.), Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe, Münster 2008.

<sup>2</sup> Zum Beispiel ›Kompensation/Ventilfunktion‹: Hauke Stroszeck, Pointe und poetische Dominante. Deutsche Kurzprosa im 16. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1970 (Germanistik 1), S. 120; Wilfried Barner, Legitimierung des Anstößigen: Über Poggios und Babels Fazetiën, in: Hansgerd Delbrück (Hg.), Sinnlichkeit in Bild und Klang. Fs. für Paul Hoffmann zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1987 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 189), S. 101–137, hier S. 110f.; Walter Haug, Entwurf zu einer Theorie der mittelalterlichen Kurzerzählung [1993], in: ders., Brechung

wird man doch sagen können, dass solches Erzählen eine Form der Spannungsinstitutionalisierung sei.<sup>3</sup> Aus der Entgegensetzung von Gültigem und Nichtigem bezieht es seine Dynamik und entbindet es gegebenenfalls seine Komik.<sup>4</sup> Keineswegs verwunderlich also, dass immer wieder der religiöse Tabubruch und die Profanierung des Sakralen das Material für solche narrativen Konstitutionsprozesse bilden: Weil es bei ihm stets um die überhaupt fundierenden epistemischen und institutionellen Strukturen vormoderner Kulturen geht, bietet das Sakrale die bei weitem größten Potentiale für den Aufbau solcher narrativen Spannungskonstellationen.

Über diese poesiologische Dimension hinaus kann in solchem Erzählen freilich auch ein schaudern machender kalter Blick auf die Welt sich manifestieren, der nichts sieht als den schwarzen Abgrund der restlosen Negation all dessen, was das normativ Richtige, das moralisch Gute wäre; der lateinische ›Sengrimus‹ oder mittelhochdeutsche Schwankmären wie das

---

gen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters, Tübingen 1995, S. 427–454, hier S. 452–454. Vgl. Gerd Dicke, Fazetieren. Ein Konversationstyp der italienischen Renaissance und seine deutsche Rezeption im 15. und 16. Jahrhundert, in: Eckart Conrad Lutz [u. a.] (Hgg.), Literatur und Wandmalerei II. Konventionalität und Konversation. Burgdorfer Colloquium 2001, Tübingen 2005, S. 155–188, hier S. 157f., 163, 174f., 183ff.

<sup>3</sup> Ich adaptiere also versuchsweise einen Begriff von Arnold Gehlen (Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, 5. Aufl., Wiesbaden 1986, S. 78–84; vgl. Karl-Siegbert Rehberg, Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht, in: Gert Melville (Hg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln [u. a.] 2001, S. 3–49, hier S. 13ff.) für die historische Erzählforschung: Wie Lotmans Sujet-Begriff (vgl. Jurij M. Lotman, Die Struktur literarischer Texte, übers. v. Rolf-Dietrich Keil, München 1972, S. 329–341; ders., Die Entstehung des Sujets – typologisch gesehen, in: ders., Kunst als Sprache. Untersuchungen zum Zeichencharakter von Literatur und Kunst, hg. v. Klaus Städtke, Leipzig 1981, S. 175–204) setzt das Konzept institutionalisierter Spannungen eine Differenz (Grenze, Ereignis) innerhalb eines semantischen Feldes voraus, anders als jener könnte es aber bewusst halten, dass allein der ›Held‹ die Grenze überschreitet (und damit auslöscht), die Erzählung aber, indem sie davon erzählt, diese Grenze gerade als solche, d. h. die epische Welt als eine Zwei-Seiten-Form stabilisieren kann.

<sup>4</sup> Vgl. Joachim Ritter, Über das Lachen [1940], in: ders., Subjektivität. 6 Aufsätze, Frankfurt/M. 1974 (Bibliothek Suhrkamp 379), S. 62–92; Wolfgang Preisendanz, Rainer Warning (Hgg.), Das Komische, München 1976 (Poetik und Hermeneutik 7). – Eine Erweiterung der solche Komik generierenden »Logik der Inkongruenz« um »die Formen [ihrer] Inszenierung, [ihrer] Institutionalisierung und aggressiven Körperlichkeit« macht geltend Werner Röcke, Lizenzen des Witzes. Institutionen und Funktionsweisen der Fazetie im Spätmittelalter, in: ders., Helga Neumann (Hgg.), Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und Früher Neuzeit, Paderborn [u. a.] 1999, S. 79–101, Zitat S. 85; vgl. auch Hans-Jürgen Bachorski, Poggios Facetien und das Problem der Performativität des toten Witzes, in: ZfG 11 (2001), S. 318–335, und zuletzt Röcke/Velten [Anm. 1].

im 15. Jahrhundert entstandene ›Nonnenturnier‹ könnten etwa in derartigem Zusammenhang diskutiert werden.<sup>5</sup> Selbst in solchen Texten wird indessen die Entgegensetzung von Gültigem und Nichtigem als solche nicht außer Kraft gesetzt. Sie verzichten wohl auf die explizite Affirmation eines totalisierenden Letztbegründungsrahmens. Ungeachtet dessen setzen sie in ihrer Poetik der radikalen Negativierung einen solchen Rahmen jedoch als Bedingung ihrer Möglichkeit, mindestens der Möglichkeit ihres kommunikativen Funktionierens voraus. Auch die Abgründe ihrer epischen Welten funktionieren noch im Schema der (nichtigen) Abweichung von der (gültigen) Norm, von Negierung und Positivität. Es handelt sich daher nicht um Pluralisierungsphänomene in jenem distinkten Sinne, wie ihn das Forschungsprogramm des Sonderforschungsbereichs 573 »Pluralisierungen und Autorität in der Frühen Neuzeit« expliziert<sup>6</sup> und wie ich ihn hier – nicht ohne Spezifikationen im Hinblick auf das Erkenntnisziel meines Aufsatzes – zu Grunde lege.

Demnach bezöge sich ›Pluralisierung‹ nicht auf frühneuzeitliche Vervielfältigungen gesellschaftlicher Ausdifferenzierungsmuster schon als solche, nicht auf Komplexisierungen voneinander abgesetzter Wissensfelder überhaupt, auf fortschreitende Entmonopolisierungen von Wahrheitsansprüchen oder auf das Anwachsen soziokommunikativer Legitimierungsalternativen. Geschichtlichen Wandel solcher Art gibt es in der einen oder anderen Form ja immer. Reservierte man die Kategorie der ›Pluralisierung‹ für solcherlei, sie würde eine gewissermaßen bloß quantitative Seite der Frühen Neuzeit fassen: ›größere‹ Vielfalt, ›schnellerer‹ Wandel als sonst. Frühneuzeitliche Epochenspezifika wäre so vermutlich nicht recht auf den Begriff zu bringen. Entscheidend wären nicht schon Diversifikationen, Alternativenbildungen, Komplexisierungen selbst, sondern vielmehr ihre Verarbeitung im semantischen Haushalt der Gesellschaft, in den kollektiven Ordnungen des Wissens – und zwar: ihre Verarbeitung eben als Steigerung von Unübersichtlichkeit und Erschwerung von Orientiertheit. Entscheidend wäre für ›Pluralisierung‹ – so würde ich sagen –, dass solche

<sup>5</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang insbesondere Werner Röcke, *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*, München 1987 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 6); Klaus Grubmüller, *Das Groteske im Märe als Element seiner Geschichte. Skizzen zu einer historischen Gattungspoetik*, in: Haug/Wachinger [Anm. 1], S. 37–54; Haug [Anm. 2].

<sup>6</sup> Vgl. den Antrag auf Finanzierung eines Sonderforschungsbereichs »Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit (15.–17. Jahrhundert)«, Ludwig-Maximilians-Universität München 2000, S. 9–14, und bes. den Antrag auf Finanzierung des Sonderforschungsbereichs »Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit (15.–17. Jahrhundert)«, Ludwig-Maximilians-Universität München 2003, S. 6–9, 13–15, projektspezifisch ebd., S. 285f.

Alternativen zum Gültigen, welche bislang ohne weiteres negierbar gewesen waren und etwa als Nichtiges klassifiziert werden konnten, dass sie diese Negierbarkeit verlieren.

›Pluralisierung‹ würde so zu einer Kategorie für die Analyse kollektiven Wissens und kultureller Semantiken. Der Begriff zielte auf geschichtliche ›Pluralisierungserfahrungen‹ und deren diskursive Verarbeitung. Diese müssen keineswegs in einer expliziten Semantik der ›Pluralisierung‹ manifest werden, doch zeigen sie sich dort, wo Unvereinbarkeiten von Sachverhalten, Konkurrenzen von Legitimitätsansprüchen, Gegenstrebigkeiten von Subsumptionsverhältnissen (Regel – Fall, Oberbegriff – Unterbegriff) usw. nicht mehr in Schematismen wie ›Norm und Abweichung‹, ›Gültiges und Nichtiges‹ plausibel zu deuten sind. Von frühneuzeitlicher Pluralisierung in distinktem Sinne mag insofern eben dann die Rede sein, wenn angesichts von Vielzahl und Vielfalt, von Disparitäten und Kontingenzen der Rekurs auf – wie ich im Anschluss an Reinhart Koselleck sagen möchte – asymmetrische Gegenbegriffe<sup>7</sup> seine Funktion epistemischer Stabilisierung einbüßt. Solche Fälle liegen zum Beispiel vor, wenn nicht (mehr) ethisch zwischen ›gut‹ und ›böse‹ oder epistemisch zwischen ›wahr‹ und ›falsch‹ oder frömmigkeitspraktisch zwischen ›sakral‹ und ›profan‹ verlässlich unterschieden werden kann; wenn – um im Bereich religiöser Überzeugungen und Praktiken zu bleiben – die Deutungsleistung von binären Termen wie ›Christ/Heide‹ oder ›Heiliger/Ketzer‹ oder ›Christ/Papist‹ oder ›Frömmigkeit/Blasphemie‹ gerade nicht trägt; wenn unabgestimmte Kontiguitäten des Einen und des Anderen an die Stelle der Negierbarkeit des Anderen durch das Eine treten. In solchen Lagen verlieren asymmetrische, also werthierarchisch besetzte Gegenbegriffe (wie ›Christ/Heide‹) und die ihnen zu Grunde liegenden Leitdifferenzen ihre kulturell selbstverständliche Deutungs- und Orientierungsleistung, während zugleich symmetrische, etwa in heterarchischen Funktionssystemen operierende Gegenbegriffe (das vermutlich wichtigste Beispiel wäre ›die eine Kultur/die andere Kultur‹<sup>8</sup>) nicht zur Verfügung stehen.

<sup>7</sup> Reinhart Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Harald Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975 (Poetik und Hermeneutik 6), S. 65–104. Hier wird das Konzept vor allem an den Begriffspaaren ›Hellene – Barbar‹, ›Christ – Heide‹ und ›Mensch – Unmensch‹ erprobt.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu Dirk Baecker, Wozu Kultur?, Berlin 2000. – Jenseits der Interessen der gegenwärtigen Studie kann vielleicht hinzugefügt werden: jener langwierige historische Vorgang einer gewissen Symmetrisierung von Differenz, in welchem von dem Modell ›Hellene – Barbar‹ auf das ›Kultur – Kultur‹-Paradigma der globalisierten Welt (ebd., S. 11 ff.) umgestellt wird; er gehört freilich in den Zusammenhang der Kränkungsgeschichte abendländischer Identität: Dem Herausfallen aus der Mitte des Kosmos (Kopernikus) sowie den Verlusten von Herausgehobenheit gegenüber der ›Natur‹ (Darwin) und von Selbstmächtigkeit (Freud)

Ein solcher begrifflicher Ausgangspunkt, wie ich ihn hier skizziere, bestimmt ›Pluralisierung‹ vergleichsweise eng als eine Prozesskategorie der – wie man auch sagen könnte – (wissenschaftlichen) Beobachtung von kulturellen Selbstbeobachtungen, und zwar näherhin solcher kulturellen Selbstbeobachtungen, in denen so fundamentale wie etablierte Kategorisierungen der Weltauslegung versagen und die sich daher als schwer oder nicht zu bewältigende Kontingenzerfahrung darstellen. Dieser terminologische Ansatz ist selbstverständlich nicht ohne Risiken.<sup>9</sup> Immerhin führt er jedoch auf die Pointe, dass ›Pluralisierung‹, auch religiöse ›Pluralisierung‹ nicht ohne weiteres mit frühmodernen Konfessionsbildungsvorgängen<sup>10</sup> zusammenkommt; und an dieser Pointe besteht – von den im Folgenden zu beschreibenden Texten her gesehen – zum Mindesten ein heuristisches Interesse.

Wohl vollzieht sich Konfessionsbildung in langfristigen und widerspruchsreichen Prozessen als Vervielfältigung dogmatischer Systeme, sozialer Bindungsformen, liturgischer Ordnungen und frömmigkeitspraktischer Orientierungen, als gesteigerte Alternativität von religiösen Verbindlichkeitszusammenhängen, Traditionen und Letztgeltungsinstanzen. Doch werden dabei Wahrheitsansprüche nicht einfach demonopolisiert, sondern auf neue Instanzen und Geltungsbereiche verschoben, vielmehr also bereichsspezifisch modifiziert. Funktionale Differenzierung kann in solchen Zusammenhängen dann eine Lösung darstellen für das Problem, wie derartige Bereiche gleichwohl – unter Invisibilisierung ihrer Antagonismen<sup>11</sup> – zu koordinieren wären. Und sie kann sich so auswirken, dass religiöse Homogenitätswänge im Innern einer konfessionellen Ordnung

---

fügt er den Verlust von Herausgehobenheit gegenüber den Anderen und deren Vergesellschaftungsformen hinzu.

<sup>9</sup> Eines dieser Risiken besteht darin, dass die Formen der Produktion von Pluralisierungssachverhalten undeutlich bleiben.

<sup>10</sup> Zur neueren Diskussion vgl. etwa Kaspar v. Greyerz [u. a.] (Hgg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201), und Harm Klueting, ›Zweite Reformation‹ – Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren, in: *Historische Zeitschrift* 277 (2003), S. 309–341. – Die Ausdrücke ›Konfession‹, ›Konfessionalität‹, ›Konfessionalismus‹ werden im Folgenden mangels besserer verwendet, obwohl sie freilich ihrerseits asymmetrisch sind: Das Katholische ist in katholischer Perspektive selbstverständlich gerade nichts Konfessionelles. Hierzu im Überblick Carl Heinz Ratschow, [Art.] ›Konfession/Konfessionalität‹, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 19 (1990), S. 419–426.

<sup>11</sup> Zur Theorie solcher Invisibilisierungsstrukturen vgl. Karl-Siegbert Rehberg, *Die ›Öffentlichkeit‹ der Institutionen. Grundbegriffliche Überlegungen im Rahmen der Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen*, in: Gerhard Göhler (Hg.), *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*, Baden-Baden 1995, S. 181–211, hier bes. S. 196f.; ders. [Ann. 3], S. 9ff.

anwachsen, während nach außen hin eher Differenzdramatisierungen wahrscheinlich werden. Dann aber werden Weltauslegungen nach dem Negationsschema von ›Norm und Abweichung‹, ›Gültigkeit und Nichtigkeit‹ gerade restabilisiert,<sup>12</sup> etablieren sich neue, aber leistungsfähige asymmetrische Gegenbegriffe.<sup>13</sup> Insofern könnte Konfessionalität geradezu als Modus der Abarbeitung und Disziplinierung von Pluralisierungserfahrungen bezeichnet werden.

Im Folgenden versuche ich solche Überlegungen anhand einer kleinen Geschichte zu konkretisieren, in welcher von Verhandlungen über Reliquien und deren religiös-magischen Gebrauch erzählt wird. Die Texte, welche diese Geschichte erzählen, entstammen dem reichen Archiv deutscher Prosaschwänke des 16. Jahrhunderts,<sup>14</sup> und zeigen will ich an ihrem Beispiel, wie Normkonflikte aus dem Zentrum der frühneuzeitlichen Religions- und Frömmigkeitshistorie durch konfessionelle Dramatisierung gebändigt oder im Gegenteil erzählerisch in der Weise entbunden werden können, dass sich darin religiöse ›Pluralisierung‹ in dem hier vorausgesetzten Sinne zu manifestieren scheint: eine epistemische Irritationserfahrung, die gewissermaßen ›tiefer‹ liegt als konfessionelle Differenzierung.

Damit setze ich übrigens voraus, dass Erzählen sich als eine Wissensform auffassen lässt: als eine Form der Produktion, Speicherung und Reproduktion kollektiven Wissens (auf der Ebene des Erzählten) wie desjenigen, was kulturell jeweils als Wissensorganisationswissen zur Verfügung steht (auf der Ebene der Strukturen, Muster, Schemata des Erzählens). Unter dieser Voraussetzung ließe sich speziell das ›niedere‹ Erzählen des 16. Jahrhunderts versuchsweise auffassen als eine Kommunikationsordnung, innerhalb derer im Spannungsfeld institutionalisierter narrativer Gestaltungsformen<sup>15</sup> einerseits und epistemischer Möglichkeiten und Herausforderungen andererseits Pluralisierungs- und Kontingenzerfahrungen

<sup>12</sup> Ein Begriff von Luhmann (Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1997, Kap. 3 [›Evolution‹], bes. S. 425–428 u. 485–505).

<sup>13</sup> So erkennt beispielsweise die lutherische Polemik im Papst den Teufel oder Antichrist, im Papsttum das Reich der Finsternis, im alten Glauben einen heidnischen und abgöttischen. Aus entgegengesetzter Perspektive erscheint Luther als aus der Arche entflogener schwarzer Rabe, als Narr oder Ketzer, und es steht der ›allgemeinen‹ christlichen Kirche die ›Sekte‹ der Lutheraner gegenüber, beim Jüngsten Gericht den rechthabenden Schäflein die zur Verdammnis bestimmten Böcke usw.

<sup>14</sup> Zur Forschungslage vgl. die Übersicht von Peter C. M. Dieckow, *Um jetzt der ›Katzenborischen art Rollwagenbücher‹ zu gedenken – Zur Erforschung deutschsprachiger Prosaerzählensammlungen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: *Euphorion* 90 (1996), S. 76–133.

<sup>15</sup> Vgl. Wilhelm Voßkamp, *Gattungen als literarisch-soziale Institutionen. (Zu Problemen sozial- und funktionsgeschichtlich orientierter Gattungstheorie und -historie)*, in: Walter Hinck (Hg.), *Textsortenlehre – Gattungsgeschichte*, Heidelberg 1977 (*Medium Literatur* 4), S. 27–44.

gen – in dem eben skizzierten Sinne – sowohl produziert wie zugleich kulturell verarbeitet werden können. Dies ist freilich eine Hypothese jenseits der Grenzen des gegenwärtigen Versuchs. In ihm geht es lediglich um einzelne Beispiele für die Eindämmung beziehungsweise die Exposition von Normalalternativen, Kontingenzen, Orientiertheitsverlusten. Beginnen aber will ich mit Beobachtungen zu einem Text, der die nämliche Geschichte in der Form einer *Fazetie* bietet, und das heißt: so erzählt, dass es überhaupt nicht auf die Kollision von Normen als solche ankommt, sondern auf die witzige Pointe im Diskurs über sie.

## 2. Pointierung: ›Geschwenck Henrici Bebelij‹

Es sind Texte aus den 1557 und 1563 publizierten Prosaerzählensammlungen ›Gartengesellschaft‹ und ›Wendunmuth‹ von Jakob Frey und Hans Wilhelm Kirchhof, die hier im Mittelpunkt stehen sollen. Erstmals freilich begegnet die in ihnen erzählte Geschichte, soweit ich sie zurückverfolgen kann, ein halbes Jahrhundert früher in dem aus dem Jahre 1508 stammenden Erstdruck des ersten Teils der ›Facetiae‹ des Tübinger Lektors *in oratoria moralibus oder poetrij*<sup>16</sup> Heinrich Bebel im Rahmen seiner ›Opuscula

<sup>16</sup> Rudolf v. Roth, Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen aus den Jahren 1476 bis 1550, Tübingen 1877, S. 85. Vgl. zum Autor bes.: [Karl Philipp] Conz, [Art.] ›Bebel (Heinrich)‹, in: J. S. Ersch, J. G. Gruber (Hgg.), Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Bd. 1/8 (1822), S. 274–280; Elfriede Moser-Rath, [Art.] ›Bebel, Heinrich‹, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 2 (1979), Sp. 6–15; Helmuth Kiesel, [Art.] ›Bebel, Heinrich‹, in: Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, hg. v. Walther Killy, Bd. 1, Gütersloh, München 1988, S. 360–362; Klaus Graf, [Art.] ›Heinrich Bebel‹, in: Stephan Füssel (Hg.), Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600). Ihr Leben und Werk, Berlin 1993, S. 281–295; Carl Joachim Classen, Zu Heinrich Bebels Leben und Schriften, Göttingen 1997 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse 1997/1); Wilhelm Kühmann, Heinrich Bebel, in: Humanistische Lyrik des 16. Jahrhunderts, hg. v. W. K., Frankfurt/M. 1997 (Bibliothek deutscher Klassiker 146; Bibliothek der Frühen Neuzeit 5), S. 1065–1069; Klaus Graf, Heinrich Bebel (1472–1518). Wider ein barbarisches Latein, in: Paul Gerhard Schmidt (Hg.), Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile, 2., veränd. Aufl. Stuttgart 2000, S. 179–194; Dieter Mertens, [Art.] ›Bebel, Heinrich‹, in: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon, hg. v. Franz Josef Worstbrock, Bd. 1/1, Berlin, New York 2005, Sp. 142–163; zu den ›Facetiae‹: Stroszcek [Anm. 2], S. 83–103; Joël Lefebvre, Les ›Facetiae‹ de Heinrich Bebel, in: Reforme, Humanisme, Renaissance 4 (1978), H. 7, S. 36–40; Barner [Anm. 2], S. 119ff.; Anna Mühlherr, Fazete Gewitztheit – Witz der Fazetie, in: Walter Haug, Burghart Wachinger (Hgg.), Kleinformen der Literatur, Tübingen 1994 (Fortuna vitrea 14), S. 235–246; Volker Honemann, Heinrich Bebel und seine ›Fazetien‹, in: ders., Tomas Tomasek (Hgg.), Germanistische Mediävistik, Münster 1999 (Münsteraner Einführungen: Germanistik 4), S. 255–276; Frank Wittchow, Eine Frage der Ehre: Das Problem des aggressiven Sprechakts in den Facetien Bebels, Mulings, Frischlins und Melanders, in: ZfG 11 (2001), S. 336–360. Zu druckgeschichtlichen Daten vgl. die Website des von Die-

nova. Von hier aus versuche ich den Problemzusammenhang zu erschließen. Um allerdings für die nachfolgenden Vergleichen den Eindruck etwelcher entwicklungsgeschichtlicher Verlaufsfiguren, sie seien historischer, intellektueller oder sprachlicher Art, zu vermeiden, spreche ich von Bebels Fazetie anhand ihrer weitgehend getreuen, anonymen deutschen Übersetzung in den 1558 erstmals gedruckten ›Geschwenck Henrici Bebelij‹.<sup>17</sup> Die relative Synchronie der Texte mag dann zudem deutlich werden lassen, dass es sich im Folgenden keineswegs um irgendeine historische Entwicklungs-, sondern um eine systematische Modellreihe handelt. Sie will in der erzählerischen Arbeit an einem ›plot‹ so etwas wie die systematische Ungleichzeitigkeit des historisch Gleichzeitigen hervortreten lassen.

Die Erzählung, um die es geht, gehört zu einer kleinen Gruppe fazetüöser Geschichten über einen *Priester mir wol bekannt / mit namen*.<sup>18</sup> Fisi-

ter Mertens geleiteten Projekts eines Schriftenverzeichnisses von Heinrich Bebel: <<http://www.histsem.uni-freiburg.de/heinrich-bebel/>>.

<sup>17</sup> Die Geschwenck Henrici Bebelij / welcher von Keiser Maximiliano ist zū einem Poeten gekrönt worden. In drey bücher getheilet / gebessert vnd gemehrt. Sampt einer Practica vnd Vorzeichen zukünftiger ding / so biß auff den Jüngsten tag vnder den menschen gemein sein werden. Durch ein güten Gesellen auß Latein in das Teütsch gebracht. Getruckt im Jar / Anno M.D.LVIII [1558]. Exemplar: BSB München: L.eleg.m. 111 c [VD 16: B 1222]. Die deutsche Übersetzung basiert nicht auf dem 1508 bzw. 1512 zuerst publizierten Text der ›Facetiae‹, sondern auf einer 1542 in Tübingen erscheinenden, leicht modifizierten Ausgabe (Lefebvre [Anm. 16]); vgl. zur Übersetzung der ›Facetiae‹ auch Paul Antony, Studien zu Heinrich Bebels Facetiae und ihren Übersetzungen, in: Jochen Möckelmann (Hg.), Sprache und Sprachhandeln. Fs. für Gustav Bebermeyer zum 80. Geburtstag am 16. 10. 1970, Hildesheim, New York 1974, S. 89–114, und Johannes Klaus Kipf, Zwischen Wiedererzählen und Übersetzung. Übertragungen frühneuhochdeutscher Schwänke in neulateinische Fazetien und umgekehrt im Vergleich, in: Britta Bußmann (u. a.) (Hgg.), Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin, New York 2005 (Trends in Medieval Philology 5), S. 219–251.

<sup>18</sup> ›Die Geschwenck Henrici Bebelij‹ [Anm. 17], fol. D vii<sup>r</sup>. In Bebels lateinischem Text (Heinrich Bebels Facetien. Drei Bücher. Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Gustav Bebermeyer, Leipzig 1931 [Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 276], I. 59, S. 26): *Sacerdos quidam notissimus, nomine Fysilinus*. – Eine historische oder literarische Figur dieses Namens, auf die Bebel zurückgegriffen haben könnte, vermag ich nicht nachzuweisen. In einer anderen Version einer weiteren Geschichte (I. 63) aus der Fisilinus-Gruppe, welche in der ›Zimmerischen Chronik‹ begegnet, heißt der Protagonist *Martin Vischer* (vgl. Heinrich Bebels Schwänke. Zum ersten Male in vollständiger Übertragung, hg. v. Albert Wesselski, 2 Bde., München, Leipzig 1907, Bd. 1, S. 144f.). Der vage Namensanklang führt aber nicht über das bereits in Wesselskis Kommentar zur betreffenden Fazetie gesetzte Fragezeichen hinaus (ebd., S. 144: ›Vischerlin = Fysilin?‹). Auch die Namensähnlichkeit mit einem im dritten Buch der Bebelschen ›Facetiae‹ zweimal genannten Georg Weselin (im Druck von 1512: *Vueselin*) ist wohl eher zufällig, lässt jedenfalls keine Rückschlüsse auf historisch-biographische Hintergründe der Fisilinus-Geschichten zu. Nähme man dagegen an, dass es sich um einen ›sprechenden‹ Namen handelte, dann könnte der Blick auf eine ganze Reihe lateinisch-romanischer oder auch deutscher Lexeme fallen, ohne dass al-

linus, so lautet dieser Name, macht sich unter anderem auch – *etlich Heiligthumb*<sup>19</sup> mit sich führend – als Wanderprediger auf, um von den Bauern großen Besitz einzuheimsen. Dies gelingt ihm, da es sich um Pestzeiten handelt, vermittels des Versprechens, wer immer die Reliquien küsse, bleibe das Jahr über von der Seuche verschont. Ein gelehrter Doktor hingegen kritisiert Fisilinus und seine Ausnutzung etablierter Reliquienpraxis: [...] *er sollte so gar greifflich fäl nit fürbringen / noch das Volck zū falschem glauben bewegen / oder wo er doch sollich wenen und traum her hette.*<sup>20</sup> Fisilinus aber antwortet prompt: Keineswegs lüge er, die Berührung der Reliquien schütze vor der Pest, doch küssten die Bauern ja gar nicht die Reliquie, sondern allein das Glas der Monstranz. Überhaupt lasse er *die Bauren ehe den Teüfel hinfüren / dann sie mir sollten mein Heiligthumb kussen.*<sup>21</sup>

Dies ist die pointierteste Fassung jener Geschichte, um die es im Folgenden geht und die freilich auf einer ganzen Reihe kultureller Plausibilitäten und literarischer Voraussetzungen operiert, die ich unter den Stichworten ›Reliquie‹ und ›Reliquienbetrugserzählungen‹ lediglich kurz andeuten kann.

Einerseits also die ›Reliquie‹: Sie stellt die totale und vermittlungslose Präsenz desjenigen Heils in einer dauerhaften Form her, welches im Heiligen manifest geworden war und offenbart wurde im Prozess seiner Gottverähnlichung.<sup>22</sup> In ihr ist also der Heilige und das Heil real und ganz

lerdings eine semantisch funktionale etymologische Zuordnung mit hinreichender Plausibilität zu rekonstruieren wäre. Denkbar wären etwa Anklänge an mlat. *fiscalinus/fiscilinus/fisgulinus* (dem Fiskus dienend) oder an diminutive mittelalterliche und frühneuzeitliche Abkömmlinge von lat. *fusus*: mlat. *fusillus/fusculus* (Spindel, Zapfen), davon afrz. *fusel/fuissel/fuisel* (Zapfen; auch als Ausdruck eines minimalen Werts gebraucht); vgl. auch mhd./frühnhd. *visel/fisel* (Penis), dessen Verkleinerungsform *visellin* allerdings im Grimmschen Wörterbuch ebenso wie in den mittelhochdeutschen Lexika nur durch eine einzige Stelle im ›Parzival‹ belegt wird (112,25).

<sup>19</sup> ›Die Geschwenck Henrici Bebelij‹ [Anm. 17], fol. D viii<sup>v</sup>; Bebel, Facetien [Anm. 18], I. 62, S. 27: *quosdam reliquias sanctorum*.

<sup>20</sup> ›Die Geschwenck Henrici Bebelij‹ [Anm. 17], fol. D viii<sup>v</sup>; Bebel, Facetien [Anm. 18], I. 62, S. 27: *ne haec tam absona diceret aut plebem ad falsam credulitatem induceret aut unde hanc vanam persuasionem hauriret*.

<sup>21</sup> ›Die Geschwenck Henrici Bebelij‹ [Anm. 17], fol. D viii<sup>v</sup>; Bebel, Facetien [Anm. 18], I. 62, S. 27: *sinerem enim rusticos (ut eius verbis loquar) diabolo devoveri, antequam mihi oscularentur reliquias meas*.

<sup>22</sup> Sowenig wie das Heil und die Gnade selbst, die in ihnen verkörpert und real präsent sind, müssen also Reliquien der Logik von Teil und Ganzem (vgl. Luhmann [Anm. 12], S. 912–931) unterliegen. Dies wird insbesondere an der Frage der Reliquienteilung theologisch ausgearbeitet; vgl. Renate v. Dobschütz, [Art.] ›Reliquien‹, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 3 (1971), Sp. 538–546, hier S. 538; Arnold Angenendt, Corpus incorruptum. Eine Leitidee der mittelalterlichen Reliquienverehrung, in: Saeculum 42 (1991), S. 320–348; ders., Zur Ehre der Altäre erhoben. Zugleich ein Beitrag zur Reliquienteilung, in: Römische

substanziell präsent, mit ihr ragt Transzendenz direkt und konkret in die Immanenz herein,<sup>23</sup> und darum ist ihr vor allem eine sinnliche Praxis angemessen:<sup>24</sup> das Geblendetsein von göttlichem Glanz, das Riechen des süßen Geruchs der Heiligkeit, die körperliche Berührung der Reliquie. Diese Prinzipien von Heiligenkult und Reliquienfrömmigkeit werden nach einer mehr als tausendjährigen, in sich ungemein vielfältigen Geschichte insbesondere auf dem 4. Laterankonzil 1215 in die für die Kirche des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit verbindliche Form gebracht. Zu dieser Form gehören auch das Kanonisationsverfahren, die Voraussetzung päpstlicher oder bischöflicher Approbation für die Reliquie sowie eine Frömmigkeitspraxis, die sich im Anschauen oder Berühren des in der Reliquie gegenwärtigen Heils versichert weiß.<sup>25</sup>

Daneben war in der theologischen Tradition freilich auch schon im Mittelalter die epistemische Möglichkeit gegeben, magischen Reliquiengebrauch kritisch distanziert beurteilen zu können.<sup>26</sup> In den Diskursen von Humanismus und Reformation wird die theologische Begründungsfähigkeit solcher Praxis dann überhaupt prekär (womit über die kulturelle Per-

Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 89 (1994), S. 221–244, hier S. 237 ff.; ders., Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, S. 149–166; Anton Legner, Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung, Darmstadt 1995, S. 6f.

<sup>23</sup> Vgl. Peter Dinzelsbacher, Die ›Realpräsenz‹ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen, in: ders., Dieter R. Bauer (Hgg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, S. 115–174, und Luigi Canetti, Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra antichità e medioevo, Rom 2002 (sacro/santo [nuova serie] 6).

<sup>24</sup> Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, Das Nicht-Hermeneutische. Skizze einer Genealogie, in: Jörg Huber, Alois Martin Müller (Hgg.), Die Wiederkehr des Anderen. Interventionen, Basel, Frankfurt/M. 1996 (Interventionen 5), S. 17–35.

<sup>25</sup> Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. v. Peter Hünermann, 40. Aufl., Freiburg [u. a.] 2005, Nr. 818; vgl. zur Interpretationsgeschichte der einschlägigen Bestimmungen Christof L. Diedrichs, Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens, Berlin 2001, S. 10ff.; Angenendt, Heilige und Reliquien [Ann. 22], bes. S. 149ff.

<sup>26</sup> Vgl. Klaus Guth, Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung, Augsburg 1970 (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, Ergänzungsbd. 21); Henri Platelle, Guibert de Nogent et le ›De pignoribus sanctorum‹. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques, in: Edina Bozóky, Anne-Marie Helvétius (Hgg.), Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4–6 septembre 1997, Turnhout 1999 (Hagiologia 1), S. 109–121; J. C. Szirmai, Les ›braies‹ de saint François. Critique médiévale de la vénération des reliques. Une approche socio-culturelle et littéraire, in: Nederlands archief voor kerkgeschiedenis 79 (1999), S. 226–243.

sistenz magisch-reliquiärer Handlungen selbst noch gar nichts gesagt ist<sup>27</sup>): *alles tod ding* heißt es so bündig wie abschließend in Luthers ›Großem Katechismus‹ über die Reliquien,<sup>28</sup> die einschlägigen reformatorisch-theologischen Argumente fasst die ›Confessio Augustana‹ wie folgt zusammen: *Aus der Heiligen Schrift läßt sich aber nicht beweisen, daß man die Heiligen anrufen oder Hilfe bei ihnen suchen soll. »Denn es ist nur ein Gott und nur ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus«* [1. Tim. 2,5].<sup>29</sup> Umgekehrt wird im Prozess der Konfessionsbildung an der Zulässigkeit und Nützlichkeit von Reliquienkulten in der katholischen Kirche festgehalten: Im Prinzip ganz auf der seit dem 4. Lateranum verfolgten Linie sanktioniert das Tridentinum in seiner XXV. Sitzung am 3. Dezember 1563 im ›Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus‹ die überkommenen religiösen Praxisformen.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Vgl. etwa Richard van Dülmen, Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, Göttingen 1986 (Geschichte und Gesellschaft, Sonderh. 11), S. 14–30; Rebekka Habermas, Wunder, Wunderliches, Wunderbares. Zur Profanierung eines Deutungsmusters in der frühen Neuzeit, in: Richard van Dülmen (Hg.), Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt/M. 1988, S. 38–66; Marc Venard, Volksfrömmigkeit und Konfessionalisierung, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung, Münster 1995 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), S. 258–270.

<sup>28</sup> Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd. 30, Erste Abt., Weimar 1910, S. 145, Z. 19 (im Rahmen der Auslegung des dritten Gebotes). Zur theologischen Kontroverse verweise ich lediglich auf Peter Manns, Luther und die Heiligen, in: Remigius Bäumer (Hg.), Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh, Paderborn [u. a.] 1980, S. 535–580; Frieder Schulz, [Art.] ›Heilige/Heiligenverehrung VII. Die protestantischen Kirchen‹, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14 (1985), S. 664–672; Stéphane Boiron, La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente (1500–1640), Paris 1989 (Travaux et recherches de l'Université de Droit d'Économie et de Sciences Sociales de Paris. Série Sciences Historiques 28); Legner [Anm. 22], S. 325–342; Alain Joblin, L'attitude des protestants face aux reliques, in: Bozóky/Helvétius [Anm. 26], S. 123–141.

<sup>29</sup> Das Augsburger Bekenntnis Deutsch 1530–1980. Revidierter Text, hg. v. Günther Gaßmann, 6. Aufl., Göttingen 1988, Art. 21 (›Über die Heiligenverehrung‹), S. 37; vgl. dazu Peter Manns, Die Heiligenverehrung nach CA 21, in: Erwin Iserloh, Barbara Hallensleben (Hgg.), *Confessio Augustana und Confutatio*. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979, Münster 1980 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118), S. 596–651.

<sup>30</sup> Denzinger, ›Enchiridion symbolorum‹ [Anm. 25], Nr. 1821–1825, hier Nr. 1822 und 1825; vgl. allgemein Hubert Jedin, Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung, in: ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 2: Konzil und Kirchenre-

Zum zweiten exkursorischen Stichwort: Geschichten von der Fälschung oder vom betrügerischen Gebrauch von Reliquien etwa durch listig-verschlagene Geistliche begegnen in der deutschen Literatur spätestens seit des Strickers Schwankroman vom Pfaffen Amis; dort in einer Episode, die bis zum ›Ulenspiegel‹ hin literarisch produktiv bleibt.<sup>31</sup> Im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit avancieren, wie es scheint, derartige Reliquien-betrugserzählungen überhaupt zu einem der Standardfälle fazetuöser und schwankhafter Sujets. Und selbstverständlich liegt es nahe, diese Konjunktur<sup>32</sup> damit in Zusammenhang zu bringen, dass einerseits dieses Sujet

form, Freiburg/Br. [u. a.] 1966, S. 460–498; Heribert Smolinsky, Reformation und Bildersturm. Hieronymus Emser's Schrift gegen Karlstadt über die Bilderverehrung, in: Bäumer [Anm. 28], S. 427–440; Angenendt, Heilige und Reliquien [Anm. 22], S. 242–256.

<sup>31</sup> Der Stricker, Der Pfaffe Amis. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch, hg. v. Michael Schilling, Stuttgart 1994 (RUB 658), V. 335–495; vgl. dazu Stephen L. Wai-les, Studien zur Kleindichtung des Stricker, Berlin 1981 (PhStQ 104), S. 231 ff.; Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515 mit 87 Holzschnitten, hg. v. Wolfgang Lindow. Bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2001 (RUB 1687), cap. 31, S. 92 ff.

<sup>32</sup> Am bekanntesten sind Giovanni Boccaccio, Decameron, hg. v. Vittore Branca, Mailand 1985, VI 10, S. 539–548, und Geoffrey Chaucer, The Canterbury Tales, in: The Riverside Chaucer, 3. Aufl., hg. v. Larry D. Benson, Oxford, New York 1988, S. 1–328, hier S. 194 ff. (›The Pardoner's Prologue‹); daneben unter anderem: Das Ambraser Liederbuch vom Jahre 1582, hg. v. Joseph Bergmann, Stuttgart 1845 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 12), S. 164 f., Nr. CXXXVI; Sebastian Brant, Das Narrenschiff, hg. v. Manfred Lemmer, 4., erw. Aufl., Tübingen 2004 (Neudrucke deutscher Literaturwerke N. F. 5), S. 154, cap. 63, V. 11–21; Henri Estienne, Apologie pour Hérodote. Satire de la société au XVI<sup>e</sup> siècle. Nouvelle édition faite sur la première et augmentée de remarques, hg. v. P. Ristelhuber, Bd. 2, Genf 1969 [zuerst Paris 1879], S. 305 f. u. 408–413; Johann Fischart, Sämtliche Werke, hg. v. Ulrich Seelbach [u. a.], Bd. 2: Eulenspiegel reimenweis. Bearbeitet von U. S. u. W. Eckehart Spengler, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (Berliner Ausgaben), S. 142–146, cap. XXX; Jakob Freys Gartengesellschaft (1556), hg. v. Johannes Bolte, Tübingen 1896 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 209), S. 49 f., Nr. 34 (vgl. unten, S. 458–463), S. 95 f., Nr. 81 (vgl. unten, S. 465 f.), und S. 102 ff., Nr. 87; Hans Wilhelm Kirchhof, Wendunmuth, hg. v. Hermann Österley, 5 Bde., Tübingen 1869 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 95–99) [Repr. Hildesheim, New York 1980], Bd. 1, S. 538 ff., Nr. I 2.75–2.78 (vgl. unten, S. 453–457); Bd. 2, S. 148–151, Nr. II 99 f. (vgl. unten S. 464 f.); Bd. 3, S. 310 f., Nr. V 36, und S. 316 f., Nr. V 47; Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Tischreden, Bd. 2: Tischreden aus den dreißiger Jahren, Weimar 1913, S. 447 f., Nr. 2399, u. S. 569 f., Nr. 2638; Philipp Melancthon, Responsio [...] Ad Scriptum quorundam delectorum a Clero Secundario Coloniae Agrippinae [1543], in: ders., Werke in Auswahl, Bd. 6: Bekenntnisse und kleine Lehrschriften, hg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1955, S. 381–421, hier S. 400 f.; Martin Montanus, Das Ander theyl der Garten gesellschaft, in: ders., Schwankbücher (1557–1566), hg. v. Johannes Bolte, Tübingen 1899 (Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 217), S. 253–434, hier S. 404 f., cap. 104; Hans Sachs, Sämtliche Fabeln und Schwänke in chronologischer Ordnung nach den Originalen, hg. v. Edmund Goetze, Bd. 2, Halle 1894 (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts 126–

als Medium von diskursiven Verhandlungen der für alle Theologie und religiöse Praxis zentralen Grenzen von Immanenz und Transzendenz geeignet schien und dass andererseits spätestens mit der Reformation »die Verehrung der Heiligen und Reliquien zum KampftHEMA« geriet.<sup>33</sup> Doch bedeutet dies freilich nicht, alle solchen Erzählungen verstünden sich erst und schon im Horizont konfessioneller Auseinandersetzungen. Im Folgenden soll, wie angedeutet, vielmehr gezeigt werden, dass sich in ihnen – vielleicht: im Einzelfall – auch solche Formen religiöser Pluralisierung manifestieren können, die jenseits konfessioneller Bändigug bleiben.

Vor diesem Hintergrund lässt sich jetzt zu Bebel's Fazetie zurückkehren. Sie setzt Wissens- und Erzähltraditionen, wie sie hier angedeutet wurden, voraus. Zu ihren Voraussetzungen gehören zugleich auch die Rollenklischees und Aktionsschemata schwankhafter Betrügereien, die in konventionsgerechten sozialen Hierarchien und kognitiven Asymmetrien zwischen den Betrogenen und dem Betrüger manifest sind.<sup>34</sup> Doch ist all dies nur das Material der Fazetie. Ihre Pointe liegt nicht im Handlungszusammenhang von Priester und Bauern, sondern im Konversationszusammen-

134), S. 57–60, Nr. 217, u. S. 485–488, Nr. 337; Hans Sachs, Sämtliche Fabeln und Schwänke in chronologischer Ordnung nach den Originalen, Bd. 3: Die Fabeln und Schwänke in den Meistergesängen, hg. v. Edmund Goetze u. Carl Drescher, Halle 1900 (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts 164–169), S. 248f., Nr. 117; Hans Sachs, Sämtliche Fabeln und Schwänke, Bd. 4: Die Fabeln und Schwänke in den Meistergesängen, hg. v. Edmund Goetze u. Carl Drescher, Halle 1903 (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts 193–199), S. 66f., Nr. 280; Hans Sachs, Sämtliche Fabeln und Schwänke. In chronologischer Ordnung nach den Originalen, hg. v. Edmund Goetze, 2. Aufl. besorgt v. Hans Lothar Marksches, Bd. 1, Halle 1953 (Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts 110–117), S. 185ff., Nr. 61; Hans Sachs, [Werke,] hg. v. Adelbert von Keller u. Edmund Goetze, Bd. 17, Hildesheim 1964 [zuerst Stuttgart 1888 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 181)], S. 355–360; dramatische Variationen des Themas: *Le pardonneur, le triacleur et la tavernière*, in: *Recueil de farces (1450–1550). Textes annotés et commentés*, hg. v. André Tissier, Bd. 5, Genf 1989 (Textes littéraires français 374), S. 231–273; Johannes Reuchlin, *Comœdia cui nomen Sergius*, Erfurt: Wolfgang Schenck 1504 [VD 16: R 1283]; Niklaus Manuel, *Der Ablasskrämer* [1525], in: ders., *Werke und Briefe. Vollständige Neuedition*, hg. v. Paul Zinsli u. Thomas Hengartner, Bern 1999, S. 255–283. Vgl. generell Szirmai [Anm. 26], S. 235–243; außerdem die Einträge K 1865 und K 1976 im »Motif-Index«, die Hinweise auf verwandte Erzählungen in Wesselskis Kommentar zu den Fisilinus-Geschichten (Bebel, Schwänke [Anm. 18], Bd. 1, S. 142–146), in Boltes Anmerkungen zur »Gartengesellschaft« ([Anm. 32], S. 228, 245f. u. 248) und zu deren »Ander theyl« (Montanus [Anm. 32], S. 628) sowie die Belege bei Ernst Heinrich Rehermann, *Das Predigtexempel bei protestantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1977 (Schriften zur niederdeutschen Volkskunde 8), S. 172, Nr. 110 (»Eselstüße als Heiligtümer«).

<sup>33</sup> Angenendt, *Heilige und Reliquien* [Anm. 22], S. 243.

<sup>34</sup> Vgl. Peter Strohschneider, [Art.] »Schwank«, in: *Literaturlexikon. Begriffe, Realien und Methoden*, hg. v. Walther Killy u. Volker Meid, Bd. 14, Gütersloh, München 1993, S. 354–355.

hang von Priester und Gelehrtem. Dieser zweite ist mit jenem ersten Teil des kleinen Textes indes weder kausal noch motivational noch strukturell gekoppelt. Die völlig kontingent einsetzende Konversation der Gebildeten kommt in der Welt der Bauern nicht vor, diese und die in ihr situierte Reliquienpraxis spielen in der Konversation allein als Referenz eine Rolle. Wichtig sind offenkundig nicht schwankhafte Handlungsfunktionen und ›plot‹-Strukturen, sondern es entscheidet jene gewitzte Schlagfertigkeit, mit welcher Fisilinus die gelehrte Kritik an seiner Reliquienpraxis spontan abwehrt. Ziel und Witz des Erzählens liegen im *facete dictum*, in der *fein füglich*<sup>35</sup> vorgetragenen, witzigen – und so den andern zum Schweigen bringenden – Äußerung.<sup>36</sup> Witzig aber ist diese Äußerung darin, dass sie die gelehrte Kritik zurückweist, indem sie die Richtung ihres Diskurses so überraschend wie raffiniert umkehrt. Der Doktor hatte die magische Reliquienpraxis als Beförderung von Aberglauben verurteilt. Fisilinus setzt dagegen, die Heilswirkung der Reliquie sei gewiss, doch hätten die Bauern an ihr gar keinen Anteil, weil sie allein mit der Monstranz in Berührung kämen. Mit dieser Einführung der kategorialen Differenz zwischen Reliquie und Reliquiar ist zugleich ein sozialständischer Unterschied etabliert. An die Stelle einer Wissensasymmetrie (die Wissenden gegenüber dem leichtgläubig magischer Praxis vertrauenden Volk) tritt eine Ständeasymmetrie (Priester und Akademiker gegenüber den Bauern). Ihr indes unterliegt ein Code von Reinheit und Unreinheit,<sup>37</sup> mit dem sich zugleich das Devalorisierungsrisiko verschiebt. Das Riskante an der Reliquienpraxis scheint im *facete dictum* des Fisilinus nicht darin zu bestehen, dass die Bauern durch Magie verführt, sondern darin, dass die Reliquien durch die Bauern befleckt werden könnten. Der Schutz des Sakralen vor Profanierung aber ist in der gegebenen Wissensordnung selbstverständlich weit wichtiger als der Schutz der Profanen vor dem Magischen und Sakralen. In dieser fazetuösen Antwort erweist sich Fisilinus als dem Doktor intellektuell überlegen, und dafür lässt die Fazetie ihm das letzte Wort.

<sup>35</sup> ›Die Geschwenck Henrici Bebelij: [Anm. 17], fol. D viii<sup>r</sup>; Bebel, Facetien [Anm. 18], I. 62, S. 27: *promptissime*.

<sup>36</sup> Vgl. allgemein Georg Luck, *Vir facetus: A Renaissance ideal*, in: *Studies in Philology* 55 (1958), S. 107–121; Theodor Verweyen, *Apophtegma und Scherzrede. Die Geschichte einer einfachen Gattungsform und ihrer Entfaltung im 17. Jahrhundert*, Bad Homburg v. d. H. [u. a.] 1970 (*Linguistica et Litteraria* 5), S. 41–48; Heinz-Günter Schmitz, *Physiologie des Scherzes. Bedeutung und Rechtfertigung der Ars locandi im 16. Jahrhundert*, Hildesheim, New York 1972 (*Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken* B 2), bes. S. 64–70; Barner [Anm. 2], S. 104f. et passim; ders., *Überlegungen zur Funktionsgeschichte der Fazetien*, in: Haug/Wachinger [Anm. 1], S. 287–310; ders., [Art.] ›Fazetie‹, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 1 (1997), S. 572–575; Bachorski [Anm. 4], 320ff.; Dicke [Anm. 2]; sowie unten, Anm. 56.

<sup>37</sup> Dazu grundlegend Mary Douglas, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo* [1966]. With a new preface by the author, London 2004.

Ginge sie weiter, würde der Witz der Pointe in den gelehrten Gegenargumenten des Doktors<sup>38</sup> zunichte werden müssen. Stattdessen affirmiert ein angehängter Schlusssatz die Selbstbehauptung des *homo facetus*: *wólches [sc. Heiligthumb] doch vil glauben / das es Esel oder Roßbein sey.*<sup>39</sup> Unklar bleibt, ob dies Erzähler- oder Figurenrede ist. Doch impliziert es in jedem Falle: Der Status der Reliquien – die Frage also, ob es um magischen Missbrauch oder zudem auch um die Fälschung von Reliquien geht – ist für das Funktionieren der Fazetie gleichgültig.<sup>40</sup> Deren Skopus ist nicht die Praxis, sondern die Rede.

Die Fazetie setzt Normbezüge und Ordnungen des sozialen Wissens zwar voraus, doch nur als Material, an dem sich schlagfertig überbietende, souveräne *facetudo* beweisen kann.<sup>41</sup> Die Moralisierung des Handelns, wie sie der Doktor in Form der Kritik an der Reliquienpraxis unternimmt, wird in der Antwort des Fisilinus direkt zurückgewiesen. Nicht auf den ethischen Abgleich konkurrierender Normen kommt es an, sondern auf die fazetuöse Abstimmung der Gegenrede auf die Rede. Ob des Fisilinus Praxis Heilswunder bewirkt oder fauler Zauber ist, kann daher offen bleiben. Der Text ist nicht ethisch akzentuiert, sondern ästhetisch,<sup>42</sup> und dies scheint charakteristisch für das fazetuöse Textmuster zu sein: Stets geht es im Agon seiner Akteure nicht um die Negierung von Sinngehalten oder normativen Ordnungen. *Facetudo* demonstriert vielmehr, wer stattdessen jene Kommunikationsoptionen, die in der Rede des Gegenübers in Anspruch genommen wurden, negiert und diesen derart zum Schweigen bringt.<sup>43</sup> Daher nicht Indifferenz gegenüber dem Normativen das Entschei-

<sup>38</sup> Diese Argumente würden die semantische Umgebung der Rede des Fisilinus ausbauen und im gleichen Maße den Plausibilitätsrahmen für die in ihr vorgenommenen Kategorienverschiebungen enger begrenzen.

<sup>39</sup> ›Die Geschwenck Henrici Bebelij: [Anm. 17], fol. D viii<sup>v</sup>–E i<sup>r</sup>; Bebel, *Facetien* [Anm. 18], I, 62, S. 27: *Quas [sc. reliquias] tamen multi credunt esse equorum aut asinorum ossa.* – Dieser Schlusssatz folgt seinerseits der Logik fazetuöser Repliken, indem er zum anderen Mal die Richtung des Diskurses ändert: Die Frage der Echtheit der Reliquien ist für die Handlungsordnung der Reliquienpraxis wie für die Redeordnung des fazetuösen Dialogs ohne jede Bedeutung gewesen. Auf der grammatischen Ebene zeigt sich diese Desintegriertheit des Nachsatzes darin, dass für das adversative *doch (tamen)* jeder Gegenhalt fehlt.

<sup>40</sup> Auf dem Wege einer Gegenprobe wäre diese These anhand der Frage zu überprüfen, ob nicht für zeitgenössische Satiren auf oder Polemiken gegen derartige Reliquienpraxen – sie seien konfessionell oder nicht – der Status der Reliquien gerade zu den konstitutiv geklärten Voraussetzungen gehört und deswegen schon am Beginn entsprechender Texte festgestellt werden muss.

<sup>41</sup> Vgl. auch Stroszeck [Anm. 2], bes. S. 83ff.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 14f., 26f., 32ff.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu auch im einschlägigen Buch VI von Boccaccios ›Decameron‹ die Überschrift der dritten Geschichte: *Monna Nonna de' Pulci con una presta risposta al meno che onesto molteggiare del vescovo di Firenze silenzio impone* (›Decameron‹ [Anm. 32], S. 518; vgl. den Schluss der Geschichte S. 519f.).

dende an der Fazetie wäre, sondern dessen Irrelevanz. In der Fazetie wird nicht die Gültigkeit einer Semantik, sondern die momentane Geltung<sup>44</sup> des mit ihr verbundenen Kommunikationsanspruchs negiert. Und deswegen treten, um auch dies noch hinzuzufügen, logische Inkonsistenzen im Verhältnis von Rede und Gegenrede in der Fazetie nicht als Problem auf, sondern können sie als eine Möglichkeit lizenziert sein, Erwartungen mit komischem Effekt zu durchbrechen.

### 3. Polemik: Hans Wilhelm Kirchhof

Mit dem in Bebels Fazetie verarbeiteten Sujet kann man im 16. Jahrhundert freilich erzählerisch auch ganz anders und in der Weise umgehen, dass die hier beobachtete fazetuöse Pointierung abgebaut und die Relevanz normativer Bezugsordnungen für das erzählte Geschehen und Sprachgeschehen restituiert wird. Dies soll in den folgenden Abschnitten skizziert werden.<sup>45</sup> Gut fünfzig Jahre nach Bebels ›Facetiae‹ und nur wenige Jahre nach deren deutscher Übersetzung erscheint die Geschichte auch in jener bis 1603 auf schließlich sieben Bände anwachsenden Prosaerzählensammlung, die der Kasseler Hofbedienstete und spätere Spangenberg-Burggraf Hans Wilhelm Kirchhof unter dem programmatischen Namen ›Wendunmuth‹ kompilierte.<sup>46</sup> Angelegt zunächst ebenfalls als Über-

<sup>44</sup> Zur Theoriegeschichte der Unterscheidung von Gültigkeit und Geltung vgl. bes. Christian Thiel, [Art.] ›Geltung‹, in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hg. v. Jürgen Mittelstraß, Bd. 1, Mannheim [u. a.] 1980, S. 729, und Christoph Lumer, [Art.] ›Geltung/Gültigkeit‹, in: Enzyklopädie Philosophie, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Bd. 1, Hamburg 1999, S. 450–455.

<sup>45</sup> Mit Blick darauf seien hier vorweg noch drei Details in Bebels Text festgehalten, die im Folgenden eine Rolle spielen werden: 1) Die Reliquien des Fisilinus sind echt oder könnten es jedenfalls sein; allein in dem eben zitierten Nachsatz (vgl. Anm. 39) ist die Möglichkeit einer Fälschung als unbestimmte Mutmaßung vieler (*multi*) ins Spiel gebracht. Sodann ist es 2) keineswegs beliebig, dass die Kritik an der Praxis des Almosensammlers bei Bebel von einem Gelehrten artikuliert wird, also auf einer moralisch-intellektuellen Ebene, nicht zum Beispiel auf einer disziplinarrechtlichen liegt: Das *facete dictum* gehört eben in den Bereich höfisch oder urban verfeinerter Konversation. Damit hängt schließlich 3) zusammen, dass der gelehrte Einwand gegen sie die Reliquienpraxis keineswegs abbricht: Im Präsens von Fisilinus' Antwort erscheint sie bei Bebel vielmehr als eine fortgesetzte Übung.

<sup>46</sup> Kirchhof, ›Wendunmuth‹ [Anm. 32]; vgl. auch Hans Wilhelm Kirchhof, Kleine Schriften. Kritische Ausgabe. Mit einer Bibliographie der ›Wendunmuth‹-Drucke, hg. v. Bodo Gotzkowsky, Stuttgart 1981 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 302), S. 5–19 (›Leben und Werk des Autors‹), 245–265 (Bibliographie der ›Wendunmuth‹-Drucke); Röcke, Aggression und Disziplin [Anm. 1], S. 121ff. – Das im Titel von Kirchhofs Sammlung formulierte Programm (vgl. auch ›Wendunmuth‹, Bd. 1, S. 4 [Vorrede]) heißt im Titel einer etwas jüngeren Anthologie *Exilium melancholicum* (Näheres bei Elfriede Moser-Rath, Lustige Gesellschaft. Schwank und Witz des 17. und 18. Jahrhunderts in kultur- und sozial-

setzung von Heinrich Bebels ›Facetiae‹,<sup>47</sup> aber enorm erweitert durch eine Fülle kurzer Erzählungen unterschiedlichster Art und Herkunft, erzählt das 1563 erschienene erste Buch des ›Wendunmuth‹ in seinem zweiten Teil *von der geistlichkeit, dem papst und dem römischen leben*.<sup>48</sup> Unter diesen konfessionspolemisch hochgerüsteten Texten finden sich vier von Bebels Fisilinus-Geschichten als Erzählungen *Von einem stationierer*, also eben einem Prediger wieder, der mit dem Versprechen magisch-reliquiärer Heilsbewirkung umherzieht und Reichtümer ergaunert.

Den ersten dieser Kurztexte beginnt Kirchhof mit einer Art von Promythion, welches zusammen mit dem die vierte Geschichte abschließenden versifizierten Epimythion den Zusammenhang der Fisilinus-Schwänke betont<sup>49</sup> und sie zugleich als paradigmatische Kasus einer generellen Regel deutet:

*Wie die geuckler und landfarer immer ein neuwe manier auff die ander, iren gesellen darmit vorzükommen, und die leut umbs gelt zü bringen, erdencken, also auch das römische nater gezicht und seine pasthart haben neben vorhin genüg lesterlichen lügen irer abgötterey auch die alfentzerey mit dem heilighthümb und stationiren ertraumet und auff die bein bracht. Solcher heilighthümb kremer gottseligkeit köndet ir allein auß nachbeschriebenen zwo oder dreyen schalckheiten ermissen und judiciren.*<sup>50</sup>

Unehrlische Leute, ihre Betrügereien, der katholische Klerus und die altkirchliche Heiligenverehrung bilden in diesem im Jahr des tridentinischen Dekrets über die legitime Anbetung und Verehrung der Reliquien publizierten Text eine Isotopienkette, in die auch das *stationieren* des Fisilinus gehört. Wie in der Täuschung überhaupt manifestiere sich in katholischer Frömmigkeit und ihrer Reliquienpraxis im Besonderen ein erlösungsbedürftiger Weltzustand, sodass aus den Schwänken eine klare Ermahnung zu deduzieren ist:

*Wer einem wolff trawwt auff der heid,  
Den bauwren glaubt auff iren eyd,  
Und einem mönch auff sein gewissen,  
Der wirt mit allen dreyen bschissen.*<sup>51</sup>

geschichtlichem Kontext, Stuttgart 1984, S. 52–55); vgl. auch Schmitz [Anm. 36], bes. S. 116ff.

<sup>47</sup> Kirchhof, ›Wendunmuth‹ [Anm. 32], Bd. 1, S. 4 (Vorrede).

<sup>48</sup> Ebd., S. 439.

<sup>49</sup> Ebd., S. 538ff., Nr. I 2.75–2.78. Auch die Überschriften (Nr. I 2.75: *Von einem stationierer*; I 2.76: *Von disem noch eine historia*, I 2.77: *Von demselben*, I 2.78: *Von demselbigen*) zeigen die Serialität der Schwänke und ihre gruppenmäßige Zusammengehörigkeit.

<sup>50</sup> Ebd., S. 538 (Nr. I 2.75).

<sup>51</sup> Ebd., S. 540 (Nr. I 2.78). Dieses Epimythion bezieht sich auf alle Fisilinus-Schwänke gemeinsam, wie sich schon daraus ergibt, dass die ersten der Nummern (Nr. I 2.75–2.77) ein solches im ›Wendunmuth‹ regelhaftes *morale rhei-*

Die wilde Natur, das ständisch Inferiore und das konfessionell Andere negieren hiernach verlässliche soziale Ordnung (Vertrauen, Eid) und deren Verankerung in der göttlichen Gnade (Gewissen<sup>52</sup>). So etablieren die Rahmenpartien der Gruppe der Fisilinus-Schwänke im ›Wendunmuth‹ einen fixen, in der konfessionellen Kontroverse abgesicherten Deutungs- und Wertungszusammenhang,<sup>53</sup> innerhalb dessen das protestantische Urteil über katholische Reliquienpraxis völlig unzweideutig und stabil ist.

Schon dieser Deutungsrahmen ändert grundsätzlich die Semantik der in ihn eingelassenen Schwankerzählung von des Fisilinus Verteidigung seiner Reliquienpraxis. Selbst einer bloß momentanen Irrelevanz normativer Begründungszusammenhänge im Hier und Jetzt des Erzählens ist in diesem Rahmen überhaupt kein Raum gelassen. Auf den rhetorischen, den ästhetischen Reiz eines *facete dictum*, etwa jenseits konfessioneller Antagonismen, kann es unter den Bedingungen dieses Deutungsrahmens keinesfalls ankommen. Die Ästhetik dessen, was einst die witzige Pointe war, wird gänzlich von einer ethischen Orientierung dominiert, die sich in der Negierung des Anderen als eines Abweichenden konstituiert. So nahe Kirchhofs Übersetzungen bei Bebels Fisilinus-Texten bleiben, so wenig könnte bei ihnen daher, wie bei jenen, von einem fazetuösen Textmuster gesprochen werden.

So nahe auch Kirchhofs Übersetzung beim Wortlaut Heinrich Bebels bleibt, so deutlich schreibt sich doch in wenigen, aber prägnanten Abweichungen dem ›plot‹ selbst jener konfessionalistische Agon ein, welchen die Rahmenpartien der Schwankgruppe (und darüber hinaus selbstverständlich die gesamte Erzählsammlung) vorgeben. So sind, wie im nachfolgenden Schwank (Nr. I 2.75) geklärt wird, die *verstorbn[e]n heiligen*, deren *geben* Fisilinus *mit sich fürete* (S. 538) und für deren Heilswirkung die Bauern in ihrer Pestangst ihm opfern, in Wahrheit Pferde (S. 539). Es kommt also nicht im Interesse fazetuöser Virtuosität auf den ungeklärten Status der Reliquien, sondern im Gegenteil auf die Eindeutigkeit der Fälschung an: Der aggressiv konfessionelle Deutungsrahmen schließt aus, dass es beim katholischen Klerus etwas geben könne, das nicht manifest betrügerisch wäre. Dies sieht man sodann auch daran, dass Fisilinus die

---

*mens weiß* (ebd., S. 5) nicht haben. Moralisierende Vereindeutigungen dieser Art gehören im Übrigen zu den charakteristischen Tendenzen der Rezeption fazetuösen Erzählens in den deutschen Prosaerzählsammlungen des 16. Jahrhunderts; vgl. Dicke [Ann. 2], bes. S. 171–176; einen mit dem ›Wendunmuth‹ in dieser wie in anderer Hinsicht vergleichbaren Fall beschreibt Hans-Jürgen Bachorski, Ersticktes Lachen. Johann Sommers Fazetiensammlung ›Emplastrum Cornelianum‹, in: Röcke/Neumann [Ann. 4], S. 103–122.

<sup>52</sup> Vgl. Heinz D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt/M. 1995 (stw 1192).

<sup>53</sup> Vgl. auch Röcke, Aggression und Disziplin [Ann. 1], S. 124f.

Bauern der Heilswirkung der *roßbein* (S. 539) ausdrücklich versichert unter Berufung auf sein Gewissen und namhafte *zeugnuß päbstlicher heiligkeit*, deren *warheit*, wie es sarkastisch heißt, *seine wort ehrlicher gemacht* hätten (S. 538). Dabei weist nichts darauf hin, dass auch diese Garantien – in denen sich das zuletzt durch das Tridentinum erneut betonte Erfordernis päpstlicher Approbation verehrungswürdiger Reliquien reflektiert<sup>54</sup> – etwa gefälscht wären. Demnach wird unterstellt, dass der Papst tatsächlich die Pferdeknochen als Reliquien anerkannt habe,<sup>55</sup> und auch darin würde offenkundig, was zu den ideologischen Voraussetzungen des Textes gehört: Die authentischen päpstlichen Dokumente beglaubigen stets die Lüge.

Am deutlichsten aber verschiebt der letzte Satz, welchen Fisilinus in Kirhhofs Text spricht, den Akzent vom ästhetischen Reiz der fazetuösen Pointe im Konversationszusammenhang mit dem Gelehrten auf das ethische Problem des Betrugs in der Reliquienpraxis des katholischen Klerikers: *Wenns hilfft, wenn Krankheit also ausbleibt, so glaubt meinen worten und deß heiligthümb kraft, wo es fehl schlecht, kan ich mich also verantworten*, d. h. darauf verweisen, dass die Bauern *allein das glaß* [...] *und nit das heiligthümb* geküsst hätten (S. 539). Nicht Schlagfertigkeit ist hier das Entscheidende, sondern der Zynismus eines offenbar von langer Hand vorbereiteten salvatorischen Arguments, welches den Reliquienkult für die Rezipienten des Textes als intendierten Betrugszusammenhang offenlegt. Dieserart bestätigt sich exemplarisch, was im Allgemeinen längst gewusst und daher der Geschichte vorangestellt wird: dass eben [*solcher heiligthümb kremer gottseligkeit* (S. 538) in Wahrheit keine sei.

Gattungshistorisch passt Kirhhofs Übersetzung von Bebels Fazetie ins literaturwissenschaftlich etablierte Bild (auch wenn man als Funktionsverschiebung konzipieren könnte, was in diesem Bild als Wertungsgefälle erscheint): Die »Geschichte der deutschsprachigen Rezeption der Fazetie in den Schwanksammlungen [ist] insgesamt die[jenige] hartnäckiger Verzeichnungen und Verfehlungen ihres Skopus als spontan geprägtes Witzwort oder Bonmot«, und das hat nicht zum Geringsten damit zu tun, dass die Texte »an die traditionelle kleinepische Aufgabe normativer Verhaltensorientierung« angepasst werden.<sup>56</sup> In diesem Sinne ist für Kirhhofs

<sup>54</sup> Vgl. oben, S. 447f., sowie unten, Anm. 68.

<sup>55</sup> Jedenfalls wäre dies unter der Voraussetzung konfessioneller Differenz die aggressivere Variante gegenüber der Alternative, dass ein einzelner Kleriker mit den Reliquien auch deren kirchenamtliches Echtheitszeugnis gefälscht hätte.

<sup>56</sup> Dicke [Anm. 2], S. 172. Vgl. auch Renate Bebermeyer, [Art.] »Fazetie«, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 4 (1984), Sp. 926–933, bes. Sp. 930f.; Barner, Überlegungen zur Funktionsgeschichte der Fazetien [Anm. 36], bes. S. 301ff.; Röcke [Anm. 4], S. 96ff. – Zur gattungssystematischen Bestimmung des Verhältnisses von Fazetie und Schwank gibt es darüber hinaus in der älteren Forschung eine

Text das ›enoncé‹, das sind die Täuschungszusammenhänge katholischer Frömmigkeitspraxis, weit wichtiger als die ›enonciation‹ der Antwort des Fisilinus. Weniger Gelächter oder fazetuöses Vergnügen könnte daher eine Antwort auf den Text sein, als viel eher die Ausdrucksformen einer sei es empörten, sei es verständnislosen Distanzierung des Anderen und zugleich einer irritationsfreien Vergewisserung der eigenen Orientierungskomplexe. Insofern geht es in Kirchhofs Text um die narrative Reproduktion eines vorgegebenen Wertungszusammenhangs durch Dramatisierung normativer Differenzen, und das Textmuster solcher Reproduktion ist nicht das Fazetuöse, sondern das Exemplarische.<sup>57</sup> Dieser Wertungszusammenhang darf daher weder momentan irrelevant sein – wie in der Fazetie – noch problematisch. Er muss vielmehr als das fraglos Selbstverständliche zur Geltung gebracht werden, und er wird es hier.

Dieses Selbstverständliche aber ist bei Kirchhof in einem konfessionellen Schema geordnet, das asymmetrische Gegenbegriffe nicht aufhebt, sondern auf ihnen basiert und sie zugleich stabilisiert: Das gesamte semantische System des vorliegenden Textes ist vom axiologischen Gefälle zwischen ›Ehrlichkeit‹ und ›Gelehrsamkeit‹ auf der Seite des Kritikers (*einem ehrliche[n] gelehrte[n] mann* [S. 538]) als der einzig positiven Instanz des Textes und andererseits dem *römische[n] nater gezicht* (ebd.) her organisiert. Und dies sind asymmetrische Kategorien, insofern sie den einen Term (›Natterngezücht‹) als partikularen Gegenbegriff, den anderen aber (›Ehrlichkeit‹), der die eigene Normposition bezeichnet, als alternativen Universalbegriff konzipieren. Partikulares weiß sich so als das universal Gültige. Es kann alles Andere als Abweichendes negieren, als eine Nichtigkeit, welche die zweifelsfreie Geltung des Gültigen nicht berührt. Und insofern liegt ein geschlossenes konfessionalistisches Norm- und Deutungssystem vor. Was Heilswunder, was fauler Zauber sei, ist in ihm stets vorab entschieden, und der Gebrauch ironischer Redeformen<sup>58</sup> zeigt überdies an, dass sich der Text seiner normativen Basis als Rahmen eines mit den Lesern geteilten Vorverständnisens sicher sein kann.

Von religiöser Pluralisierung könnte angesichts eines solchen literarischen Diskurses allenfalls in einem höchst vagen Sinne gesprochen werden. Kontingenzerfahrungen, Irritationen, das Versagen etablierter Kategorisierungen der Weltauslegung, das Problematischerwerden von Negierbar-

---

ganze Reihe heute unmethodisch wirkender Vorstöße von allenfalls noch forschungsgeschichtlichem Interesse; vgl. etwa Wilhelm-Klaus Nawrath, Facetie und Schwank – ein Vergleich, in: Möckelmann [Anm. 17], S. 115–129.

<sup>57</sup> Anders etwa Schmitz [Anm. 36], S. 33ff. – Stroszeck [Anm. 2], S. 32ff., hat in diesem Zusammenhang von ›auratischer Integration‹ gesprochen.

<sup>58</sup> Zum Beispiel: *heiligthümb kremer gottseligkeit* (S. 538), *verstorbner heiligen (wie hernach volgt)* (ebd.).

keiten, die mit dem Pluralisierungsbegriff verbunden werden sollten, sind hier in der Dramatisierung konfessioneller Differenz gerade ausgeschlossen.

#### 4. Pluralisierung: Jakob Frey

Die dritte Version der Geschichte vom Reliquienmissbrauch, die ich hier diskutieren will, erzählt sie nicht von Fisilinus, sondern von einem namenlosen, völlig verarmten *pfaff auff dem Odtenwald* (S. 49, Z. 6).<sup>59</sup> Diese Version steht in der 1557 in Straßburg erschienenen ›Gartengesellschaft‹, einer von Jakob Frey, Stadtschreiber im elsässischen Maursmünster, zusammengestellten Sammlung von Prosaschwänken. Hier gerät die fazeuöse Pointe nicht a priori unter konfessionalistische Deutungsvorgaben. Wohl aber wird sie unter veränderten narrativen Bedingungen unfunktionalisiert. Das Erzählte ist nämlich durch Anonymisierung aus der Serialität der Fisilinus-Geschichten herausgelöst und zugleich durch Lokalisierung [i]m *Würtzburger bistumb* (S. 49, Z. 5) als singulärer Vorgang mit Authentizitätsanspruch ausgestattet. Dabei tritt an die Stelle der semantischen Konstitutionszusammenhänge der jokos pointierten Konversation (Bebel) beziehungsweise der konfessionalistischen Polemik (Kirchhof) ein ökonomischer und kirchenrechtlicher Nexus. Er wird in einer Erweiterung des Erzählsyntagmas aufgebaut, das nicht lediglich »Aufschwellung statt Pointierung«<sup>60</sup> bietet, sondern die Prinzipien der Fazetie durch eine andere narrative Logik substituiert: Die zweiteilige Episodenstruktur der Vergleichstexte (1. ›Aktion‹: Almosensammeln bei den Bauern, 2. ›Dialog‹: Auseinandersetzung mit dem Kritiker) ist in der Fassung der ›Gartengesellschaft‹ durch eine thematisch zentrierte Erzählklammer zusammengeschlossen. In ihr geht es um die drückende Armut des Pfaffen und um deren Überwindung: Ein *gar kleines pfründlin* innehabend, *darauß er sich [...] nit wol erneeren mocht* (S. 49, Z. 7f.), aber auch nicht *gelert oder geschickt* genug, als *das man im ein andere*, ertragreichere *pfarr vertrauen dorffte* (S. 49, Z. 9f.), macht der Pfaffe sich mit einer gefälschten Reliquie zum Almosensammeln auf, um dem Bettel zu entgehen (S. 49, Z. 10f.). Demgemäß wird nicht ein gelehrter Doktor sein Kritiker, sondern der *official* (S. 49, Z. 23) des Bistums. Am Ende kehrt der Pfarrer in die Legalität zurück, indem er, dieserart auch faktisch auf eine Fortsetzung

<sup>59</sup> Frey, Gartengesellschaft [Anm. 32], S. 49f., cap. 34. Vgl. zu dieser Erzählsammlung Röcke, Aggression und Disziplin [Anm. 1], S. 110ff.; zu ihren Bearbeitungstendenzen Kipf [Anm. 17], S. 238–242; zum Autor: Elfriede Moser-Rath, [Art.] ›Frey, Jacob‹, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 5 (1987), Sp. 333–341.

<sup>60</sup> Dicke [Anm. 2], S. 172.

seines Betrugers verzichtend, die falsche Reliquie aus der Monstranz entfernt und wegwirft: Er braucht sie nicht mehr, denn er *hette sich bey dem aploß wol gewermbt* (S. 50, Z. 6f.).

So aber wird die Erzählung in dem von Jurij M. Lotman explizierten Sinne sujethaft. Es gibt einen Zweck, der sich als »Kampf mit der Konstruktion der Welt« versteht,<sup>61</sup> nämlich die Bekämpfung der Armut. Und Mittel zu diesem Zweck ist, was narrativ in die Mitte zwischen den Anfang der Erzählung bei der Armut des Pfaffen und deren Ende bei seiner Wohlhabenheit gesetzt ist: der Reliquienbetrug und dessen Verteidigung gegenüber dem bischöflichen Amtsträger. So ist die Erzählung teleologisch geschlossen. Die anfängliche Kontingenz der epischen Welt kann (für die Dauer der Erzählung) endgültig bewältigt werden.<sup>62</sup>

Darin steckt freilich weder die Pointe von Jakob Freys kurzer Erzählung noch das systematische Problem, das sie zur Analyse aufgibt. Pointe und Problem liegen vielmehr in jener zweiten Binnenepisode, in welcher der Priester durch den Würzburger Official abgemahnt wird, sich verteidigt und Gehorsam verspricht. Der Bistumsbeamte *zeigt im an, das solche und dergleichen ding abgöttisch werend, fürten das einfeltig volck inn ein falschen glauben* (S. 49, Z. 24–26), während der Pfarrer wie bekannt antwortet: Sein Heilsversprechen sei wahr, die Bauern hätten lediglich die Monstranz berührt, und ehe er sie sein *heilthumb liesse küssen* (S. 50, Z. 2), wolle er sie übrigens dem Teufel überantworten. Den Abschluss bildet ein schwanktypischer Absturz ins Anal-Skatologische: *Wann sie mich im hindern viertheil küssen wolten, ich wolt inen nit heben* (S. 50, Z. 2f.).<sup>63</sup>

Bis in den Wortlaut hinein ist die Konfrontation von Pfarrer und Vorgesetztem aus der fazetuösen Konversation entwickelt. Und auch die Pointe

<sup>61</sup> Jurij M. Lotman, Zur Metasprache typologischer Kultur-Beschreibungen, in: ders., Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur, hg. v. Karl Eimermacher, Kronberg/Ts. 1974 (Forschungen Literaturwissenschaft 1), S. 338–377, hier S. 359; vgl. auch oben, Anm. 3.

<sup>62</sup> Vgl. Rainer Warning, Die narrative Lust an der List: Norm und Transgression im ›Tristan‹, in: ders., Gerhard Neumann (Hgg.), Transgressionen. Literatur als Ethnographie, Freiburg/Br. 2003 (Rombach Wissenschaften, Reihe Litterae 98), S. 175–212, bes. S. 179–184.

<sup>63</sup> Ein Witz von Freys Geschichte beruht also auf einer semantischen Ambiguität: *heilthumb* ist in der Begegnung mit den Bauern der insgesamt heilsvermittelnde Zusammenhalt von Monstranz und Reliquie (Gartengesellschaft [Anm. 32], S. 49, Z. 16f.), im Gespräch mit dem vorgesetzten Official hingegen ist *heilthumb* gerade nur die Reliquie, und zwar im kategorialen Unterschied zum Reliquiar (S. 49, Z. 32f.; S. 50, Z. 2): Hier bezeichnet der Ausdruck also etwas sakral Unberührbares, und das setzt in der Fügung mit dem Possessivpronomen und dem Kuss (*mein heilthumb [...] küssen* [S. 50, Z. 2]) überdies Assoziationen ans Anale frei: *im hindern viertheil küssen* (S. 50, Z. 3).

der Fazetie ist erhalten. Dennoch funktioniert der Dialog bei Frey in ganz anderer Weise, denn die Äußerungen der Antagonisten geraten in andere Kontexte als bei Bebel und Kirchhof und unter andere Voraussetzungen. Einerseits instrumentalisiert der Protestant Frey den Schwank nicht im Rahmen konfessioneller Polemik: Bei ihm ist – was beim Protestanten Kirchhof undenkbar wäre – gerade die katholische Obrigkeit jene Instanz der Wahrheit, die Reliquienbetrug straft und unterbindet. Andererseits und im Gegensatz zu Bebels Text ist hier nicht die fazetuöse »enonciation«, die ästhetische Seite des Wortwechsels gegenüber seinem ethischen Gehalt privilegiert. Normativität ist nicht bloß Material schlagfertiger Selbstbehauptung, sondern gewinnt hier als solche Relevanz. Denn statt der Konversation zweier kultivierter Gesprächspartner liegt ein kirchenrechtliches Sanktionsverfahren vor: Der Official mahnt den Priester ab und droht im Weigerungsfalle mit übergeordneten Instanzen und weiterreichenden Konsequenzen: Der Pfarrer *solte von dem schantlichen wesen abstehn, oder er, der official, würde dise handlung für den bischoff vonn Würtzburg selbs bringenn müssen* (S. 49, Z. 26–28). Die sozusagen horizontale Selbstbezüglichkeit des Dialogs, seine Pointenstruktur, ist also zwar gewahrt, sie wird aber dominiert von der, wie sich formulieren ließe, vertikalen Referenz auf den Kasus des Reliquienbetrugs selbst. Dieser Kasus gibt nicht lediglich Anlass und Material der Konversation, sondern er ist der Gegenstand des Dialogs und mit diesem handlungslogisch verknüpft. Weil der Pfaffe bei seinem Vorgesetzten denunziert wird (S. 49, Z. 23), kommt es überhaupt zum Dienstgespräch, und anders als in den Vergleichstexten zeitigt dieses auch konkrete Folgen: Der Pfaffe hört mit dem Reliquienbetrug auf.<sup>64</sup>

Freilich: so konventionsgerecht geglättet, wie es bisher den Anschein haben mag, ist Freys Schwankerzählung keineswegs. Der Wegfall konfessionalistischer Deutungsvorgaben, die sujethafte Erweiterung des Erzählkerns, die Transposition des Dissenses von Protagonist und Kritiker aus dem Sonderraum fazetuöser Konversation<sup>65</sup> in den Rahmen kirchenamtli-

<sup>64</sup> Deswegen ließe sich die Abfolge von Reliquienbetrug und Dialog mit dem Vorgesetzten auch als Realisierung eines schwanktypischen Wiederholungsmusters interpretieren: Der Schwankheld muss den in der ersten Episode ergaunerten Gewinn neuerlicher Gefährdung aussetzen, um ihn in listiger Selbstbehauptung dann endgültig zu sichern.

<sup>65</sup> Für ihn steht in der Tradition der Renaissance-Fazetien jenes an abgelegenen Ort des Papstpalasts situierte Bugiale der Kuriensekretäre, das Poggio im Schlusswort seines »Liber facetiarum« (Poggio Bracciolini, Facezie, hg. v. Stefano Pittaluga, Mailand 1995 [I grandi libri Garzanti 570], S. 296) als Ausnahmeort einer die hierarchischen und moralischen Ordnungen seiner Umwelt ignorierenden Obszönität und Scharfzüngigkeit preist. Vgl. dazu auch Barner [Ann. 2], S. 102f., 105ff.; ders., Überlegungen zur Funktionsgeschichte der Fazetien [Ann. 36], S. 294, 299f.; Bachorski [Ann. 4], S. 328ff.

cher Institutionalität samt handlungslogischer Verkoppelung von Reliquienbetrugs- und Dialogteil des Schwanks: all dies produziert eine Reihe irritierender Unabgestimmtheiten.

Das zeigt sich zunächst an der Anschuldigung des Officials, das Treiben des Pfarrers führe *das einfeltig volck inn ein falschen glauben* (S. 49, Z. 25f.), denn es sei *abgöttisch* (S. 49, Z. 25). Anders als im fazetuösen Dialog oder in der konfessionellen Polemik ist dies im Rahmen eines innerkatholischen Dienstgesprächs ein kirchenrechtlich relevanter Ausdruck. Er kann sich nach Lage der Dinge allein auf das Versprechen des Pfaffen beziehen, die Berührung des *heilthumb* garantiere Seuchenschutz. Eine solche Behauptung sistiert nämlich zwar nicht das Transzendenzmoment, wohl aber das Gnadenmoment reliquiärer Heilswirkung, ihre gnadenhafte Unverfügbarkeit. Transzendenz aber, die verfügbar wäre, ist logisch aporetisch und theologisch heterodox: nicht Heilswunder, sondern fauler Zauber. Und das Almosensammeln mit Hilfe eines solchen superstitiösen Versprechens ist daher, wie das Tridentinum fünf Jahre nach Freys ›Gartengesellschaft‹ erneut dekretieren wird, als *turpis quaestus* verboten.<sup>66</sup> Mithin ist es magischer Missbrauch, den der Official abmahnt, nicht aber die Fälschung einer Reliquie – hier des heiligen Rochus<sup>67</sup> – unter Verwendung eines Eselsknochens. Von jener Fälschung hat der Kirchenobere gar keine Ahnung, obwohl er sie haben müsste.<sup>68</sup> Seine Anklage unterstellt vielmehr die Echtheit der Reliquie, und diese Unterstellung wird noch nachträglich bestätigt, wenn der Pfaffe sich mit den Worten verteidigt, er habe die Bauern das *heilthumb* (S. 49, Z. 32f.) in keinem Fall berühren lassen. Hingegen der Skopus jener vorangegangenen Episode ist gerade die Fälschung der Reliquie gewesen. Verwerfliche Tat dort und Schuldvorwurf hier stehen unabgestimmt nebeneinander.

<sup>66</sup> *Omnis porro superstitio in Sanctorum invocatione, reliquiarum veneratione et imaginum sacro usu tollatur, omnis turpis quaestus eliminetur [...]* (Denzinger, ›Enchiridion symbolorum‹ [Ann. 25], Nr. 1825). Vgl. zu den Versuchen der Kirche, die Praxis des Almosensammelns unter Kontrolle zu bekommen, auch Nikolaus Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Bd. 2, Darmstadt 2000, S. 206–227.

<sup>67</sup> Vgl. zu Rochus Irene Vaslef, *The role of St. Roch as a plague saint: A late medieval hagiographic tradition*, Diss. Washington, Catholic University of America 1984 (darin zu seinen Reliquien S. 146–149); F[rancesco] Scorza Barcellona, [Art.] ›Rochus‹, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7 (1999), Sp. 926.

<sup>68</sup> Eigentlich müsste der Official Verdacht schöpfen, weil seit dem 13. Jahrhundert die Verehrung neu gefundener Reliquien eine Erlaubnis des römischen Bischofs voraussetzt (Denzinger, ›Enchiridion symbolorum‹ [Ann. 25], Nr. 818): Im bischöflichen Ordinariat in Würzburg müsste demnach bekannt sein, dass *auff dem Odenwald bey Halprunn* (S. 49, Z. 6) und im Besitz dieses Pfarrers keine Reliquie des heiligen Rochus existieren kann.

Nicht weniger sperrig verhält sich sodann gegenüber dieser Anschuldigung auch die Verteidigung des Pfaffen:

*Ich hab den bauren recht gesagt, welcher das heilthumb küsse, der sey diß jar vor der pestilentz sicher. Es haben auch die bauren nur das glaß geleckt unnd geküßt, und nit das heilthumb.* (S. 49, Z. 30–S. 50, Z. 1)

Im Rahmen fazetuöser Konversation ist das schlagfertige, erwartungsdurchbrechende Abweichen von den diskursiven Vorgaben des Gegenübers die Produktionsweise witziger Pointen. Hingegen müsste man im Blick auf die ganz anderen Konsistenzstandards juristischer Kommunikation sagen, dass der Official und sein Untergebener aneinander vorbei reden. Nicht, dass die Bauern das Heiligste berührten und durch ihre Berührung möglicherweise entheiligten, war gerügt worden, sondern dass ihnen im Gegenzug für ein angemessenes Almosen mit solcher Berührung magischer Krankheitsschutz zugesichert worden war.

Und so geht es weiter. Zum Mangel an Passgenauigkeit zwischen Fälschungshandlung, Missbrauchsvorwurf und Verteidigung kommen weitere Ungereimtheiten hinzu. Der Anklage *abgöttisch[en]* Tuns (S. 49, Z. 25) folgen keineswegs Prozess oder Bestrafung; das Almosensammeln wird als superstitiös gebrandmarkt, doch fehlt die zwingende Konsequenz, dass die ergaunerten Güter dann eingezogen werden müssten; der Pfaffe weist die Anklage des Vorgesetzten zurück, nur um im selben Atemzug ihm doch auch Recht zu geben und sich ihm zu unterwerfen: *Aber euch, herr official, wil ich volgen; ich hab die Bauern uff daß mal gnüg beschissen* (S. 50, Z. 4f.). Wer wollte hier noch zwischen Indolenz und Oboedienz unterscheiden? Und übrigens war der Betrug an den Bauern ursprünglich nicht schwankhafter Selbstzweck gewesen, sondern bloß das Mittel zur Bekämpfung der eigenen Armut.

Entscheidend ist hierbei, dass solche Uneindeutigkeiten von der Erzählung nicht aufgelöst, sondern vielmehr in unverdeckter Kontingenz offen gelassen werden. Die Relevanz des Normativen wird mit der Situierung des Konflikts im klerikalen, kirchenrechtlichen Diskursraum explizit eingeführt, und gleichzeitig schwinden Kongruenzen und Unterscheidungen, auf welchen die Ordnung dieses Diskursraums allererst beruht. Einerseits verhalten sich Amt und Wissen kontingent zueinander: Der Pfaffe ist dem Official in der Hierarchie des hier relevanten Wissens übergeordnet (deswegen kann er ihm erfolgreich widersprechen), in der Hierarchie der kirchlichen Ämter aber untergeordnet (deswegen gehorcht er ihm).<sup>69</sup> An-

<sup>69</sup> Amt und Wissen sind zudem insofern bloß lose gekoppelt, als das Amt auch über falsches Wissen verfügen kann, ohne dass dies als solches thematisiert wäre: Der Official hält die Reliquie für echt (vgl. dazu Anm. 68), während der

dererseits verfällt die fundamentale Unterscheidung von Normativität und Normbruch: Wenn man zugleich widerständig und gehorsam, zugleich schuldig wie unschuldig sein, wenn man zugleich schuldig sein und doch straffrei bleiben kann und wenn man illegitim erworbenen Besitz behalten und genießen darf, dann geschieht anderes und mehr, als dass irgendeiner Norm ihr Bruch gegenübergestellt würde. Dann löst sich vielmehr die für die erzählte (wie für jede) Ordnung konstitutive Opposition von Normativität und Übertretung,<sup>70</sup> von Gesetz und Verbrechen selbst auf. Das Sinnzentrum dieser Ordnung wird nicht für die Dauer einer fazetuösen Pointe eingeklammert, sondern es erodiert. In den Uneindeutigkeiten und offenen Unabgestimmtheiten bleibt es am Ende der Erzählung destruiert zurück,<sup>71</sup> und zwar ohne dass dies für die Schwankerzählung und ihren Witz eigentlich erforderlich wäre.

In Jakob Freys simpler Schwankerzählung wird Kontingenz in einer Weise freigesetzt, in der man wohl so etwas wie die Spur eines Verfalls »geschichtliche[n] Sinnvertrauen[s]«<sup>72</sup> sehen darf. Die Geschichte tritt aus der oppositiven Ordnung von Affirmation und Negativierung heraus, ohne dass diese doch, wie in Bebels Fazetie, zugunsten des Witzes einfach irrelevant gemacht wäre. Weder geht es hier um eine Positivierung von Reliquienbetrug oder -missbrauch, noch lässt sich die Geschichte, wie bei Kirchhof, als konfessionelle Negativierung katholischen Reliquienkults entschärfen. Weder geht es um eine Vernichtung kirchlicher Autoritätsansprüche noch um deren Stärkung. Was erzählt wird, wäre in den Schematismen asymmetrischer Gegenbegriffe von ›gut‹ und ›böse‹, ›sakral‹ und ›profan‹ nicht mehr zu deuten. Die alternativen Terme treten vielmehr in kontingenten Kontiguitäten zueinander und verlieren ihre Negierbarkeit.<sup>73</sup> Eben für solche Konstellationen sollte der Ausdruck ›Pluralisierung‹ vorgesehen sein.

---

Pfaffe wie der Erzähler und die Rezipienten der Geschichte wissen, dass sie gefälscht ist.

<sup>70</sup> Vgl. Warning [Anm. 62], S. 185 ff.

<sup>71</sup> Mit Lotmans narrativer Semiotik (vgl. Anm. 3 und 61) könnte man sagen, was der Text als epische Welt (des Klerus) entwerfe, sei insofern kein »Kulturmodell« mehr, als diesem Entwurf das Entscheidende fehle: »Orientiertheit«; vgl. Warning [Anm. 62], S. 190.

<sup>72</sup> Ebd., S. 183; vgl. Rainer Warning, Erzählen im Paradigma. Kontingenzbewältigung und Kontingenzexposition, in: Romanistisches Jahrbuch 52 (2001), S. 176–209, hier S. 180.

<sup>73</sup> Daraus ergibt sich übrigens, dass auch eine Interpretation, die hier im Interpretationsrahmen von Karnevalisierung und Lachkultur (vgl. oben Anm. 1) etwa die (sagen wir: von dem armen Pfaffen verkörperte) plebejische Subversion gegebener Autoritäten sähe, solche Spuren epistemischer Verunsicherungen verwischen würde. Sie müsste – vorbei an seinen Uneindeutigkeiten – Eindeutigkeit des Textes herstellen, wo die Terme der Erzählung unabgestimmt, ihre Relationen ambig sind. Vgl. auch Röcke, Aggression und Disziplin [Anm. 1], S. 110 ff.

## 5. Exkurs: Christusträger

Die Problemkonfigurationen, die sich in der hier verfolgten Textreihe abzeichneten, können für die narrativen Repräsentationsformen religiöser Praxis in den Fazetien und Schwankerzählungen des 16. Jahrhunderts keineswegs Repräsentativität beanspruchen. Wohl aber sind sie signifikant in dem Sinne, dass sie den Möglichkeitsraum solcher Formen markieren. Und daher sind diese Problemkonfigurationen auch nicht singular. Wie sie hier von einer Reliquienbetrugsgeschichte her entwickelt wurden, ganz ähnlich hätten sie sich daran zeigen lassen, wie ein Witz über den paränetischen Gebrauch der Christophorus-Legende die frühmoderne Fazetien- und Schwankliteratur durchquert.<sup>74</sup> Ich deute das nur mit ganz wenigen Strichen an:

In der in gewissem Sinne gattungsbegründenden Sammlung Poggio Bracciolinis<sup>75</sup> wird von einem *facetus quidam* erzählt. Er beantwortet die unablässig wiederholte rhetorische Frage eines schlechten Predigers, wem denn je größere Gnade widerfahren sei als dem heiligen Christusträger, mit einem Zwischenruf: Weit mehr Gnade als Christophorus sei jenem Esel zuteil geworden, der, auf der Flucht nach Ägypten, nicht allein Christus, sondern zudem auch dessen Mutter getragen habe.<sup>76</sup> Schon die Antwort als solche macht die kommunikative Strategie der Predigerfrage zunichte, die als rhetorische auf eine Antwort gerade nicht angelegt war.<sup>77</sup> Zugleich über- und unterbietet der Inhalt der Antwort die in der rhetorischen Frage gegebene Proposition und destruiert sie damit: Er unterstellt, der Prediger fasse Gnade als etwas Quantifizierbares auf, und setzt dem Christophorus den eindeutig tiefer rangierenden Esel sowie dem einzelnen Jesus sodann Sohn und Mutter gemeinsam entgegen.

Dieser Modellfall einer fazetuösen, den kommunikativen Raum witzig dominierenden Äußerung wird im zweiten Band von Hans Wilhelm Kirchhofs ›Wendunmuth‹ konfessionalistisch negatiert: Die Christophorus-

<sup>74</sup> Die Beispielreihe und die Grundzüge der Interpretation verdanke ich Michael Waltenberger.

<sup>75</sup> Poggio, *Facezie* [Anm. 65]; dazu insbesondere Barner [Anm. 2], S. 101 ff.; vgl. auch Lionello Sozzi, *Le ›Facezie‹ e la loro fortuna europea*, in: Poggio Bracciolini 1380–1980. Nel VI centenario della nascita, Florenz 1982 (Studi e testi 8), S. 235–259; Armando Bisanti, *Alcune osservazioni sulle ›Facezie‹ di Poggio Bracciolini*, in: *Schede medievali* 10 (1986), S. 66–86; Stefano Pittaluga, *Poggio fra Cicerone ed ›exempla‹*, in: *Res Publica Litterarum* 10 (1987), S. 267–274; Barner, *Überlegungen zur Funktionsgeschichte der Fazetien* [Anm. 36]; Mühlherr [Anm. 16].

<sup>76</sup> Poggio, *Facezie* [Anm. 65], S. 216, Nr. 200.

<sup>77</sup> Vgl. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 3. Aufl., Stuttgart 1990, § 767; Harald Weinrich, *Textgrammatik der deutschen Sprache*, Mannheim [u. a.] 1993, S. 892 f.

Predigt ist hier Propaganda für den apotropäischen Gebrauch von Heiligenbildchen und aus dem *homo facetus* wird *ein unnützer unhöflicher wäscher*,<sup>78</sup> dessen Aberglaube sich darin manifestiert, dass er Heiligkeit für messbar hält. Was in Poggios Text schlichte Rhetorik (beim Prediger) und funkelnde *facetudo* (bei seinem Zuhörer) war, wird in der Erzählung des Lutheraners Kirhhof so zum Exempel einer insgesamt superstitiösen Frömmigkeitspraxis, die bloß noch zeigt, *wie man in vorzeiten*, also in der katholischen Vergangenheit,<sup>79</sup> *mit unnötigen ungeschickten predigten auch ungeschickte Zuhörer hab verursacht* (S. 149). Indes: erzählt werden kann das anscheinend nur, wenn zugleich der demgegenüber korrekte normative Rahmen auch in der Erzählung selbst fixiert ist. Deswegen versichert der Erzähler, anders als deren (katholischer) ›plot‹ drücke seine (protestantische) Erzählung keineswegs eine Verachtung Christi oder seiner Mutter aus; deswegen gibt das nachfolgende Stück (S. 149 ff., Nr. II 100) eine protestantisch unanstößige allegorische Auslegung der Christophorus-Legende; deswegen endet diese mit einem gereinten Gebet, zu dessen Abschluss sich der namentlich genannte Autor selbst als Vorsprecher der frommen Gemeinde in Szene setzt (S. 151). Zum andern Male wäre hier also zu beobachten, wie eine allein auf die pointierte Replik zielende und darum die Relevanz des Moralischen, Normativen, Theologischen vorübergehend einklammernde Fazetten-Konstellation bei Kirhhof einer konfessionalistisch disziplinierenden Ausarbeitung unterzogen wird. Und wiederum wäre deutlich, dass solche im Dienste protestantischer Polemik stehende Exemplarisierung der ehemals fazetuösen Konstellation etwas ganz anderes ist als jene Krisen etablierter Deutungsschemata, bei welchen hier von Pluralisierung gesprochen werden sollte. Und wie im Falle der Reliquienbetrugsgeschichten könnte die Textreihe auch hier weiter zu Jakob Freys ›Gartengesellschaft‹ verlängert werden.

Dort gibt es die Christophorus-Predigt ebenfalls. Ihr religiöser Praxiszusammenhang ist dabei nicht die Propagierung des Bilderkults, sondern Reliquiengebrauch.<sup>80</sup> Der Dialogkern der Geschichte ist hier wiederum syntagmatisch erweitert, indem die Predigt einem mit Berührungsreliquien des heiligen Christophorus umherziehenden *questionirer* (S. 95, Z. 28

<sup>78</sup> Kirhhof, ›Wendunmuth‹ [Anm. 32], Bd. 2, S. 148 f., Nr. II 99, hier S. 149.

<sup>79</sup> In Kirhhofs Formulierung liegt ein Musterbeispiel für jene »Temporalisierung der Gegenbegriffe« vor, auf welche Koselleck »eine Dynamik der Negation des jeweils anderen« zurückführte, »wie sie die nichtchristliche Antike kaum gekannt hat« (Koselleck [Anm. 7], S. 70, vgl. ebd., S. 81 ff.).

<sup>80</sup> Frey, Gartengesellschaft [Anm. 32], S. 95 f., Nr. 81. – Beides, Bilderkult und Reliquiengebrauch, wird übrigens auch im Rechtfertigungsdekret des Tridentinum (vgl. oben, Anm. 30) gemeinsam behandelt, beidem liegt die nämliche präsentistische Funktionslogik (vgl. Gumbrecht [Anm. 24]) zugrunde.

u. ö.) in den Mund gelegt wird. Sein Lob der Heiligkeit des Christusträgers zielt direkt auf eigenen ökonomischen Vorteil. Der Einwurf eines *speyfogel* (S. 96, Z. 14), der Esel auf der Flucht nach Ägypten habe mit Mutter und Sohn nicht bloß quantitativ mehr, sondern auch zeitlich länger Gnade getragen als Christophorus, stört diese wirtschaftlichen Interessen. Der *questionirer* sieht sich ertappt, *macht [...] das ampt aus* (S. 96, Z. 29) und zieht *mit seinem zerrißnen heilighumb in ein ander dorff* (S. 96, Z. 31 f.). Diese Expansion der Handlung konstituiert für die Pointe andere Relevanzen als die jenes ästhetischen Reizes, der in ihrer Raffinesse liegt. Doch bleibt in der Schwebelage, ob es sich um Relevanzen des religiösen oder solche des ökonomischen Diskurses handelt. So entstehen irritierende Ambivalenzen: Führt die Übertragung der präsentistischen Reliquienlogik auf einen Esel die Behauptungen des Predigers theologisch ad absurdum? Wird umgekehrt deren Geltung gerade vorausgesetzt, um im Rahmen einer Ökonomie der Heilgüter ein offenbar minderwertiges Reliquienangebot abzulehnen? Ist das eine vom anderen überhaupt zu trennen, sind hier religiöser und ökonomischer Diskurs geschieden oder ungeschieden? Diese Fragen scheinen unbeantwortbar zu sein, und das heißt: Weder ist in der Version Jakob Freys die Relevanz normativer Bezugsordnungen, wie es gattungsgemäß in Poggios Fasetie der Fall ist, momentan suspendiert, noch sind diese Deutungsvorgaben, wie es eine konfessionspolemische Exemplarik voraussetzen würde, eindeutig und stabil.

## 6. Schluss: Schwank und Schwankserie

Diese zweite Beispielreihe zu Fassungen der Geschichte von der Christophorus-Predigt wäre näher auszuarbeiten. Hier sollte sie lediglich illustrieren, dass es die vorangegangenen Kapitel bei jenen Problemkonfigurationen, die sich ihnen an den Versionen der Fisilinus-Erzählung zeigten, nicht mit Ausnahmefällen zu tun hatten. Diese Problemkonstellationen stellten sich so dar, dass ein ›plot‹, für dessen fazetuöse Fassung die Relevanz normativer Bezugsordnungen gänzlich eingeklammert werden kann (›Pointierung‹), in den erzählerischen Erweiterungen stoffgleicher Schwänke in unterschiedlicher Weise normativ bezogen wird. Dieser normative Bezug kann, so im Rahmen von Kirchhofs konfessionalistischem Diskurs, durchaus unzweideutig und in exemplarischen Regel-Fall-Subsumptionen fixiert sein (›Polemik‹). Er kann sich aber auch als Geflecht unabgestimmter oder widerstreitender Propositionen darstellen, in welchem tatsächlich in distinktem Sinne so etwas wie Pluralisierung greifbar wird.

Diese systematischen Alternativen ließen sich übrigens auch mit den strukturellen ›settings‹ der Fisilinus-Texte in ihren jeweiligen narrativen Um-

gebungen korrelieren. Wie in Bebels ›Facetiae‹ und deren frühneuhochdeutscher Übersetzung begegnet die Reliquienbetrugsgeschichte, die hier interessierte, auch im ›Wendunmuth‹ und in der ›Gartengesellschaft‹ im Rahmen umfangreicher Erzählansammlungen. Dabei ändert sich freilich ein entscheidendes Detail; ich habe es bereits beiläufig angedeutet. Bei Bebel wie Kirchof ist die Geschichte jeweils Teil einer seriellen Wiederholungsstruktur: Der Reliquienbetrug gehört dort wie hier in eine als solche deutlich gekennzeichnete Gruppe von Fisilinus-Texten,<sup>81</sup> und in dieser Gleichförmigkeit der Serie tritt jeweils eine gemeinsame Matrix hervor, die sich in jedem einzelnen Text der Serie erneut manifestiert: Bei Bebel ist dieses Gemeinsame der Typus des *homo facetus*, der in immer neuen Situationen seine spontane Schlagfertigkeit beweist.<sup>82</sup> Bei Kirchof ist das Gemeinsame der Abfolge auch der Fisilinus-Schwänke<sup>83</sup> der konfessionspolemische Diskurs. Der Funktionsmechanismus der Texte dieser Serie ist gerade nicht, wie in Bebels Fazetienreihe, das Überraschungsmoment der Pointe, sondern die kasuistisch stets wiederholte Bestätigung des vorab längst allgemein Gewussten. Es handelt sich um den Funktionstypus der Exemplarisierung, und er setzt stabile normative Orientiertheit und verlässliche Muster der Weltauslegung voraus,<sup>84</sup> die hier im System konfessioneller Differenzen garantiert sind.

Hingegen Jakob Freys Text ist aus solcher Serialität herausgerückt.<sup>85</sup> Er ist zwar gleichfalls Teil einer Prosaerzählansammlung. Doch steht er in

<sup>81</sup> Vgl. auch Stroszeck [Anm. 2], S. 90 ff.

<sup>82</sup> Die serielle Anordnung einer Fazetienreihe und die über die Pointenstruktur bewirkte Abgeschlossenheit ihrer Einzelglieder hängen funktional zusammen: Die Proliferation der Kommunikation wird durch Terminierung der Texte bewirkt. Insofern ist die Formulierung »Das *facete dictum* reizt zum Weitererzählen« (Barner, Überlegungen zur Funktionsgeschichte der Fazetien [Anm. 36], S. 291) zumindest missverständlich.

<sup>83</sup> Zu den Markierungen dieser Serialität vgl. oben bei Anm. 49 u. 51.

<sup>84</sup> Vgl. auch oben, Anm. 57.

<sup>85</sup> Vgl. oben, S. 458. In der ›Gartengesellschaft‹ [Anm. 32] findet sich der größte Teil jener Schwänke, die auf Fazetien Bebels basieren, in zwei längeren Reihen (Nr. 25–74; Nr. 108–126), innerhalb derer die Prätexte zwar selektiv herangezogen werden, ihre ursprüngliche Abfolge in der Sammlung aber bis auf wenige Ausnahmen beibehalten ist. In der ersten der beiden Reihen übernimmt Frey von den sechs Fisilinus-Geschichten Bebels (I. 59–64) die Hälfte (I. 59, 60, 62 für Frey Nr. 32, 33, 34). Obwohl die Geschichten also auch hier unmittelbar aufeinander folgen, schreibt Frey sie je verschiedenen, auch je unterschiedlich charakterisierten Protagonisten zu und löst damit offenbar ganz bewusst den Zusammenhang auf, der ihnen durch die Identität des ›Helden‹ Fisilinus gegeben war: Während dieser Zusammenhang bei Bebel auch sprachlich dadurch unterstrichen wird, dass die gemeinsame Referenz auf den [s]acerdos *quidam notissimus* der ersten Fazetie durch die stereotype Überschrift der folgenden Geschichten (*De eodem*) und das jeweils den ersten Satz einleitende Demonstrativpronomen (*Idem* [...]) signalisiert wird, führt Frey zunächst einen anonymen *questionierer* ein (Nr. 32; S. 47, Z. 5), dann einen reisenden *grobe[n]*, *tolle[n]* *pfaff* mit Namen Holch (Nr. 33; S. 48, Z. 4), schließlich einen abermals namenlosen ar-

dieser ganz für sich. So gibt es hier kein Allgemeines, sei es des *homo facetus*-Typus, sei es der Konfessionspolemik, zu welchem sich der Einzeltext als Paradigma verhalten oder das er – spezieller – exemplarisieren könnte. Paradigmatizität und Exemplarisierung setzen entweder die Irrelevanz von Normhierarchien, Legitimationsansprüchen und Subsumptionsverhältnissen für jetzt und hier (Bebel) oder aber ihre Abstimmung für immer und überall (Kirchhof) voraus, und davon, so wollte ich zeigen, kann bei Freys Schwank keine Rede sein. Normen, Verpflichtungsverhältnisse, Regulierungszusammenhänge werden in ihm kontingent. Sie werden als relevant gesetzt und können doch zugleich nicht aufeinander abgestimmt werden. Was im Konflikt von Priester und Official gültig oder im Gegenteil nichtig sei, kann hier nicht mehr gesagt werden.

Aufs Ganze dieser Textinterpretationen aber lässt sich vielleicht dieses bemerken: Es mag generell lohnend sein, bei Fazetien und Schwänken die eingefahrenen Wege von Stoff- und Gattungsgeschichte zu verlassen und analytisch genau zu werden, denn in den Niederungen des ›niederer‹ Erzählens sind komplexe Spuren epistemischer Verunsicherungen zu entdecken. Was indes speziell die Repräsentationen religiöser Praxis in frühmodernen Schwankerzählungen anbelangt, wäre von Fall zu Fall zu urteilen. So sehr Reliquienpraxis im 16. Jahrhundert ins Zentrum konfessioneller Konflikte gerät, so wenig kann das schwankhafte Erzählen von ihr immer schon eindeutig auf die Seite frühmoderner Pluralisierungen geschlagen werden. Solches Erzählen kann vielmehr einerseits als Ort konfessionalistischer Verarbeitung und Eindämmung sozialer, religiöser, ideologischer Differenz genutzt werden. Andererseits steht es aber fallweise auch dort als Raum literarischen Probehandelns zur Verfügung, wo es schwer oder unmöglich zu sein scheint, Konkurrenzen relevanter Propositionen, Orientierungskomplexe oder Geltungsfonds durch Negativierung und Asymmetrisierung zu entschärfen. Dann dürfte indes von Pluralisierungen, auch solchen des Religiösen, die Rede sein.

Einstweilen offen bliebe hierbei allerdings, ob es sich allein um Verarbeitungs-, oder auch um Produktionsformen des frühneuzeitlichen Umbaus der Welt handelt.

MÜNCHEN

PETER STROHSCHNEIDER

---

men Dorfpfaffen (Nr. 34). Während bei Bebel außerdem die Erwähnung von Dornstetten (I. 59) und die Anspielung auf Eberhard im Barte (I. 61) eine Lokalisierung im ›autornahen‹ schwäbischen Raum suggeriert, akzentuiert Frey demgegenüber die Partikularität der Geschichten auch durch unterschiedliche Schauplätze: Worms und Oppenheim (Nr. 32), Straßburg (Nr. 33) und der Odenwald (Nr. 34).