

Reformation als verkehrte Welt / Karneval, made in Wittenberg

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

Ob dieses Jahr 2017, in dem sogar deutsche Katholiken einen freien Tag geschenkt bekommen, nur um an den 500. Geburtstag des angeblich ja doch stattgefundenen Thesenanschlags Martin Luthers zu denken, ob dieses Jahr also dereinst als *annus mirabilis* in die Geschichte des Protestantismus eingehen wird, vermag heute wohl noch niemand zu sagen. Gleichwohl konnte man bereits zu Beginn dieses sehr ökumenisch daherkommenden Feier- und Gedenkjahres Bilder und Zeichen registrieren, die Wundersames zu belegen schienen. Nicht nur, dass der Papst höchstpersönlich eine Friedensstaffel auf den Weg von Rom nach Wittenberg schickte, die dort, im Zentrum der Reformation, ausgerechnet am 8. Mai eintraf - was man dann ja wohl, je nach Perspektive, entweder als Befreiung oder als Kapitulation begreifen darf. Noch bedeut- und wundersamer erscheint mir aber, dass es auch dem Großen Reformator erstmals gelungen ist, die Welt seiner katholischen Erzfeinde wirklich zu entern. Am 27. Februar 2017 war es soweit: Martin Luther fuhr hoch auf einem Mainzer Dekanatswagen mitten im rheinischen Rosenmontagsumzug.

Ausgerechnet in Mainz musste Luther sein schweres Auswärtsspiel bestreiten, in der katholischen Stadt, die er zu Lebzeiten nie gesehen und die zum Reich eines altgläubigen Erzfeindes gehört hatte, jenes Erzbischof Albrecht von Brandenburg nämlich, der in Form der Ablassthesen als erster den reformatorischen Geist und den Unwillen Luthers zu spüren bekommen hatte. Nicht minder schrecklich war, dass Luther ausgerechnet in der Mainzer **Fastnacht** auftreten sollte, einer Veranstaltung, die zwar im milden Licht heutiger Ökumene behauptet, mit lutherischer Lebensfreude wahlverwandt zu sein, die aber nichts desto trotz von anständigen Lutheranern seit der Entstehung des Protestantismus ungefähr so geliebt wird wie Donald Trump von mexikanischen Intellektuellen. Dass der vergangene Mainzer Rosenmontagsumzug trotz alledem stattfand, sogar reibungslos ablief und nicht einmal der Wagen mit dem Erzketzer irgendeinen Schaden nahm, das möchte man ja fast als ein lutherisches Wunder der Jetztzeit begreifen – wenn nicht der Reformator selbst schon vor undenklichen Zeiten darauf hingewiesen hätte, dass nach seinem Empfang göttlicher Gnade *weilers wunderwerck nit mer not wär*.

Die Erscheinung in Mainz war jedenfalls grandios. Überlebensgroß, also ganz so, wie es sich für ihn nicht nur auf einem Fastnachtswagen gehört, war Luther vor der Wittenberger Schlosskirche in vollem akademischen Ornat zu sehen, mit dem Thesenanschlagshammer in

der Rechten und dem Hirtenstab des Kirchengründers in der Linken, dazu, als gleichsam apokryphe Beigaben, ein rheinpfälzischer Ringel Lyoner und eine ebensolche Flasche Wein. Während Doktor Martinus, mit der ganzen majestätischen Würde seines Cranach-Hauptes über alle Mainzer Narren und Narrharlesen stoisch hinwegblickte, brachten Mitarbeiter des Evangelischen Dekanats zwar nicht die evangelische Wahrheit, dafür aber tonnenweise Lutherbonbons und hunderte Luther-Figuren unters Volk; es waren angeblich die letzten aus der bisher erfolgreichsten Serie, die jemals im Namen des Playmobils produziert wurde. Weil Luther uns bekanntlich immer und überall etwas zu sagen hat und auch die Mainzer Fassenacht nicht unbedingt als Oase des Schweigens bekannt ist, gab es schließlich noch einen mundartlich gereimten Sechszweiler, der den tieferen Sinn des Motivwagens erläutern sollte. Weil der so schön war, soll er auch dem heutigen Auditorium nicht vorenthalten bleiben. Dort hieß es nämlich:

Seit 500 Joa gäbbds Protestande

Weil Luthers These Anklang fande

Der Mensch is Sünda un doch frei

Für mansche is des Narretei

Doch Luther lässt sich net beirre

Bibel, Weck, Worscht, Woi trotz alle Wirre

Martin Luther mit Hans Wurst schiedlich und friedlich vereint im Reich von König Karneval, was da heute so quasi selbstverständlich daherkommt, war im Zeitalter der Reformation alles andere als das. Das vielleicht bekannteste Beispiel für den großen Unterschied zwischen damals und heute ist aus dem Nürnberger Schembartlauf von 1539 überliefert. Auch in diesem, ursprünglich von den Handwerkern der Reichsstadt organisierten Faschingsumzug, war ein Reformator groß in Szene gesetzt worden, stand die Figur des Andreas Osiander, Prediger und sozusagen evangelischer Chefideologe der Stadt, im Mittelpunkt des Geschehens. Und zwar ganz anders, als ihm lieb sein konnte. Mit weit ausholender Prediger-Geste und einem Spielbrett anstelle des obligaten Gebetsbuchs in der Hand, beherrschte Dr. Hosemann jenes Narrenschiff am Ende des Zuges, das Hölle genannt wurde und nach seiner Ankunft auf dem Marktplatz üblicher Weise gestürmt und schließlich verbrannt wurde. Dass er auf dem Wagen von lauter Teufeln und Narren umgeben war, dürfte dem ziemlich sittenstrengen Osiander ebenso wenig gefallen haben wie die Art und Weise, in der man sich hier über sein Kirchenregiment und seine theologischen Schriften lustig machte. Jedenfalls intervenierte Hosen-Änderla, wie die Nürnberger ihren Reformator wegen der humanistischen Umformung seines deutschen Originalnamens kalauernd nannten, sehr erfolgreich beim Rat der Reichsstadt. Der für das Höllenschiff verantwortliche Ratsherr musste seinen Posten verlassen und

der Schembartlauf gehörte seit den Ereignissen des Jahres 1539 der Geschichte an.

Andreas Osiander sowie seine reformatorischen Zeit- und Gesinnungsgenossen bewiesen also 1539, dass sie genau das noch nicht konnten, was die Mainzer 2017 mit ihrem lutherischen Karnevalswagen zumindest nach eigenen Angaben zeigen wollten: dass man nämlich auch als Protestant durchaus mal über sich selbst lachen kann. Nun mag manch böse Zunge eines heutigen Fastnachtsfeindes behaupten, dass man mit evangelischer Humorlosigkeit à la Osiander durchaus ganz gut leben könne, wenn sich daraus nur für die Meenzer Fassenacht die gleichen Folgen ergäben wie für den Nürnberger Karneval im Jahr 1539. Man kann eine solche, zugegebenermaßen auch mir keineswegs ganz unsympathische Perspektive teilen, aber das sollte dann besser nicht das Ende vom Lied sein. Denn mit diesem allzu wohlfeilen Spott über unsere Rosenmontagskultur übersieht man allzu leicht nicht nur Macht und Bedeutung des heutigen Karnevalismus. Mit ihm wird vor allem auch der klaren Blick zurück verstellt, auf die karnevaleske Kultur von Spätmittelalter und früher Neuzeit und auf die Bedeutung, die diese Kultur der Verkehrten Welt für die Entfaltung und Ausbreitung der reformatorischen Bewegung in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts hatte.

Ich möchte an dieser Stelle vielleicht 1-2 Worte über jene Referenzen verlieren, die mich als den Referenten des heutigen Abends ausweisen sollten. Und 1-2 Worte genügen da auch vollkommen, weil es ja recht eigentlich nur eine einzige Referenz gibt. Die sich zudem auf ein kleines Buch bezieht, das ich in den frühen 1990er Jahren geschrieben hatte, dessen Entstehungszeit also mittlerweile ein Vierteljahrhundert zurückliegt, in autobiographischen Dimensionen gemessen mithin fast so lange her ist wie die Reformation in historischen. Angesichts dieser galaktischen Entfernung zum Thema habe ich mich, vor allem in den letzten Wochen, in denen dieser Vortragsabend immer bedrohlicher näher rückte, schon mal gefragt, was für ein Narr ich wohl gewesen sein musste, als ich die überaus freundliche Einladung von Wolfgang Behringer angenommen hatte, nach Jahren in den fruchtbaren Niederungen der kleinen saarländischen Landesgeschichte noch einmal und mit Zheus Hilfe den Aufstieg in den Olymp der großen Reformationshistorie zu wagen. Bis mir dämmerte, dass genau das auch wie eine unfreiwillige Qualifikation für den heutigen Abend klingen konnte: der Narr, die Vertauschung von unten und oben, ein gewisser Abstand zur gegenwärtigen Historiographie der Reformationszeit.

Jedenfalls war ich damals, vor Jahrzehnten, angetreten, eine neue Sicht auf die Reformation und insbesondere auf den Bauernkrieg als dem Höhepunkt der reformatorischen Bewegung zu werfen. Inspi-

riert von jahrelangen theoretischen und methodischen Diskussionen, die seinerzeit noch nicht unter dem Label des *cultural turn* zu einer historiographischen Marke entwickelt worden waren, und befeuert von der Hybris des akademischen Novizen, der es mindestens mit den Größten der Zunft aufnehmen zu können glaubte, entstand das „Tagebuch einer Revolte“ über den Aufstand von Bürgern und Bauern in einer thüringischen Landstadt des Jahres 1525. Angeregt von mikrohistorischen Studien, wie sie Carlo Ginzburg oder Natalie Davis vorgelegt hatten und angeleitet vor allem von Pierre Bourdieus Entwurf zu einer Theorie der Praxis, ging es darum, die Bedeutung des reformatorischen Geschehens aus der Perspektive der Akteure zu begreifen und den Zugang zu deren Weltverständnis auf der Handlungsebene zu gewinnen. Die alltäglichen und aufständischen, die rituellen oder religiösen Handlungen der Menschen des frühen 16. Jahrhunderts und somit die Einbindung des Bauernkriegs in die kulturelle Praxis der Reformationszeit, sie standen im Mittelpunkt dieser Untersuchung.

Wer sich auf die historische Spurensuche in die Welt des 15. und 16. Jahrhunderts begibt, der wird fast unweigerlich und ziemlich schnell auf die Kultur der Verkehrten Welt stoßen. Viel mehr als wir uns das heute bei dem Blick auf die vermeintlich festgefügte Ordnung der Feudalgesellschaft vorstellen können, war diese Kultur geradezu durchsetzt von Motiven und Momenten der Inversion, von grotesken

und karnevalesken Phantasien und Artefakten. Sie verschafften sich in Alltagssprache, Literatur und Kunst ebenso ihren Ausdruck wie in populären Bräuchen und Rügesitten und sie machten – zumindest bis ins 16. Jahrhundert hinein – weder halt vor Standesgrenzen noch vor den Pforten von Schlössern und Kirchen. Die bis heute umfassendste, anregendste und ertragreichste Studie zu dieser karnevalesken Kultur hatte bereits in den 1940er Jahren der russische Literaturwissenschaftler Michael Bachtin vorgelegt. Auf der Basis der Lektüre von Gargantua und Pantagruel, des Meisterwerkes des französischen Renaissancegenies Francois Rabelais, entwarf Bachtin ein Panoptikum der spätmittelalterlichen Karnevalswelt, konzipierte sie als einer Art Gegenentwurf zur Hermetik der herrschenden Ordnung. Diese „richtige“ Welt der herrschenden Ordnung und die verkehrte Welt des Karnevals, sie zusammen erst ergaben bei Bachtin eine quasi ganzheitlich-kosmische Ordnung, die ihr Veränderungspotenzial nicht zuletzt daraus schöpfte, dass der Karneval zu allem und jedem eine alternative Realität parat hatte. Dass er, wie Norbert Schindler es einmal elegant und schlicht formulierte, die Vorstellung am Leben hielt, das alles eben auch ganz anders sein könnte.

Vor einem solchen Hintergrund war es eigentlich naheliegend, dass karnevaleske Motive und Praktiken gerade auch dort zum Einsatz kommen würden, wo es wie in der reformatorischen Bewegung um große soziale und kulturelle Veränderungen ging. Meine Bauernkrie-

ger aus Neustadt an der Orla, einer kleinen Stadt zwischen Erfurt und Weimar, in der zu Beginn des 16. Jahrhunderts gerade einmal 2500 Menschen lebten, gaben dafür nur eines von vielen Beispielen. Weil die einschlägigen Seiten meines Buches zwar dem damals sehr freundlich urteilenden Rezensenten der FAZ, aber sonst kaum jemandem hier bekannt sein dürften (soweit ich die Verkaufszahlen des Campus-Verlages noch richtig in Erinnerung habe, hat das Buch aber immerhin die Klippe zur Dreistelligkeit ziemlich souverän übersprungen), also eben wegen dieser weitgehenden Unbekanntheit erlaube ich mir, das thüringische Geschehen vom April 1525 hier nochmals kurz zusammenzufassen.

Die ersten drei Tage dieses gerade einmal eine Woche dauernden Aufstandsversuchs bestanden im Grunde aus nichts anderem als kollektiven Raubzügen. Immerhin unter Anleitung eines ihrer Ratsherren und bei wachsender Beteiligung der Stadt- und Landbevölkerung wurden seit dem 23. April 1525 die Fischteiche der kleinen Adligen der Region heimgesucht und leergefegt. Auf aristokratischen Widerstand stieß man nur im ersten Fall bei Ritter Georg von Brandenstein, der allerdings vor der bürgerlich-bäuerlichen Übermacht ziemlich schnell kapitulieren und unter Zurücklassung seines Pferdes, also geradezu schmachvoll zu Fuß entlaufen musste. Die Rückkehr aus ihren erfolgreichen „Kämpfen“ gegen die Herren von der Orla gestalteten die Neustädter jedes Mal wie einen karnevalesken Siegeszug. Vorab

marschierten Stadtpfeifer und -trommler, es folgten die erfolgreichen „Feldherren“, schließlich die beutebeladenen Expeditionsteilnehmer, die die gut gefüllten Fischkörbe quasi wie erlegtes Großwild an Stangen durch die Gassen und Straßen der Stadt trugen. Zum Abschluss gab es nach jedem Fischzug ein opulentes gemeinsames Festmahl, zunächst noch im privaten Rahmen, dann gleichsam offiziell im Festsaal des Rathauses. Dass die Neustädter wussten, dass sie mit ihren Aktionen nicht einfach nur Schabernack mit den adligen Nachbarn getrieben, sondern die Schwelle zum gleichzeitig überall in der Region auflodernden Aufstand überschritten hatten, zeigte die Ansprache ihres Hauptmanns nach dem Fischessen im Rathaus. „Lieben frunde“ erklärte besagter Hans Hoffmann dort“, wir haben nu die fische gessen. Ob es darzu kompt, dass der vom Eichich (Hans von Eichischt, einer der betroffenen Adligen) si bezalet wolt haben adder ein anders daraus wurde komen, so wollen wir doch alle sampt dorfur sthen. Da haben si alle semptlich eintrechtiglich gesaget: jha.“

Wir können die rituell und verbal beschworene Neustädter Aufstandsgemeinschaft an diesem Punkt bereits wieder verlassen. Ohne weiter auf den sozialen und historischen Kontext dieser Geschichte einzugehen, wollen wir hier nur auf einige rituelle Aspekte und semantische Dimensionen des karnevalesken Geschehens aufmerksam machen, die die Aufstandsouvertüre von der Orla mit anderen Aktionen der frühen reformatorischen Bewegung vergleichbar machten.

Die Imitation, ja Anmaßung eigentlich herrschaftlicher Jagdprivilegien wäre hier ebenso zu nennen wie der in actu vollzogene Rollentausch mit Ritter Georg, der ausgerechnet am Tag seines Namenspatrons heimgesucht und quasi degradiert wurde. Auch die mit der evangelischen Wahrheit begründete Forderung auf Freiheit aller Gewässer, die in den Zwölf Artikeln der oberschwäbischen Bauernschaft – gewissermaßen dem Grundrechtskatalog des Bauernkriegs von 1525 - Eingang gefunden hatte, wurde in Neustadt ganz praktisch umgesetzt. Schließlich, und auch das ist ein wichtiges Moment der reformatorischen Bewegung, griffen die Akteure auf gewissermaßen alltäglich vertraute Riten zurück, die sie in den aufständischen Kontext transferierten und damit umcodierten. Der Umzug mit aufgespießten Fischen durch die Stadt war ein kommunales Ritual, das in dieser Region die Grenze zwischen Fastnacht und Fastenzeit markierte. In den Apriltagen 1525 wurde daraus das Spiel mit jener roten Linie, die die Welt des gemeinen Mannes von der der Herrschaft trennte, ein Spiel, das demonstrierte, wie produktiv oder eben gefährlich die Riten der Verkehrten Welt sein konnten.

Was ich hier mit dem Beispiel aus „meinem“ Bauernkrieg nur punktuell andeuten konnte, das ist in der Erforschung der frühen Reformationszeit eigentlich schon sehr lange ein Thema. Es waren vor allem die wegweisenden Studien von Natalie Davis über die Herrschaft der Narren und die Abteien der Missregierung, Norbert Schindlers

Untersuchung der Lachkultur im 16. Jahrhundert sowie im speziellen und deshalb hier ganz besonders die Arbeiten Bob Scribners zu Volksfrömmigkeit und Volkskultur in Deutschland, wobei in unseren Zusammenhang der Aufsatz über „Reformation, Karneval und die „verkehrte Welt“ selbstverständlich herausragt. Schon vor gut 40 Jahren hatte sich Scribner um eine systematische Zusammenstellung und Bedeutungsanalyse jener mehr oder weniger quellengesättigt überlieferten Fälle bemüht, in denen die reformatorische Bewegung im karnevalesken Gewand auftrat. 24 kleine Geschichten konnte Scribner damals seinen Lesern präsentieren, die sich auf ebenso viele Städte des Reiches zwischen 1520 und 1543 verteilten. Verschiedene Themen und Formen ließen sich in diesen spontanen Darbietungen oder geplanten Inszenierungen immer wieder nachweisen. Die parodistische Imitation katholischer Bräuche und Zeremonien etwa, die Entweihung von Reliquien, die Jagd auf als Nonnen oder Mönche verkleidete Teilnehmer eines Spektakels. Auch die Verbrennung von gegnerischen Schriften oder die Verletzung und „Hinrichtung“ von Bildwerken kamen häufig vor, ebenso symbolische Angriffe auf Obrigkeiten und Kirchenmänner. Und fast immer waren auch die drei großen Themen des Karnevals präsent, das übermäßige Essen und Trinken, die Obszönitäten einer enttabuisierten Sexualität, die Gewalt gegen Tiere und Menschen.

Über all dem thronte gewissermaßen auf einer Metaebene der karnevalesken Performance die *topsy-turvy-world*, die *Verkehrte Welt*, die die Ordnung der Dinge zumindest zeitweise auf den Kopf stellte. Weil die spätmittelalterliche Kirche anders als ihre Nachfolger in postreformatorischen Zeiten keine fastnachtsfreie Zone war, war sie für den kulturellen Code der Verkehrten Welt auch besonders empfänglich, ja eigentlich empfindlich. Tatsächlich existierten bis ins Spätmittelalter hinein eine ganze Reihe von Bräuchen, die das Hohe und Erhabene des sakralen Raumes an bestimmten Tagen außer Kraft setzen konnten, weil das Heilige und Furchteinflößende auf ein höchst irdisches Maß reduziert werden durfte. Die Verkleidung von Heiligenfiguren – wie sie beispielsweise aus dem Straßburger Münster überliefert ist – wäre hier ebenso zu nennen wie der an manchen Tagen erlaubte Tanz auf Haupt- und Nebenaltären, die Wahl eines Kinderbischofs oder die Zelebrierung einer Eselsmesse, in der die Gläubigen ihren „gefakten“ Priestern statt eines Amen ein kollektives I-aah entgegenschleudern hatten. Neben diesem halboffiziellen Mummenschanz hatte die Kirche aber auch in ihrem höchstoffiziellen Programm einiges für die Vertreter der Verkehrten Welt zu bieten. Dass die Letzten die Ersten sein würden, die Gewaltigen vom Stuhl gestoßen und die Niedrigen erhöht werden sollten und nicht zuletzt, dass sogar der Sohn Gottes nicht in einem Palast, sondern in einer abseitigen Krippe zur Welt gekommen war, das konnte man sogar in

der Heiligen Schrift nachlesen, war sozusagen also ein evangelischer Beweis für die Macht der Verkehrten Welt.

Ihre Krönung fand die kirchlich-religiöse Form der *topsy-turvy-world* fraglos in der Figur des Antichristen, einer Art personifizierter Antithese der christlichen Heilsgeschichte, eine Unperson, deren Kommen, so dachte man in den endzeitlich gestimmten Tagen des Spätmittelalters, unmittelbar bevorstünde. Gerade Martin Luther glaubte, wie an die Leibhaftigkeit des Satans, so auch an die reale Existenz des Antichristen, den er seit 1519 mit keinem Geringeren als dem römischen Papst zu identifizieren begann. Was er in einem Brief an den kurfürstlichen Sekretär Spalatin zunächst nur andeutete, das wurde ihm im Verlauf des gegen ihn angestrebten kanonischen Verfahrens und spätestens nach der Ausfertigung der päpstlichen Bannbulle zur Gewissheit. In der Perspektive Luthers, der von seiner göttlichen Erwählung und seiner prophetischen Mission vollkommen überzeugt war, war es ebenso vollkommen logisch, dass derjenige, der den Bann gegen ihn sprach und damit die Verkündigung der evangelischen Wahrheit verhindern wollte, nur eben jener Antichrist sein konnte. Genau deswegen wurde für ihn, seine Weggefährten und Anhänger der Kampf um den rechten oder falschen Glauben auch zu einem totalen, existenziellen Konflikt, in dem es Halbwahrheiten oder Kompromisse schlichtweg nicht geben konnte. „In diesem Sinne“,

schreibt Bob Scribner, „war die evangelische Bewegung selbst eine verkehrte Welt“.

Mit Luthers Reaktion auf die päpstliche Bannbulle *Exsurge Domine* wurde im Dezember 1520 auch die erste karnevaleske Inszenierung der reformatorischen Bewegung auf den Weg gebracht. Luther selbst gab das Startzeichen, als er nach einer entsprechenden Vorankündigung die Bulle vor dem Wittenberger Elstertor in Anwesenheit von Professoren, Studenten – und sehr wahrscheinlich auch einer breiteren bürgerlichen Öffentlichkeit – verurteilte, hinrichtete, schließlich verbrannte. Damit hatte er an der Seite seiner engen Mitstreiter Melanchthon und Karlstadt nicht nur den definitiven Bruch mit Rom und dem kanonischen Recht vollzogen. Damit hatte er auch jene spiegelbildliche Antwort auf die päpstliche Verurteilung und Verbrennung seiner Schriften gegeben, die zum Ausgangspunkt einer „angemessenen“ Karnevalsinszenierung werden konnte. Auch wenn eben diese Veranstaltung erst nach dem Abgang der Wittenberger Professoren ihren Lauf nahm, so hatten die studentischen Protagonisten mit ihrer Aktion fraglos die volle lutherische Unterstützung.

Der akademische Nachwuchs der Lutherstadt entwarf seine antirömische Demonstration aus einer Mischung von studentischen Initiationsriten, liturgischen Bräuchen und Elementen des Karnevals. Zunächst wurden am brennenden Scheiterhaufen Kirchengesänge wie

das *Te deum laudamus* angestimmt, Leichengesänge imitiert, frivole Parodien aufgeführt. Nach dem kollektiven Leichenmahl bastelten sich die Studenten ein päpstliches Narrenschiff, das aus einem bäuerlichen Heuwagen, einem darauf montierten überdimensionalen Weinfass und einer riesigen Papstbulle bestand, die letztere als Segelfungierend. Auf dem Karnevalswagen sorgten ein Trompeter und singende, mit Tierkostümen verkleidete Studienanfänger für die richtige Begleitmusik. Andere Studenten hatten päpstliche Drucke zerrissen und zu Fähnchen umfunktioniert oder auf Schwerter aufgespießt. Dergestalt zog die akademische Luthergesellschaft lachend, singend und deklamierend durch Wittenberg, wo es an der nötigen öffentlichen Aufmerksamkeit mit Sicherheit nicht fehlte. Nachdem die Prozession zu ihrem Ausgangspunkt vor dem Elstertor - in dessen Nähe sich übrigens auch der anrühige Schindanger der Stadt befand – zurückgeehrt war, fand die Travestie ihr würdiges Ende. Schriften von Luthers altgläubigen Gegnern *Eck* oder *Ochsenfahrt* wurden erst gelesen und dann dem Feuer preisgegeben, erneut erklangen das *Te deum* und *Oh du armer Judas, was hast du getan*, schließlich soll ein als Papst verkleideter Teilnehmer gar seine Tiara ins Feuer geworfen haben. Das war eine Hinrichtung des Kirchenoberhauptes in effigie, deutlicher konnte die Brandmarkung des Papstes als Ketzler kaum ausfallen.

Der evangelische Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann schreibt in seiner Reformationsgeschichte, dass das karnevaleske Ketzergericht vom 10. Dezember 1520 der Popularität der evangelischen Bewegung und der Charismatisierung Luthers offenbar sehr genutzt hat. Das hatte wohl nicht nur damit zu tun, dass die Wittenberger ihr antirömisches Theater in den beiden Folgejahren wiederholten, dass lateinische Drucke erschienen, die das Geschehen auch für das gebildete Fachpublikum zugänglich machten und dass die definitive Verteufelung der Papstkirche auch in den Kirchen und auf den Kanzeln des Landes für breite Resonanz sorgte. Tatsächlich hatten aber auch Form und Inhalt des Wittenberger Spektakels ganz offensichtlich eine Art Vorbildcharakter, denn viele Städte und Regionen eiferten diesem Beispiel in den Folgejahren nach. Der Bann war also buchstäblich gebrochen worden, Marktplätze und Straßen konnten zur Bühne von papstkritischen oder kirchenfeindlichen Inszenierungen werden, wobei nicht nur ad hoc gestaltete Prozessionen und Parodien aufgeführt wurden, sondern oft auch die etablierte Form des Fastnachtsspiels genutzt wurde, um das reformatorische Anliegen voranzubringen. Dass dabei gelegentlich die Ereignisse der frühen Reformationsjahre selbst zum Gegenstand der Aufführung wurden – etwa der Ablassstreit oder der Erfurter Pfaffensturm – zeigt ebenfalls, wie stark sich die spielerisch-karnevaleske Verbreitung der Reformation an ihrem Wittenberger Vorbild beziehungsweise dem Beginn der Befreiung von den Fesseln der Papstkirche orientierte.

Wie souverän und kreativ die zahl- und namenlosen Akteure der frühen Reformation das Instrumentarium der karnevalesken Inszenierung nutzten, nachdem Luther die Bewegung spirituell, intellektuell und zuletzt auch rituell in Gang gesetzt hatte, demonstriert auch das Beispiel aus der kleinen ernestinisch-sächsischen Bergstadt Buchholtz. Dort fand Anfang Juli 1524 eine Spottprozession statt, die die kurz zuvor vollzogene Erhebung der Gebeine des heiligen Benno von Meißen in einzelnen Sequenzen und vielen Details imitierte. Die jungen Buchholtzer lieferten mit ihrer satirischen Performance einen unmissverständlichen Kommentar zum Geschehen bei ihren streng altgläubigen Nachbarn, demontierten den Meißener Reliquienkult und die papistischen Zeremonien sozusagen mit schallendem Gelächter.

„Es warff sich“ heißt es im Original des Sendbriefs, der das Geschehen festhielt, „im Buchholtz zusammen eyn seer grosser hauffe hewer und junges poebels und richten eynen Bischoff zu, machten eyne herliche, loebliche process(ion) und trugen fanen vor von alten faulen fußtuechern, setzten badthuetlin und hanffsieber auff fur byret, das man sehe, wie es geystliche gelerten weren. Sie trugen auch eyn offen bretspiel zum sangbuch und sungen draus. Auch eyne misttrage und alte molltern, das heyligtum zu fassen und zu heben, weyl da keyne sylbern oder guelden becken und schuessel zu der zeyt furhanden waren. Und eynen alten Fischkessel zum weywasser, und ey-

nen schoenen hymel von eynem beschissen grastuch, etliche mistgabeln wie die kertzen. Es ging eyn fiddel vor mit eyner lautten, zogen also hynaus zu eynem alten schacht und thetten yhren gesang, tratten umbher mit schauffeln und hawen, und erhuben Bischof Benno mit grossem ernst und andacht, das man sich mocht starr gelacht haben. Sie trugen das gebeyne auff der misttrage mit mist und alten peltzflecken zugedeckt, weyl die guelden und seyden stuck nicht da waren, nemlich eynen roßkopff, eynen kynbacken von eyner kue, zwey roßbeyn, zogen hineyn auff den marckt. Da gieng eyn Bischoff her, der hatte eynen stroern mantel odder korkappen an und eynen krummen stab und eyne fischreusen zum Bischoffs huet, wie wol perlen und eddel steyne nicht dran waren. Tratt auff und thett eyne schoene predigt unnd verkundet das heyligtum, nemlich eynen kynbacken und sprach: O lieben andechtigen, sehet, das ist der heylig arsbacken des lieben Korschuelers zu Meyssen S. Benno. Es gos yderman wasser zu, halffs alles nicht, wer nur zu sach, der must fur andacht lachen, das yhm die augen troffen und sich setzen must. Da verkündigt der Babst Ablas und vermanet, das man opffern sollt und sunge: Lieber Herr S. Benno wone uns bey etc. Darnach namen sie den Babst und setzten yhn auff die misttrage und trugen yhn vier empor, kamen mit gesange zu eynem Rhorkasten, da worffen sie den Babst hineyn mit stul und mit allem, darnach seyne treger auch. Es gieng alles so andechtig zu, das mans nicht schreyben kann. Ettlich aber der burger erschraken, die noch schwach ym glauben waren,

und regten den Bergvogt an, das er sie hiesse auffhoeren, das nicht geacht wurde, als were solchs durch predigen oder geheys geschehen. Da musten sie auffhoeren, sprachen aber: Ey wollen denn die Papisten nicht auffhoeren so groeblich und unverschampt zu narren, warumb sollt man nicht yhrer narrheyt nerrisch spotten? Also ist der loeblich Actus zu gangen.“

So lustig und abwechslungsreich konnte also Glaubenskampf im Jahr 1524 sein. Noch durch die Brille des freilich mit eindeutiger Sympathie schreibenden Chronisten ist unschwer zu erkennen, wieviel Spaß die antipapistische Travestie den Akteuren und den teilnehmenden Beobachtern bereitet hatte. Dass das bukolische Gelächter den Zusammenhalt der eigenen, also evangelischen Gruppe stärkte und gleichzeitig die Anderen, also die Altgläubigen, ausgrenzte, ist eine soziale Tatsache, die nicht nur in der Lachkultur des 16. Jahrhunderts eingeschrieben war. Was der Bericht auch nach Jahrhunderten nur erahnen lässt, ist, wie nachhaltig und eindrücklich das Theater des Unheiligen auf die Menschen gewirkt hat. Und damit sind nicht nur jene gemeint, die der Chronist als „schwach im Glauben“ bezeichnete, die also in dieser Experimentierphase der frühen Reformation noch nicht genau wussten, wo sie standen, die sich entweder um ihr eventuell noch katholisches Seelenheil oder um obrigkeitliche Sanktionen Sorgen machten. Die nachhaltigste Wirkung solchen Religions-theaters ergab sich aber vor allem aus seiner unmittelbaren An- und

Einsichtigkeit, seiner körperlichen Präsenz, die eine eher physischen als intellektuellen Lernprozess in Gang setzte. Das gemeine Volk lernte in solchem Karneval der Konfessionen natürlich nicht die intellektuellen Finessen einer lutherischen Rechtfertigungslehre oder die Unergründlichkeiten der Erwählung durch göttliche Gnade kennen. Aber das lernte es selbstverständlich auch nie und nirgends anders, und darum ist es ihm recht eigentlich wohl auch nie gegangen.

Was hier hingegen unmittelbar in einem learning-by-doing-Verfahren erleb- und verstehbar wurde, das war die Distanznahme zu jenem zeremoniellen und rituellen System der päpstlichen Kirche, auch zu quasi-magischen Glaubenspraktiken, die man möglicherweise noch kurz zuvor selbst ausgeübt und mit Inbrunst verteidigt hatte. Wo Theologen und Kirchenmänner in Lumpen statt in Samt und Seide daherkamen, da konnte es mit Macht und Herrlichkeit des Papsttums nicht weit her sein. Wo Weihwasser im Fischkessel und Reliquien im ollen Getreidemaß befördert wurden, verlor das Heilige und Erhabene jede Aura. Und wo die verehrungswürdigen Gebeine des heiligen Benno als Tierkadaver entlarvt wurden, als ekelhafter Abfall aus dem Reich der Infamie, da erübrigte sich jede weitere Anbetung einschließlich der damit verbundenen Opfer- und Ablasspraxis quasi von selbst. Die antirömische Demonstration der Buchholtzer gewann ihre besondere Schärfe aus der möglichst detailtreuen Imitation des katholischen Originals, das durch einige wenige Modifikationen, durch

Einsatz von Requisiten und Sprache aus der fäkalgesättigten Gegenwart des Karnevals, zum lustigen Popanz transformiert wurde. Die unheilige Reliquienerhebung der Buchholtzer beförderte die mit großer Erleichterung zur Kenntnis genommene Einsicht, dass der ganze altgläubige Zauber in Wirklichkeit nichts mehr wert war. Macht und Herrschaft der römischen Kirche wurden durch die Parodie gleichsam aus der Welt gelacht.

Dass die vormals heiligen Dinge ihrer alten religiösen Welt am besten durch tatkräftige Aktionen zu entzaubern waren, zeigten reformatorisch gesinnte Menschen vor allem in der Bilderfrage. Bilder spielten in der Glaubensvermittlung der Kirche seit jeher eine überragende Rolle. In der weitgehend illiteralen Gesellschaft der Vormoderne hatten sie unter anderem die Aufgabe, jene Informationen zu transportieren, die Menschen über das geschriebene Wort nicht zugänglich waren. Die theatralischen Inszenierungen religiöser Botschaften, wie sie in den Wittenberger und Buchholtzer Beispielen überliefert sind, knüpften im Grunde nahtlos an diese Praxis einer Visualisierung des Sakralen an. Von handelnden Bildern sprach der Kunsthistoriker Peter Jezler in diesem Zusammenhang. Womit er freilich nicht nur jene lebendigen Panoramen meinte, die sich den Betrachtern von Fastnachtspielen oder karnevalesken Umzügen darboten. Vielmehr besaß das gesamte Bildprogramm der spätmittelalterlichen Sakralkunst Handlungsqualität, fungierte nicht einfach nur als Informationsträger,

wurde vielmehr sinnlich, emotional, geradezu körperlich wahrgenommen und verarbeitet. Deswegen konnten die reformatorischen Bilderstürmer die vormaligen Objekte religiöser Begierde in einen Handlungszusammenhang einbinden, sie konnten ihnen gewissermaßen wie lebendigen Wesen begegnen. So forderten sie zum Beispiel Heiligenfiguren oder Kruzifixe regelrecht heraus, damit die ihre angebliche religiöse Macht bewiesen. „Sey er got, sol er sich weren“, riefen die Bamberger Bauernkrieger einem Holzkreuz entgegen, bevor sie es zerstörten, weil der hölzerne Gekreuzigte erwartungsgemäß tatenlos geblieben war. An anderem Ort wurde das Kruzifix vom Gottes- ins Wirtshaus umgehängt, wo es auf seine Trinkfestigkeit getestet werden sollte. Nachdem es die Aufforderung zum Zutrinken mehrfach ignoriert hatte, wurde es mit Bier überschüttet und schließlich entsorgt.

Wenn man die Bedeutung der Verkehrten Welt und ihrer Inszenierungen für Verbreitung und Durchsetzung der Reformation in den frühen 1520er Jahren taxieren möchte, dann empfiehlt es sich also, ganz besonders auf den Bereich der praktischen Aneignung von Weltverständnis zu achten, den ich an den vorangegangenen Beispielen in wenigen Sätzen nachzuzeichnen versucht habe. Es geht also nicht nur einfach darum, einen anderen, im Sinne von zusätzlichen Weg zu beschreiben, auf dem das Evangelium Luthers zu den Menschen und die Menschen zur evangelischen Botschaft gekommen

sind. Gewiss, die Fastnachtsspiele, Spottprozessionen und Parodien waren ein alternatives und ein attraktives Massenmedium, weil es eben nicht nur in elitären Gelehrtenkreisen verstanden wurde, sondern an diesem Spektakel prinzipiell alle teilnehmen konnten, und weil alle die hier gesprochene Sprache unmittelbar verstanden. Alternativ war dieses Medium aber auch deswegen, weil es ganz andere Formen der Rezeption von Reformation eröffnete, anders jedenfalls, als es unser doch eher intellektuelles Verständnis solcher Prozesse nahelegt. Wie sich der gemeine Mann des frühen 16. Jahrhunderts eine durch Luthers Revolution erneuerte Welt konkret vorstellte, wie sich Reformation in einem Verhältnis zur Welt buchstabierte, das Pierre Bourdieu als praxeologisch bezeichnet hatte, das ist auch heute noch keineswegs ausreichend erforscht. Sicher scheint mir allerdings, dass die noch immer existierende Vorstellung, dass es Luther bei seiner Reformation um das Seelenheil gegangen sei, während das gemeine Volk seine Botschaft fleischlich, mithin missverstanden hätte, dass diese Vorstellung in der Lesart Bourdieus nicht nur sozial oder ethisch, sondern auch erkenntnistheoretisch zu widerlegen wäre.

Ohne Buch keine Reformation lautet ein fast zum Mythos gewordenes Diktum Bernd Moellers, des Altmeisters der Reformationsgeschichte. Als neues Medium bot der Buchdruck Anfang des 16. Jahrhunderts bis dahin ungeahnte Möglichkeiten zur Verbreitung des rei-

nen Gotteswortes, ließ sich vor allem über die Flugschriftenliteratur eine Publizität herstellen, an die zuvor nicht zu denken war. Das kam nicht zuletzt dem wortgewaltigen und schreibbesessenen Reformator selbst entgegen, der mit seinen Schriften die gesamte aufstrebende Branche fast im Alleingang unterhalten konnte. Etwa ein Fünftel **aller** zwischen 1500 und 1530 erschienenen Druckwerke sollen auf Luthers Konto zurückgegangen sein, auf 3,1 Millionen Exemplare wird die Zahl der Lutherdrucke zwischen 1516 und 1546 geschätzt. Die Reformation war eine buchstäbliche Revolution, die zumindest in dieser Hinsicht in sehr geradlinigen Bahnen ablief.

Ob es auch ohne die Verkehrte Welt keine Reformation gegeben hätte, ist eine Frage, die nicht so einfach und vor allem nicht so eindeutig zu beantworten ist. Das Medium aus der Mitte der Volkskultur kann nicht mit annähernd vergleichbaren Zahlen wie die gelehrte Bücherwelt aufwarten. Ob das nur dem Schweigen der Quellen oder einer doch eher überschaubaren rituellen Praxis, oder gar der Tatsache zu verdanken ist, dass die protestantische Welt des Wortes die Verkehrte Welt nach einem kurzen frühreformatorischen Flirt zum Schweigen brachte, das alles ist kaum noch zu klären.

Auch ein Blick in die Forschungslandschaft hilft nur bedingt weiter. Gewiss, es hat sich seit Scribners Zeiten einiges getan. Der Nachweis weiterer karnevalesker Reformationsgeschichten ist mittlerweile

ebenso erbracht worden wie die Aufnahme von rituellen und aktionalen Formen der frühen Reformation in Hand- und Lehrbüchern. Wie selbstverständlich sprechen Überblicksdarstellungen heutzutage von der kulturgeschichtlichen Erweiterung der Reformationshistoriographie, wobei sich bei genauerem Hinschauen dieser *cultural turn* eher als thematische Erweiterung eines zum Teil uralten Angebotes denn als theoretische oder methodische Neuperspektivierung der Reformation erweist. Ganz fraglos ist es aber ein großer Zugewinn, wenn etwa die grandiose Luther-Biographie von Lyndal Roper die Praxeologie der reformatorischen Bewegung wie selbstverständlich einarbeitet oder wenn die zu Recht hochgelobte Reformationsgeschichte von Thomas Kaufmann gar ein eignes Kapitel über die aktionalen und rituellen Dimensionen der 1520er Jahre entwirft. Andere Autoren, die die Verkehrte Welt unter literatur- oder kulturwissenschaftlichen Perspektiven erneut unter die Lupe genommen haben, stehen dem Konzept weitaus skeptischer gegenüber. Sie bezweifeln zum Beispiel die Tauglichkeit des Modells von Michael Bachtin, dem an einer Stelle sogar vorgeworfen wurde, dass er seine Theorie allein auf dem literarischen Material von Francois Rabelais entworfen habe – was mir freilich dann aber doch ungefähr so schwerwiegend klingt wie der Vorwurf, das Prinzip des Mephistotelischen allein aus Goethes Faust destillieren zu wollen. Ernster hingegen wird man angesichts einer zwischenzeitlichen Inflation des Kulturgeschichtlichen den Einwand nehmen müssen, dass frühneuzeitli-

che Phänomene unter dem Label der Verkehrten Welt manchmal eher zum Schweigen als zum Reden gebracht werden könnten.

Was also ist zu tun? Am besten wäre es doch, wenn wir den Großen Reformator in dieser Frage selbst zu Rate ziehen könnten. Zum Beispiel bei Gelegenheit des nächsten Mainzer Rosenmontagsumzugs. Wenn Luther dann nicht einfach wieder über die Narren und Närri-
nen hinwegschauen würde, könnte er uns vielleicht mitteilen, ob er sich noch in der guten alten Verkehrten Welt oder aber schon in der vom Antichrist initiierten Endzeit wähnte. Eines schiene mir aber jetzt schon sicher, wenn sich Doktor Martinus in der Mainzer Fassenacht endlich mal richtig umschaue würde: dass seine Botschaft durch und durch fleischlich und folglich alles andere als missverständlich wäre.