

GÖPPINGER ARBEITEN ZUR GERMANISTIK  
herausgegeben von  
Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher, Cornelius Sommer

---

Nr. 578

**DIE OSTER- UND EMMAUSSPIELE  
UND DAS HIMMELFAHRTSSPIEL  
IM DEBS-CODEX**

Zur Ambivalenz  
christlicher und paganer Traditionen

von

**Monika Schulz**



---

KÜMMERLE VERLAG  
GÖPPINGEN 1993

64/48578

00/GF. 6435. S389

Univ.-Bibliothek  
Regensburg

S

88829596

Alle Rechte vorbehalten, auch die des Nachdrucks von Auszügen,  
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung

---

Kümmerle Verlag, Göppingen 1993  
Postanschrift: Staibengasse 1, D-73547 Lorch  
Druck: Polyfoto-Vogt KG, Stuttgart  
ISBN 3-87452-822-7  
Printed in Germany

## **Vorwort**

Die vorliegende Untersuchung wurde im Herbst 1990 abgeschlossen und von der Fakultät II der Universität München als Dissertation angenommen. Mein großer Dank gilt Professor E. Hellgardt, der stets ein offenes Ohr für Probleme und Anliegen hatte, sowie Dr. W. Walliczek, dessen Unterstützung mir unentbehrlich war.

Verpflichtet bin ich auch Professor U. Müller für die unkomplizierte und rasche Aufnahme der Arbeit in die Reihe Göppinger Arbeiten zur Germanistik.

Für freundschaftliche Unterstützung danke ich Katharina Freche, die sich tatkräftig der Herstellung des Layouts annahm, sowie Elke Krotz.

München, im Dezember 1992

M. Sch.



## Inhaltsverzeichnis

Einführung .....	1
Vorbedingungen .....	11
Vorüberlegungen: Mythos vs. christliche Heilsgeschichte .....	17
i)    Mythische Grundstrukturen .....	17
ii)   Archetypen und Universalität der Symbole .....	19
iii)  Die Assimilationspolitik der Kirche .....	24
iv)   Das geschichtliche <i>Ein-für-allemal</i> : lineare vs. zyklische Auffassung der Zeit .....	27
v)    Der diachrone Aspekt des Mythos .....	31
vi)   Zusammenfassung .....	34
Zur Ambivalenz christlicher und paganer Traditionen im Debs-Codex: Relikte paganer Opfervorstellungen in den Oster- und Emmaustexten sowie im Himmelfahrtsspiel .....	37
1. Der Mythos als "umweltbedingtes Fundmodell" .....	37
1.1. 'Umweltbedingungen' im Entstehungsraum des Debs- Codex .....	38
1.1.1. Entstehungszeit und -raum der Spiele .....	38
1.1.2. Die Bedeutung der Agrikultur im mittelalterlichen Bozen .....	43
1.2. Das Opfer als Kennzeichen früher Religionen .....	44
2. Die Neukonzeption der Bozner Osterspiele: Kontamination der Hortulanus/Mercator-Figur .....	49
3. Die Hortulanus- und Erkennungsszene im Textvergleich .....	59
3.1. Drei oder vier Osterspiele? Bemerkungen zum Szenenbe- stand .....	59
3.2. Das Eindringen von Motiven des Krämerspiels in die Hortulanusszene .....	64
3.2.1. Die Salben(Kräuter)-Anpreisung nach ihrer Wirkung .....	69
3.2.2. Die Verspottung der <i>vetulae</i> .....	76

3.2.3. servus mercatoris : servus hortulani . . . . .	83
3.2.4. Das 'Schalk-Motiv' und das mißverständene 'Heu'	88
3.2.4.1. Das 'Schalk-Motiv' . . . . .	88
3.2.4.2. Das mißverständene 'Heu' . . . . .	90
3.2.5. Zusammenfassung . . . . .	92
3.2.6. Das Stelldichein-Motiv . . . . .	97
3.3. Inkohärenzen in Hortulanus- und Erkennungsszene . . . .	103
3.3.1. BozO II . . . . .	103
3.3.2. BozO III . . . . .	112
3.3.3. BozO IV . . . . .	117
3.4. Realbezüge . . . . .	122
3.4.1. Der Kräuterkatalog . . . . .	122
3.4.2. Der Hortulanus als <i>Feldsaltner</i> . . . . .	133
3.5. Zusammenfassung . . . . .	137
4. Der Jüngerlauf . . . . .	141
4.1. Die 'Aufwertung' des Johannes . . . . .	142
4.2. Übereinstimmungen mit den Emmausgehern . . . . .	144
4.3. Der Lauf als kultisches Phänomen . . . . .	146
4.4. Der Jüngerlauf im Vergleich . . . . .	153
4.4.1. Die Schimpfrede des Petrus . . . . .	154
4.4.2. Die Wette . . . . .	156
4.4.3. Das Zurückbleiben des Petrus . . . . .	157
4.4.4. Sondergut . . . . .	159
4.4.4.1. Die Stehlbeschuldigung . . . . .	159
4.4.4.2. Das Trinken - Rekurs auf die <i>Johannes-</i> <i>minne?</i> . . . . .	162
5. Die Emmausspiele . . . . .	167
5.1. Christliche Trauer vs. kultische Ausgelassenheit . . . . .	167
5.2. <i>Totenmahele</i> und Frühlingsjubil: Formen des Wechsels und der Erneuerung . . . . .	169
5.3. Das liturgische Gerüst . . . . .	179
5.4. Lokale Bezüge . . . . .	186
5.4.1. BozE I und BozE II . . . . .	186
5.4.2. BrixE und BeO . . . . .	188

6. Das Himmelfahrtsspiel .....	191
6.1. Die Aufführungspraxis .....	192
6.2. 'Auffahrt' und <i>Todaustreiben</i> : Die Opferung des "lucifer" .....	195
7. Das Wächterspiel .....	205
7.1. Die Wächterszenen als parodistischer Rekurs auf die Heldenepik .....	206
7.2. Die Wächternamen .....	214
7.3. Das Wächterspiel im Textvergleich .....	217
7.3.1. Die Wächterszenen .....	217
7.3.2. Der Descensus .....	221
8. Der Zusammenhang mit den Tiroler Fastnachtspielen .....	227
8.1. Die älteren Fastnachtspiele .....	227
8.2. Die jüngeren Fastnachtspiele .....	234
Schlußbemerkung .....	241
Siglenverzeichnis .....	243
Literaturverzeichnis .....	244
A. Texte .....	244
1. Geistliche Spiele .....	244
2. Weltliche Texte .....	247
3. Sonstige Primärliteratur .....	247
4. Wörterbücher/Lexika .....	248
B. Sekundärliteratur .....	249
Zur Zitierweise .....	271



## Einführung

Als die "eigentliche Crux der Forschung"<sup>1</sup> zum geistlichen Spiel hatte Rainer Warning vor nunmehr 20 Jahren die "zunehmende Welthaltigkeit dieser Bühne, das Verweilen beim Alltäglichen, das Drastische, das Obszöne und Possenhafte"<sup>2</sup> bezeichnet. In der Zwischenzeit ist man der Lösung dieses Problems, zumindest auf breiterer Basis, kaum näher gekommen: Außer Warnings wichtigem Werk zu den Ambivalenzen des geistlichen Spiels<sup>3</sup> erschien kaum Neues, wurden meist nur bekannte Thesen wiederholt. Die Spiele, die den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit bilden und eine Auswahl aus dem Debs-Codex, der "wichtigste(n) Sammlung Tiroler Dramentexte"<sup>4</sup> darstellen, sind in besonderem Maße von diesem sogenannten "Realismus-Syndrom"<sup>5</sup> betroffen. Pichler hatte 1850 bezüglich des zweiten Bozner Osterspiels von einem "schofeln elenden Zeuge"<sup>6</sup> gesprochen, die Emmaustexte konnte er nur mit "Widerwillen"<sup>7</sup> lesen.

Das interpretatorische Interesse wird also vorrangig den welthaft-derben Stellen dieser Texte zu gelten haben, zumal auch Linke, der sich bisher als einziger eingehender mit den Spielen des Debs-Codex nach deren Edition 1981<sup>8</sup> beschäftigte, keinen überzeugenden Deutungsversuch liefern konnte. Seinen Thesen zugrunde liegt die Vorstellung einer "Absicht zu heilsdidaktischer Einwirkung auf die Gemeinde"<sup>9</sup>, wie sie Linke überhaupt für die volkssprachigen geistlichen Schauspiele der Zeit annimmt. Das Postulat einer umfassenden theologischen Didaxe, einer intensivierten Katechese, die sich nicht scheut, auch jene problematischen welthaltigen Bezüge für ihre Zwecke zu requirieren, ist nicht neu und läßt an Warnings hartes Verdikt einer "all-

---

<sup>1</sup> R. Warning: Ritus, Mythos und geistliches Spiel, S. 86.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> R. Warning: Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels, München 1974.

<sup>4</sup> B. Neumann: Das spätmittelalterliche geistliche Spiel in Tirol, S. 523.

<sup>5</sup> Vgl. Warning, Ritus, S. 86.

<sup>6</sup> A. Pichler: Ueber das Drama des Mittelalters in Tirol, S. 49.

<sup>7</sup> Ebd. S. 50.

<sup>8</sup> Die Spiele wurden vollständig erstmals 1981 von Walter Lipphardt ediert; die Textausgabe erwies sich jedoch als fehlerhaft, so daß 1986 eine verbesserte Fassung erschien.

<sup>9</sup> H. Linke: Die Osterspiele des Debs-Codex, S. 128.

gemeine(n) hermeneutische(n) Hilflosigkeit gegenüber den geistlichen Spielen<sup>10</sup> denken.

Die ältere Forschung z. B. ist belastet von einem stark entwicklungstheoretischen Ansatz, der zwangsläufig Vorstellungen von emanzipatorischer Weiterentwicklung, aber auch von Blüte und Verfall in sich birgt. Probleme bei einer solchen Übertragung eines organologischen Modells auf geisteswissenschaftliche Erscheinungen wurden nicht gesehen: 'Verfall' etwa wurde synonym gebraucht für Unflätigkeiten und Obszönitäten, die im geistlichen Spiel, so die vorherrschende Meinung, empfindlich stören. Froning hatte den Gedanken einer genealogischen Entwicklung vom "dramatisch angelegten Ritual der katholischen Kirche"<sup>11</sup> bis hin zum Osterspiel mit Höllenfahrt und Krämerszene, das "vorwiegend die niedrig-weltlichen Erzeugnisse der Volkspoesie"<sup>12</sup> verwende, mit der These einer vorwiegend didaktisch-missionarischen Funktion der Spiele verbunden: "Maßgebend war ursprünglich nur das Bestreben der Kirche gewesen, den Gläubigen das, was der Ostergottesdienst zum Gegenstand hatte, sinnlich näher zu bringen."<sup>13</sup> Bei den Aufführungen sei dann auf die "Berufsschauspieler jener Zeit", die Clerici vagantes, zurückgegriffen worden, die "wohl durchweg Menschen ohne innere Frömmigkeit waren."<sup>14</sup> Auch Creizenach ging von einer stufenförmigen Entwicklung aus. Zweck des geistlichen Spiels sei es, eine Art von Anschauungsunterricht zu geben: "Das Volk, des Lateinischen unkundig, faßte mit den Augen auf, was ihm mit dem Gehörsinn unzugänglich war."<sup>15</sup> Er vermutete zudem den Einfluß vagierender Kleriker, die "durch Teilnahme an den gottesdienstlichen Gesängen allerhand Unfug anrichteten."<sup>16</sup> Wie wenig kritisch evolutionistische Hypothesen auf das geistliche Spiel projiziert wurden, dafür ist Golther ein Beweis, wenn er lapidar feststellt: Die Entwicklung ist "in ihren Grundzügen klar, ohne daß wir über alle Einzelheiten sicher unterrichtet wären."<sup>17</sup> Für die fortschreitende Verweltlichung macht auch er die "Einwirkung der Vagantendichtung"<sup>18</sup> verantwortlich.

Erst mit Schwietering gelang eine erste Überwindung der skizzierten Forschungsposition, der er vorwarf:

muss also der SGaller ostertropus 'quem quaeritis' als keimzelle des mal. geistlichen spiels, des oster- sowie des weihnachtsspiels für erwiesen gelten (...), so scheint es charakteristisch für die positivistische richtung historisch-philologischer

---

<sup>10</sup> Warning, Funktion, S. 8.

<sup>11</sup> R. Froning: Das Drama des Mittelalters, S. 3.

<sup>12</sup> Ebd. S. 38.

<sup>13</sup> Ebd. S. 24.

<sup>14</sup> Ebd. S. 26.

<sup>15</sup> W. Creizenach: Geschichte des neueren Dramas, S. 80.

<sup>16</sup> Ebd. S. 93.

<sup>17</sup> W. Golther: Die deutsche Dichtung im Mittelalter, S. 161.

<sup>18</sup> Ebd. S. 172.

forschung, dass sie sich mit der feststellung dieser tatsache begnügte, vielleicht sogar das als erklärung achtete, was doch nur beschreibung war.<sup>19</sup> Denjenigen, die sich mit der "didaktischen Absicht" als Antwort auf die Ursprungsfrage begnügten, warf er "handfesten rationalismus"<sup>20</sup> vor. Seiner Ansicht nach geschah "die geburt des mal. spiels (...) aus dem geist der musik"<sup>21</sup> in der Vorstellung, daß "der iubilus die gottesdienstlichen schranken durchbrach und die vitalen kräfte des leibes zu sinnfälliger gebärde löste"<sup>22</sup>. Entscheidend ist, daß Schwietering die Bedeutung erkannte, die einer rememorativen Deutung der Liturgie zugrunde liegt. Auch Brinkmann wies der neuen Anschauung, die sich im 9. und 10. Jh. durchsetzte, eine weitreichende Bedeutung zu:

Mit Symposius Amalarius von Metz werden die früheren sachlich gerichteten Meßerklärungen durch eine neue symbolische Deutungsweise abgelöst. Die Vorgänge der Messe bedeuten Amalar bestimmte Ereignisse aus dem Leben Jesu. Wenn diese rememorative Auffassung der Messe trotz anfänglichen heftigen Widerstands überraschend schnell sich durchsetzte, so war sie mehr als eine gelehrt-spielerische Methode, mag sie auch in dem Willen, überall Beziehungen aufzudecken, sich vielfach in Deutungsspiel verloren haben. Sie gab offenbar einem übermächtigen Drange, die Meßvorgänge konkret zu erleben, zum ersten Male Ausdruck.<sup>23</sup> Brinkmann lehnte es folgerichtig ab, das Drama als bloße Zweckform zu interpretieren: "Liturgische Dichtung im Mittelalter (ist) kein ästhetisch abgehobenes Gebilde, sie ist aufs tiefste mit dem Leben verwachsen und daraus schöpft sie ihre Kraft. Sie ist aber auch nicht zweckhafter Überlegung entsprungen, geschaffen bloß, weil man auf glaubenstärkende Mittel sann."<sup>24</sup> Dennoch blieb auch für Brinkmann jenes Anschwellen der 'volkstümlichen' Bestandteile letztlich mehr oder weniger rätselhaft. So konnte er etwa hinsichtlich des Krämerspiels, das sich weitgehend solcher Elemente bedient, nur feststellen: "Es kommt aus dem Nichts und verschwindet ins Nichts."<sup>25</sup> Youngs Arbeit gilt als grundlegendes Werk mit umfangreicher Materialsammlung. Er präziserte, was seine Vorgänger oft nur vage formulierten: "(...) the several versions of the same play are arranged in what may be called the logical order of development, from the simplest to the most complex and elaborate."<sup>26</sup> Mit dieser "logischen Ordnung"

---

<sup>19</sup> J. Schwietering: Über den liturgischen Ursprung des mittelalterlichen geistlichen Spiels, S. 3.

<sup>20</sup> Ebd. S. 4.

<sup>21</sup> Ebd. S. 19.

<sup>22</sup> Ebd. S. 15.

<sup>23</sup> H. Brinkmann: Studien zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, S. 168.

<sup>24</sup> Ebd. S. 191.

<sup>25</sup> H. Brinkmann: Das religiöse Drama im Mittelalter, S. 270.

<sup>26</sup> K. Young: The Drama of the Medieval Church, Bd. I, S. viii/ix.

wird nichts anderes als eine ausgesprochen genealogische, nahezu darwinistische These propagiert, wonach primitive einfache Formen in die Anfangsphase der Entwicklung, kompliziertere, aber auch mehr oder weniger entartete in die Spätphase gehören. Mit Hartl erreichte dann die organologisch-darwinistische Betrachtungsweise hinsichtlich der geistlichen Spiele ihren vorläufigen Höhepunkt. Er drückt die Osterfeiern noch nach Langes Einteilung in drei Entwicklungsstufen ab. Was über diesen dort aufgeführten Bestand hinausgeht (etwa Höllenfahrt, Jüngerlauf), bedeutet für ihn Störung; ihm geht es um das Aufdecken von "Schichten": "(...) ist eine reinliche Trennung zwischen älteren und jüngeren Dramen nicht in allen Fällen möglich, wohl aber lassen sich ältere und jüngere Schichten in einem und dem selben Denkmal ohne Mühe unterscheiden. So ergab sich als ein einzig haltbarer Einteilungsgrund die innere Wesensart der Denkmäler, d.h. entweder das stärkere Überwiegen der rein liturgischen Haltung oder der mehr auf die Wirklichkeit abgestimmten Einstellung"<sup>27</sup>. Ziel der textkritischen Bemühungen Hartls ist es deshalb, den Handlungsablauf in eine "logische" Ordnung zu bringen; so nimmt er etwa im Klosterneuburger Osterspiel umfassende Szenenumstellungen vor. Emrich stellte in seiner kaum beachteten Rezension zu Recht fest: "Letztlich aber liegt all diesen textkritischen Ausscheidungs- und Neufassungsbestrebungen etwas Tieferes zugrunde: die Vorstellung, es gebe etwas 'ursprünglich Gemeintes', erste Keime und Anfänge der Texte, die das Drama in voller 'Reinheit' repräsentieren; alle späteren 'Zutaten' aber führten schon zum 'Verderb'. Wie weit diese Auffassung dem entwicklungstheoretischen Denken des 19. Jh.s und seiner historischen Ursprungsmetaphysik entspringt, bedürfte einmal besonderer Untersuchung."<sup>28</sup>

Vor diesem Hintergrund müssen die Thesen Stumpfls geradezu schockierend gewirkt haben. Er postulierte, daß "das religiöse Drama des MA. im Anschluß an vorchristliche kultische Spielbräuche"<sup>29</sup> entstanden sei. Die christliche Kirche habe dann "amalgamierend und neuformend an diese Überlieferungen"<sup>30</sup> angeknüpft. Wenn man auch anerkennen muß, daß Stumpfl umfangreiches volkskundliches Material aufgearbeitet hat, so bemühte er doch für seinen "Nachweis einer germanischen Spielkontinuität"<sup>31</sup> abenteuerliche Rekonstruktionsversuche, so daß man Scheunemanns umfassende Kritik akzeptieren kann<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> E. Hartl: Das Drama des Mittelalters, S. 14.

<sup>28</sup> W. Emrich, S. 121.

<sup>29</sup> R. Stumpfl: Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, S. VII.

<sup>30</sup> Ebd. S. 427.

<sup>31</sup> Ebd. S. X.

<sup>32</sup> Siehe die Rezension Scheunemanns S. 432-443; mehr als durch die unhaltbaren Rekonstruktionsversuche ist die ganze Forschungsrichtung jedoch durch die völkische Ideologie

Ganz im Banne Huizingas scheint Rankes Forschungsansatz zu stehen. Den meist unvermittelten "Übergang aus der Welt des Heiligen in die Welt des Menschlich-Allzumenschlichen und umgekehrt"<sup>33</sup> sieht er als Ausdruck der "Lust am unvermittelten Neben- und Gegeneinander des nach Stimmung oder Inhalt sich Widersprechenden"<sup>34</sup>, letztlich also im "Geschmack der Zeit"<sup>35</sup> begründet.

Mehrere große Abhandlungen in den sechziger und siebziger Jahren lassen auf ein er-starktes Interesse am geistlichen Spiel schließen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, wurde jedoch nur Bekanntes wiederholt. Noch Werner geht von einem "Übergang" vom Latein zur Volkssprache aus<sup>36</sup>. Dabei bleibt unberücksichtigt, daß etwa im Trierer Oster-spiel des 14./15.Jh.s lateinische und deutsche Passagen abwechseln - dies entspräche einer "Zwischenstufe" - der Text des Osterspiels von Muri aber, der bereits aus der Mitte des 13.Jh.s stammt, ausnahmslos deutsch ist. Die Volkssprachlichkeit selbst begründet Werner mit dem "Bedürfnis nach muttersprachlicher Aussage"<sup>37</sup> beim Passionserleben. Was die Ursprungsfrage des geistlichen Spiels betrifft, so zieht sich Werner in krasser Ablehnung StumpfIs auf die über 30 Jahre alten Thesen Schwieterings und Brinkmanns zurück, die "in die Geheimnisse der Entstehung des liturgischen Dramas hineinge-leuchtet"<sup>38</sup> hätten.

Grünberg versuchte auf engstem Raum eine umfassende Darstellung des geistlichen Dramas zu geben<sup>39</sup>. Neues taucht kaum auf, dagegen längst Bekanntes wiederholt - so etwa die Vorstellung einer Stufenentwicklung nach Lange. Hardison wendet sich entschieden gegen die Vorstellung einer 'Säkularisation' und versucht sich entgegengesetzt dazu in einer Art 'Harmonisierung' von Liturgie und Drama: "Just as the Mass is a sacred drama encompassing all history and embodying in its structure the central pattern of Christian life on which all Christian drama must draw, the celebration of the Mass contains all elements necessary to secular performances. The Mass is the general case - for Christian culture, the archetype. Individual dramas are shaped in its

---

Stumpfls in Mißkredit gebracht worden (vgl. dazu etwa die Auseinandersetzung mit Scheunemann; R. Stumpfl: Der Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Erwiderung, S. 87-95, sowie E. Scheunemann: Entgegnung, S. 95-105).

<sup>33</sup> F. Ranke: Zum Formwillen und Lebensgefühl in der deutschen Dichtung des späten Mittelalters, S. 308.

<sup>34</sup> Ebd. S. 309.

<sup>35</sup> Ebd. S. 313.

<sup>36</sup> W. Werner: Studien zu den Passions- und Osterspielen des deutschen Mittelalters vom Latein zur Volkssprache, Berlin 1963.

<sup>37</sup> Ebd. S. 141.

<sup>38</sup> Ebd. S. 145.

<sup>39</sup> A. Grünberg: Das religiöse Drama des Mittelalters, Wien 1962.

mold."<sup>40</sup>

De Boor wandte sich ab von der bis dahin gültigen Vorstellung einer stufenförmigen Entwicklung und prägte dafür den Typenbegriff. Zugrunde legte er dabei die Beobachtung, daß nicht etwa der komplexe Typ III den weniger komplexen Typ II und dieser den einfachen Typ I ablöste, sondern daß der Feiertyp II mit der Erscheinungsszene "niemals zu allgemeiner Geltung gelangt"<sup>41</sup>, daß bereits "die neue liturgische Dichtung des sogenannten Typus II mit einer textlich neu gestalteten Visitatio und dem Jüngerlauf und dessen neuen Antiphonen (...) in weiten Teilen der deutschen Kirche abgelehnt worden"<sup>42</sup> sei. De Boor geht von einer starken Traditionsgebundenheit aus: "So darf es nicht verwundern, daß auch die einfachsten, knappsten Formen, die bereits im 10. Jh. entwickelt worden sind, bis ins späteste Mittelalter immer wiederkehren."<sup>43</sup> Damit aber wird die Vorstellung einer genealogischen Entwicklung ad absurdum geführt: "(...) der grundlegende Irrtum dieser ganzen Forschungsrichtung, die von der Vorstellung einer anonymen 'Entwicklung' der Texte beherrscht ist. Es ist eines der Hauptverdienste von Hardisons Buch, die Denkform der Entwicklungsmechanik in den Werken von Chambers, Creizenach und Young auf ihre Herkunft aus der naturwissenschaftlichen Entwicklungsvorstellung Darwins und seiner Nachfolger zurückgeführt zu haben (...) Er zeigt (...) den faszinierenden Einfluß, den die mechanistische naturwissenschaftliche Entwicklungslehre auf die Vorstellungen vom Werden und sich Verwandeln geistiger, speziell literarischer Phänomene gehabt hat, und demonstriert ihn an der unpersönlichen und passivischen Ausdrucksweise, deren sich diese Forscher bedienen."<sup>44</sup> Im übrigen ist es auch für de Boor eine "unbestreitbare Tatsache, daß das mittelalterliche Schauspiel die ausgebildetsten Formen der liturgischen Feiern aufgegriffen und seinen Zwecken nutzbar gemacht hat(...)"<sup>45</sup>. Linkes Forschungsansatz impliziert, daß das geistliche Spiel als eine Art moralischen Schaustücks zu betrachten sei. "Deftige Metaphorik" und "derbe Drastik" müßten vor dem Anspruch, sich "bäuerlicher Beschränktheit und

---

<sup>40</sup> O.B. Hardison: *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages*, S. 79; auf wie wenig Verständnis im übrigen ein Ansatz stößt, der außerhalb eines evolutionistischen Schemas liegt, zeigt die Kommentierung Hardisons durch W. F. Michael: "Wie sich eigentlich Hardison die Entstehung des Dramas denkt, ist mindestens dem Schreiber dieser Zeilen nicht klar geworden. Vielleicht lehnt er überhaupt jede 'Entstehung' als evolutionistisch ab." (Michael: *Das deutsche Drama und Theater vor der Reformation*, S. 26).

<sup>41</sup> H. de Boor: *Die Textgeschichte der lateinischen Osterfeiern*, S. 12.

<sup>42</sup> Ebd. S. 11.

<sup>43</sup> Ebd. S. 14.

<sup>44</sup> Ebd. S. 15/16.

<sup>45</sup> Ebd. S. 2.

ackerbürgerlicher Einfalt verständlich zu machen", gesehen werden<sup>46</sup>. Den "grelle(n) Gegensatz von Hoheit der Passions- und Gemeinheit der Krämerhandlung" sieht der Autor vor der Folie einer "theologische(n) Absicht", die nichts anderes intendiere, als "durch die -gewollte!- Dissonanz ihr Publikum den Kontrast zwischen Heilswelt und saeculum - das eigens zu diesem Zweck in perspektivischer Verzerrung, nämlich von ganz unten, aus der Lumpenperspektive anvisiert wurde - so intensiv wie nur irgend möglich erleben zu lassen"<sup>47</sup>. Aus dieser Perspektive wird Linke dann die geistliche Dramatik zum "engagierte(n) Theater": "Mit ihrer Forderung nach unmittelbarer Lebensänderung jedes einzelnen zielt diese Literatur also auf Veränderung der Gesellschaft."<sup>48</sup>

Dagegen bemüht W.F. Michael als Erklärung für die "scharfen Kontraste zwischen archaischer Einfachheit und neuer psychologischer Detaillierung, zwischen lautester Lebenslust und reuevoller Entsagung, zwischen dem traditionsgebundenen Latein und der freien Volkssprache, zwischen drastischer Komik und stillem Ernst"<sup>49</sup> wiederum die Vagantenthese: "All das deutet auf ein Eindringen von außen; und dieses Außen heißt Clerici Vagantes".<sup>50</sup> Da wird dann von "blutvollen Vaganterversen"<sup>51</sup> gesprochen, von "vagantischer Zügellosigkeit", die "fast wie schrille Dissonanz in dem ersten Konzert religiöser Darbietungen"<sup>52</sup> klingt.

Steinbach feierte Young als den "Linné der Osterfeiern", wenn er auch zugibt, "daß Youngs systematische Ordnung nicht unbedingt der geschichtlichen Entwicklung entsprechen muß."<sup>53</sup> Seine eigene Terminologie weist auf den evolutionistisch orientierten Ansatz hin: "Wie Wachstumsringe legen sich immer neue Schichten um den Kern"<sup>54</sup>.

Eine Art methodischer Schlüsselstellung kommt dagegen der Arbeit von Bergmann zu. In seiner Absage an eine logische Chronologie lehnt er auch aus methodischen Gründen die "Verwendung von textlichen Abhängigkeiten zwischen einzelnen Spielen"<sup>55</sup> zur Datierung ab. Frei von entwicklungstheoretisch belasteten Vorstellungen kann er deshalb

<sup>46</sup> H.-J. Linke: Zwischen Jammertal und Schlaraffenland, S. 350.

<sup>47</sup> Ebd. S. 362.

<sup>48</sup> Ebd. S. 358/359.

<sup>49</sup> W.F. Michael: Das deutsche Drama des Mittelalters, S. 62.

<sup>50</sup> Ebd. S. 62.

<sup>51</sup> Ebd. S. 36.

<sup>52</sup> Ebd. S. 176; bereits G. Spellerberg hatte in seiner Rezension von "mangelnde(r) Problemorientierung" (S. 820) gesprochen.

<sup>53</sup> R. Steinbach: Die deutschen Oster- und Passionsspiele des Mittelalters, S. 9.

<sup>54</sup> Ebd. S. 9.

<sup>55</sup> R. Bergmann: Studien zur Entstehung und Geschichte der deutschen Passionsspiele des 13. und 14. Jahrhunderts, S. 32.

nachweisen, daß die deutschen Passionsspiele des 13./14. Jh.s voneinander unabhängig sind und auch nicht auf ein deutsches oder lateinisches "Urspiel" zurückgeführt werden können, wie vielfach behauptet worden war.

Brett-Evans bietet nur "eine im Grunde genommen konventionelle Entwicklungsgeschichte"<sup>56</sup>. Daß dies problematisch ist, erkennt der Autor selbst: "Entwicklung bedeutet aber Entfaltung, Wachstum- und zuletzt auch Verfall: Begriffe, die, auf die Literatur im allgemeinen und das Drama des Mittelalters insbesondere bezogen, in mehr als einer Hinsicht problematisch werden."<sup>57</sup> Völker hatte dagegen schon früher eine ungewöhnliche soziologische These geboten. Er ging von Textvarianten des Künzelsauer Fronleichnamsspiels aus und diagnostizierte einen "Mangel an zielgerichteter Entwicklung"<sup>58</sup>. Für ihn stand damit fest: "In der Textentwicklung des geistlichen Spiels auf der Ebene eines eingeschränktsten Formelaustauschs spiegelt sich, wenn auch in gebrochener Form, die Beschränktheit der Produktionsvorgänge in den spätmittelalterlichen Städten Deutschlands wider, zumal was die Produktivität des Handwerks betrifft."<sup>59</sup> Wenn ein soziologischer Ansatz dieser Art auch einiges für sich haben mag, so kann er doch wenig zur Lösung des genannten Ausgangsproblems beitragen. Das jedoch will Völker vermutlich auch gar nicht. Für ihn ist dieses Problem sozusagen nicht existent: "(...) die Behauptung von der immer mehr zunehmenden Derbheit und Realistik verzichtet völlig auf ein geschichtliches Verständnis und läßt sich inhaltlich nicht halten"<sup>60</sup>; nach Völkers Ansicht läßt sich "der Zote vom 'elften' Finger im Wiener Passionsspiel (...) nur wenig vergleichbar Obszönes aus geistlichen Spielen des 15. Jahrhunderts an die Seite stellen."<sup>61</sup>

Von anderen Prämissen ging dagegen Warning aus, ein Ansatz, der bisher kaum beachtet wurde. Er stellte die Frage nach mythisch-kultischen Elementen im geistlichen Spiel. Heilsgeschichte erscheint so dem Autor etwa im Osterspiel "als ein in mythischer Vergangenheit ausgetragener Kampf Gottes mit dem Teufel, und das Spiel setzt gegen die fortwirkende Erdenmacht des in seiner metaphysischen Ohnmacht schon enthüllten Widersachers nicht das Kerygma eines zukünftigen Endsiegs (...), sondern die Rückkehr in den Anfang, die identische Wiedervergegenwärtigung von Kampf und Sieg im Sinne eines archetypischen Modells. So wird Heilsgeschichte zum Mythos, das Spiel zu seiner

---

<sup>56</sup> D. Brett-Evans: Von Hrotsvit bis Folz und Gengenbach, S. 7.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> J. P. Völker: Überlegungen zur Geschichte des geistlichen Spiels im Mittelalter, S. 264.

<sup>59</sup> Ebd. S. 268.

<sup>60</sup> Ebd. S. 252/253.

<sup>61</sup> Ebd. S. 253, Anm. 2.

rituellen Wiedervergegenwärtigung.<sup>62</sup> Aus dieser Perspektive ist dann die "kultische Ausgelassenheit des Krämerspiels (...) keine vorgeschaltete Negativfolie eines sich ankündigenden kerygmatischen Surrexit-Jubels mehr, sondern Ausdruck und Ausfluß einer Osterfreude, die von vornherein in anderer, nämlich mythisch-archetypischer Dimension einsetzte"<sup>63</sup>.

Der hier nur skizzierte Forschungsüberblick, der keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, kann vielleicht eines verdeutlichen. Wie schon Polheim betonte, ist es "gewiß auf diesem schwierigen Gebiet in vielen Belangen gar nicht möglich, schlüssige Beweise und eindeutige Antworten zu erbringen"<sup>64</sup>. Dennoch kann es nicht genügen, in einer Harmonisierung von geistlichem Spiel und kirchlicher Doktrin die Existenz jener welthaften Elemente zu entproblematisieren. Die Frage nach mythisch-kultischen Bezügen im geistlichen Spiel, wie sie Warning stellte, erscheint unverzichtbar. Sie eröffnet, wie es Polheim in seiner Rezension Warnings - trotz aller Kritik - formulierte, eine neue Möglichkeit, "dem Verständnis der Spiele näher zu kommen."<sup>65</sup> Dies ist auch das Anliegen der vorliegenden Arbeit. Es geht nicht um die Konstruktion einer übergreifenden These zum geistlichen Spiel im allgemeinen,

---

<sup>62</sup> Warning, Funktion, S. 31.

<sup>63</sup> Ebd. S. 83.

<sup>64</sup> K.K. Polheim: Weitere Forschungen zu den Oster- und Passionsspielen, S. 204.

<sup>65</sup> Ebd. Beachtung verdient die Besprechung von Ohly, die sich auf hohem Reflexionsniveau bewegt. Der Autor zeigt sich "etwas betrübt" über eine "wissenschaftliche Ungeselligkeit" und einen "Erkenntnisrigorismus", den er bei Warning festzustellen glaubt und bemerkt dazu: "Das provoziert denn auch Kritik." (Ohly, S. 114). So berechtigt diese Kritik im Detail vielleicht auch teilweise sein mag, führt sie im wesentlichen kaum weiter. So z. B., wenn Ohly feststellt: "In allem gab es Einschläge von Paganem, hatte der Teufel seinen Ort, ergaben sich Weitungen des von der Theologie Gedachten. In der Welt der Mitkünste der Kirche gesehen, verliert das geistliche Spiel sehr viel vom Ruch des Außerordentlichen." (S. 118). Den Blick auf das der Forschung immer wieder hermeneutische Schwierigkeiten bereitende Krämerspiel gerichtet, bemerkt Ohly sozusagen mit einem Achselzucken: "Elementare Durchbrüche eines Über-die-Stränge-schlagens gerade bei hohen Festanlässen sind doch wohl eher ein Brauchtum als ein kultisches Ereignis, und in seiner Ausübung sind die Christen aller Zeiten Heiden." (S. 119). Abschließend (d.h. vor der Besprechung des zweiten Teils) gibt Ohly zu bedenken: "Das Mittelalter ist eine singende Epoche. Sein Lachen war sein Singen. Die liturgische Feier wird gesungen ohne Lachen. Ist die Ambivalenz von Kerygma und Mythos nicht weniger eine von 'kerygmatischem Ernst' und mythisch-rituellem Lachen als eine von Gesang und Lachen?" (S. 120).

unter der alle Texte subsumiert werden könnten; angestrebt wird vielmehr die Offenlegung neuer möglicher Verstehensperspektiven, und zwar speziell hinsichtlich der ausgewählten Bozner Texte. Diese Einschränkung erscheint geboten: So ist z. B. auch die überzeugende Argumentation Warnings bezüglich des Descensus im Osterspiel, die einen Kernpunkt seiner These zum geistlichen Spiel bildet, nicht auf die Osterspiele des Debs-Codex übertragbar, da in ihnen die Höllenfahrtszene nur eine äußerst geringe Rolle spielt. Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung steht also die Beschäftigung mit den genannten welthaltigen Elementen, wobei grundsätzlich in Übereinstimmung mit Warning von der Existenz eines "paganen Quellbereich(s)"<sup>66</sup> ausgegangen wird. Die folgenden Ausführungen, die wesentliche Impulse aus dem Werk Warnings beziehen, sollen einen Versuch der Beantwortung jener Frage darstellen, die Polheim in seiner Rezension als Desiderat kennzeichnete: die Klärung jenes Problems nämlich, inwiefern und auf welcher Grundlage Vermischungen von christlichem Gut und paganen Vorstellungen möglich sind.

---

<sup>66</sup> Polheim, S. 202.

## Vorbedingungen

Wenn die zunehmende *Welthaftigkeit* das eigentliche Forschungsproblem bezüglich des geistlichen Spiels darstellt, so gilt das für die Bozner Texte in besonderem Maße: hier wird man konfrontiert mit einem stehlenden Petrus, mit sich betrinkenden und rauflostigen Aposteln, mit einer Gärtnerszene, die sich obszöner Motive aus den Salbenkrämerspielen bedient, sowie mit derben Wirtshausszenen in den Emmausspielen. Diesen Sachverhalt mit einer intensivierten Didaxe zu erklären, der alle Mittel willkommen waren, um unverständige Sünder zu belehren, geht, wie gesagt, am Problem selbst vorbei. Vielmehr muß gefragt werden, ob der vom heutigen Rezipienten als kraß empfundene Gegensatz zum *Heiligen* für das zeitgenössische Publikum<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Wenn hier wie selbstverständlich von *Publikum* gesprochen wird, so liegt dem die Tatsache zugrunde, daß man von einigen Spielen - und darauf wird später zurückzukommen sein - tatsächlich Aufführungsnachrichten besitzt. Die Frage nach dem zeitgenössischen Zuschauer evoziert natürlich auch die Frage nach dem Spielautor: Polheim hatte sich in der Rezension Warnings die Frage gestellt, "wer denn nun Christliches und Paganes so verstehe und vermeine: der Spielautor, das Publikum ..." (Polheim, Weitere Forschungen zu den Oster- und Passionsspielen, S. 204). Tatsächlich aber ist über den Autor der Bozner Spiele so gut wie nichts bekannt; es wird von mehreren Schreibern ausgegangen. Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die These Thurnhers, der postulierte, daß sich "in der Tiroler Überlieferung eine seltsame Dreieinheit von Dichter, Spieler und Zuschauer" (E. Thurnher: Tiroler Drama und Tiroler Theater, S. 8/9) ergibt. Was im übrigen die zunächst genannte Gebrauchssituation mittelalterlicher Spieltexte betrifft, so kann hier auf die aufschlußreiche Arbeit von Williams-Krapp verwiesen werden. Bei der Überprüfung der zum 'Spielkanon' gehörenden Texte kam er zu folgendem Schluß: "Nachweisliche Regieexemplare sind nur relativ selten anzutreffen; die Mehrheit der Handschriften, die 'Spieltexte' überliefern, ist für die Privatlektüre ihrer Besitzer gedacht." (W. Williams-Krapp: Überlieferung und Gattung, S. 6). Im Fall der Bozner Spiele muß jedoch vermutlich von einer ganzen Anzahl wirklicher Spieltexte ausgegangen werden, wie das auch die Dokumentation über Spielorte von Neumann nahelegt. Bezüglich des 'Debs-Kodex' stellt Neumann fest: "Spieltexte dieser Sammelhandschrift dienten Bozner Aufführungen als Grundlage und wurden von Raber später auch für Inszenierungen in Sterzing genutzt." (Neumann, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit, Bd. 1, S. 166). Williams-Krapp nahm zwar "die Spielsammlung von Benedikt Debs (15 Spiele)" (S. 7) in seine Liste der Texte auf, die "stets zu den 'Spielen' gerechnet werden, aber nicht in Regieexemplaren überliefert sind, d.h. in Handschriften, die mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit nicht als Grundlage für eine Aufführung intendiert waren" (S. 6/7), räumte später jedoch ein: "Beispielsweise wären die Sammlungen der rührigen Tiroler Spielleiter Benedikt Debs und Vigil Raber den Aufführungstexten weitgehend gleichzustellen, da uns das praktische

überhaupt existent war. Beantwortet man diese Frage negativ - und davon muß bei der, wenn man so will, außerordentlichen 'Liberalität' dieser Texte, die eine auf jene welthaften Elemente deiktisch bezogene theologisch-moralische Unterweisung vermissen lassen, ausgegangen werden - so impliziert dies die Vermutung, daß die vorgeführten Inhalte aus der Sicht des zeitgenössischen Zuschauers einem offenbar als ähnlich empfundenen, irgendwie *kultischen* Bereich angehörten. Tatsächlich können, wie später zu zeigen sein wird, viele jener Elemente, die in der Forschung zum geistlichen Spiel als Zeichen von 'Verfall' im Rahmen einer modifizierten Evolutionsthese gebrandmarkt wurden, als kultische Relikte enttarnt werden, die heute ohne entsprechende Anleihen etwa bei der vergleichenden Religionswissenschaft, der Völker- und Volkskunde nicht mehr ohne weiteres identifizierbar sind.

Vorrangig in den Osterspielen, aber auch in den Emmaustexten und im Himmelfahrtsspiel, können pagane Anteile nachgewiesen werden. Das aber evoziert die Frage, wie es denn geschehen konnte, daß sozusagen vor den Augen der Kirche Elemente nichtchristlicher Herkunft in das geistliche Spiel eindringen konnten. Neben den begünstigenden Faktoren, die im folgenden behandelt werden, muß in diesem Zusammenhang auf eine grundlegende Prämisse verwiesen werden: Nicht erst in christlicher bzw. nachchristlicher Zeit entstanden Fragestellungen, etwa die Schöpfung der Welt, den Tod oder dessen Überwindung betreffend. Wie Untersuchungen der vergleichenden Religionswissenschaft belegen, kann vielmehr davon ausgegangen werden, daß auch der 'Primitive' Fragen dieser Art stellte und Antworten suchte. Insofern kann die Antwort der christliche Lehre neben Lösungsmuster einer vorchristlichen Zeit gestellt werden, die damit ebenfalls den Charakter einer *heiligen Geschichte*, um mit Eliade zu sprechen, für sich in Anspruch nehmen können: Die Intention ist zunächst eine ähnliche, der Inhalt ist verschieden<sup>68</sup>.

---

Interesse an den Aufzeichnungen, die den Erfordernissen von Regieexemplaren in starkem Maße Rechnung tragen, in diesen Fällen bekannt ist." (S. 26/27).

<sup>68</sup> Vgl. dazu etwa auch die Ausführungen von Malinowski zur Charakterisierung des Mythos im Vergleich zum christlichen Glauben: "(...) Mythos ist für den Primitiven das, was für einen strenggläubigen Christen die biblische Geschichte von der Schöpfung, vom Sündenfall, von der Erlösung durch das Opfer Christi am Kreuz. Wie unsere heilige Geschichte in unserem Ritual, in unserer Sittlichkeit lebt, ebenso tut dies für den Primitiven sein Mythos."

Damit aber sind grundsätzlich Vermischungen möglich.

Lévi-Strauss hatte es als Irrtum ausgewiesen, zu glauben, "der Wilde sei ausschließlich von seinen organischen und ökonomischen Bedürfnissen beherrscht"<sup>69</sup>. Er machte in diesem Zusammenhang auf den außerordentlichen Reichtum zoologischer und botanischer Kenntnisse mancher Indianerstämme aufmerksam, der nicht auf wirtschaftliche Notwendigkeit zurückgeführt werden könne. Antrieb sei vielmehr die Suche nach einer zugrunde liegenden 'Ordnung' der Dinge gewesen, deren Weg von bereits bekannten Bezugssystemen zu unbekanntem führt:

Diese Forderung nach Ordnung ist die Grundlage des Denkens, das wir das primitive nennen, aber nur insofern, als es die Grundlage jedes Denkens ist: denn unter dem Blickwinkel der gemeinsamen Eigenschaften finden wir zu den Denkformen, die uns sehr fremd sind, leichter Zugang.<sup>70</sup>

Jene Beobachtung von Lévi-Strauss, daß sich das 'wilde Denken' ein allgemeines "Recht auf Folgerung" zunutze mache, um zu sinnvollen Antworten zu gelangen<sup>71</sup>, belegt deutlich, wie unzulässig einfach es sich z. B. Frazer machte, als er in verschiedensten Mythen lediglich eine primitive Stellungnahme der urzeitlichen Menschen gegenüber den Phänomenen in der Natur diagnostizierte, eine primitive Verstricktheit einer infantilen Denkweise in abergläubischen Vorstellungen.

Wollte man bezüglich der mythisch-kultischen Relikte in den Bozner Spielen von einer Einschätzung vorchristlicher Religionsbemühungen ausgehen, wie sie etwa Mannhardt formulierte - "aus der Beobachtung des Wachstums schloß der Urmensch auf Wesensgleichheit zwischen sich und der Pflanze; er maß ihr eine der seinigen ähnliche Seele bei"<sup>72</sup> - so müßte unverstündlich bleiben,

---

(B. Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, London 1926, zitiert nach Warning, *Funktion und Struktur*, S.25).

<sup>69</sup> Cl. Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*, S. 13.

<sup>70</sup> Ebd. S. 21.

<sup>71</sup> Was das für Lévi-Strauss "Sinnvolle" betrifft, so setzt ihm seine konsequent verfolgte antimetaphysische Anschauung Grenzen: Sie gestattet ihm sozusagen nicht, etwa eine kultische Opferung als ein sinnvolles Operationssystem anzuerkennen, da diese sich zwangsläufig auf einen für ihn nicht-existenten Faktor, die Gottheit, bezieht.

<sup>72</sup> W. Mannhardt: *Wald- und Feldkulte*, S. IX.

wie derartiges Aufnahme im geistlichen Spiel finden konnte. Lévi-Strauss erkannte das grundlegende Mißverständnis:

Der Irrtum Mannhardts und der naturalistischen Schule bestand in der Auffassung, daß die Naturerscheinungen das sind, w a s die Mythen zu erklären suchen: während sie doch viel eher das sind, m i t t e l s d e s s e n die Mythen Realitäten zu erklären suchen, die selbst nicht natürlicher, sondern logischer Ordnung sind.<sup>73</sup>

Grundlegend wird also hinsichtlich der verschiedensten Erklärungs- und Deutungsmodelle gelten können, daß sich jeweils verschiedene Inhalte gegenüberstehen - im Gegensatz zu bestimmten Formen<sup>74</sup>, die wegen ihrer archetypischen Qualität (vor der Folie eines postulierten *kollektiven Unbewußten*) ein erstaunliches Beharrungsvermögen bezüglich ihrer Gültigkeit durch die Zeiten besitzen.

Hinsichtlich des Problems der Identifikation mythisch-kultischer Implikate im geistlichen Spiel sind auch die Untersuchungen Propps zum russischen Zaubermärchen, dessen Struktur einer "Reihe uralter Mythen"<sup>75</sup> gleicht, von Interesse. Es geht Propp um die "Eliminierung aller lokalen und sekundären Elemente und Isolierung der Grundformen", um damit "zu jenem Märchen (zu) gelangen, zu dem sich sämtliche Zaubermärchen wie Varianten verhalten."<sup>76</sup> Diese Zielvorstellung einzulösen, von Propp für den begrenzten Bereich des Zaubermärchens angestrebt, kann hinsichtlich des geistlichen

---

<sup>73</sup> Lévi-Strauss S. 114.

<sup>74</sup> Lévi-Strauss wies diese grundsätzliche Charakteristik von Form/Inhalt bezüglich der Logik totemistischer Klassifikationen nach: "nur die Formen können gemeinsam sein, nicht aber die Inhalte. Wenn es gemeinsame Inhalte gibt, muß der Grund dafür entweder in den objektiven Eigenschaften bestimmter natürlicher oder künstlicher Dinge oder in der Verbreitung und der Übernahme, das heißt in beiden Fällen außerhalb des Geistigen, gesucht werden." (S. 82). Diese Feststellung betraf vorrangig die geographische Verteilung, doch stellte Stierle zu Recht fest, daß für Lévi-Strauss (dokumentiert in seiner Programmschrift über die "Struktur der Mythen") die "Varianten der zeitlichen Erstreckung denen der räumlichen grundsätzlich gleichzuordnen" sind (K. Stierle: *Mythos als 'Bricolage'* und zwei Endstufen des Prometheusmythos, S. 456). Es kann jedoch nicht übersehen werden, daß die zeitliche Dimension sehr viel mehr Probleme aufwirft als eine nur synchrone Betrachtungsweise. In *DAS WILDE DENKEN* ordnet Lévi-Strauss denn auch dem diachronen Aspekt des Mythos, wie auch Stierle (S. 457) betont, eine eigene Bedeutung zu. Auf den damit verbundenen Fragenkomplex wird später zurückzukommen sein.

<sup>75</sup> V. Propp: *Morphologie des Märchens*, S. 99.

<sup>76</sup> Ebd. S. 89.

Spiels, genauer: seiner mythisch-paganen Relikte, nur in reduziertem Umfang Aufgabe sein<sup>77</sup>. Aufschlußreich hinsichtlich des genannten Problems ist es jedoch, wenn Propp in seinem vergleichenden Verfahren zu dem Ergebnis kommt, daß einige Funktionen, hier als "eine Aktion einer handelnden Person verstanden, die unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für den Gang der Handlung definiert wird"<sup>78</sup>, immer wieder als die selben zu identifizieren sind, obwohl verschiedenste Personen damit verknüpft und obwohl sie von einer Vielzahl unterschiedlichster Bilder begleitet sein können:

Vorausgreifend kann man konstatieren, daß eine ausgesprochen geringe Zahl von Funktionen gegenüber einer Vielzahl von Gestalten existiert, woraus sich der gewisse Doppelcharakter des Zaubermärchens erklärt, denn seiner erstaunlichen Vielfalt an Formen und Bildern stehen eine nicht minder überraschende einheitliche Struktur und die ständige Wiederkehr bestimmter Elemente gegenüber.<sup>79</sup>

Funktionen im Sinne Propps sind also unabhängig von den sie ausführenden Personen: Vorrangig ist die Frage, w a s die (Märchen)gestalten tun, das w e r und w i e ist von sekundärer Bedeutung.

Wer die geistlichen Spiele, insbesondere die ausgewählten Bozner Texte, hinsichtlich der Ambivalenz christlicher und paganer Traditionen untersucht, wird von folgenden Vorbedingungen ausgehen müssen: Grundsätzlich können das die christliche Lehre konstituierende, als wahr geglaubte Leiden, Sterben und Auferstehen der christlichen Erlöserfigur wie etwa ein ebenfalls als wirklich empfundener kosmogonischer Mythos, als an sich gleichwertige *heilige Geschichten* verstanden werden, die als Deutungshintergrund von 'Welt' das religiöse Erkenntnisbemühen des Menschen widerspiegeln. Es kann die Wiederkehr bestimmter (weniger) Funktionen, invariabler Elemente, konstatiert werden, wobei Art und Weise der Funktionsausübung eine variable Größe darstellen: "So können identische Handlungen unterschiedliche

---

<sup>77</sup> In diesem Sinn ist auch Blumenberg zu verstehen, wenn er seine Betrachtungsweise, bei der es eben nicht darum gehe, "historisch oder philologisch zu klären, was 'der Mythos' ursprünglich oder in einer bestimmten Phase unserer Geschichte bzw. Vorgeschichte gewesen sein mag", mit der Feststellung rechtfertigt: "Das Ursprüngliche bleibt Hypothese, deren einzige Verifikationsbasis die Rezeption ist." (H. Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, S. 28).

<sup>78</sup> Propp, Morphologie des Märchens, S. 27.

<sup>79</sup> Ebd. S. 26.

Bedeutung tragen und umgekehrt.<sup>80</sup> Insofern also gilt, daß es zwar gemeinsame Formen, nicht jedoch auch gemeinsame Inhalte geben kann - mit Ausnahme sekundärer Erscheinungen - die quasi a priori zusammen mit den Formen universaliter eine untrennbare Formel bilden, wird augenfällig, daß die Gefahr einer Relativierung christlicher Glaubensinhalte stets latent vorhanden ist. Wenn man sich auch in neuerer Zeit zu Recht abgewandt hat von Forschungsmethoden, wie sie in der Volks- und Völkerkunde Mannhardt oder Frazer, vor allem aber in der Germanistik Stumpfl praktizierte, der noch dazu richtige Detailbeobachtungen bezüglich kultischer Implikate der These einer germanischen Kontinuität dienstbar machte - so scheint andererseits doch, daß man in einer allzu rigorosen und undifferenzierten Gegenwehr mancherorts möglicherweise fruchtbare Ansätze nur in Leerstellen umwandelte.

Als ein Beispiel dafür mag Bausinger gelten, auf den im übrigen in diesem Zusammenhang auch schon Warning verwies. Er geht von einem im Ansatz "ungebundene(n) Theatralische(n)"<sup>81</sup> aus, als Erklärung für die Existenz jener welthaften Stellen begnügt er sich mit der Vermutung, daß sich hier ein "komisches Element" durchgesetzt habe, eine "ausgesprochen antikultische Tendenz"<sup>82</sup>. Bausinger deutet dieses "Komische" denn auch nicht näher, gibt somit auch keine Antwort auf jene Frage, warum es vermutlich vom zeitgenössischen Publikum keineswegs als unüberbrückbarer Kontrast zum *Heiligen* empfunden worden sein dürfte. In der Tat stehen hinter Bausingers Thesen genauso viele Fragen, wie sie das geistliche Spiel bzw. seine zunehmende Welthaftigkeit selbst aufwirft. Im folgenden soll der Versuch einer Beantwortung unternommen werden.

---

<sup>80</sup> Ebd. S. 27.

<sup>81</sup> H. Bausinger: Formen der 'Volkspoesie', S. 241.

<sup>82</sup> Ebd. S. 241.

## Vorüberlegungen: Mythos vs. christliche Heilsgeschichte

### i) Mythische Grundstrukturen

Der freiwillige Opfertod und die Auferstehung Christi gehören zum zentralen Gedankengut des Christentums. Damit aber ist eine mythische Struktur par excellence vorgezeichnet: Eliade postulierte einen sogenannten "mythische(n) Grundriß"<sup>83</sup>, wonach nur durch Tötung, also durch Opfer etwas geschaffen werden könne: "Der Grundgedanke ist der, daß Leben nur aus der Opferung anderen Lebens entspringen kann"<sup>84</sup>. Diese Vorstellung ist auch der christlichen Religion nicht fremd, die davon ausgeht, daß 'wahres Leben' erst durch den Opfertod der Erlöserfigur möglich geworden sei. Doch damit nicht genug. Das religiöse Leben archaischer Gemeinschaften erschöpfte sich, wie schon diskutiert, keineswegs in einem primitiven Aberglauben, wie etwa Frazer vermutete; auch sie waren auf der Suche nach einem Zugang zu einer Art geistigen Welt und benutzten dafür eine spezielle Symbolik. Diese Symbolik war eine Todessymbolik. Dazu Eliade:

Überall ist uns die Todessymbolik als Grundlage jeder geistigen Geburt, jeder Wiedergeburt begegnet. In welchem Zusammenhang man ihn auch betrachtet, der Tod bedeutet immer das Überschreiten der profanen, der ungeweihten Verfassung des 'natürlichen Menschen', der nicht um die Religion weiß, der blind für das Geistige ist. (...) Halten wir diese wichtige Tatsache fest: Der Zugang zur geistigen Welt ist für die archaischen Gesellschaften mit der Symbolik des Todes verbunden.<sup>85</sup>

Bedeutsam in diesem Zusammenhang sind die Initiationsriten. Dabei werden die Novizen gewaltsam aus ihrer bisherigen Lebensweise herausgerissen, um mit Schrecken und Tod konfrontiert zu werden. In den Einweihungsprüfungen für die den erwachsenen Männern vorbehaltenen Mysterien wird nicht nur der 'Tod' erlebt, sondern gleichermaßen eine 'Auferstehung'<sup>86</sup>. Nie wird der

<sup>83</sup> M. Eliade: *Mythen, Träume und Mysterien*, S. 257.

<sup>84</sup> Ebd. S. 258.

<sup>85</sup> Ebd. S. 281.

<sup>86</sup> Das geht beispielsweise in den Geheimbünden der Bakhimba Afrikas nach dem Bericht Eliades folgendermaßen vor sich: "Nachdem der Kandidat den Todestrank genossen hat, nimmt ihn einer der Alten bei der Hand und läßt ihn sich so lange um sich selbst drehen, bis er zu Boden stürzt. Dann ruft man: 'Oh, welcher Mensch ist gestorben!' Und ein

Initiationstod als ein Ende verstanden, von dem her es keine Rückkehr gibt, sondern er ist vielmehr die *conditio sine qua non* für den Übergang in eine über-natürliche Seinsweise:

Der Mensch der archaischen Gesellschaften hat sich bemüht, den Tod zu besiegen, indem er ihm eine solche Bedeutung beimaß, daß er schließlich nicht mehr als Schlußpunkt erschien, sondern zum Übergangsritus wurde.(...) Das führt schließlich dazu, den Tod als die höchste Einweihung zu betrachten, das heißt als Beginn eines neuen geistigen Daseins.<sup>87</sup>

Die Parallele zu den Glaubensinhalten des Christentums ist offensichtlich: Auch Jesus von Nazareth wird erst durch seinen Opfertod zum Überwinder des Todes, kann erst dann in eine andere (göttliche) Seinsweise entrücken. Dieselbe mythische Grundstruktur kann auch im altorientalischen Glauben nachgewiesen werden. In der ägyptischen Religion ist für das zweite Jahrtausend ein Ritus bezeugt, der das Sterben und Auferstehen des Osiris zum Inhalt hat. Die Forschung sieht darin eine "Schilderung der großen, unter Mitwirkung der Priester und vieler Laien veranstalteten Aufführungen", in denen 'nach Art der mittelalterlichen Mysterienspiele (...) die Schicksale des Gottes, sein Leben, sein Sterben und seine Auferstehung dargestellt wurde'<sup>88</sup>. Dieser

---

eingeborener Gewährsmann fügt hinzu, 'daß man den Toten über die Erde rollt, während der Chor einen Grabgesang anstimmt: 'Er ist ganz tot! Ah, er ist ganz tot! Nie werde ich den Khimba wiedersehen!' Gleicherweise beweinen inzwischen im Dorf Mutter, Bruder und Schwester die 'Toten'. Diese werden dann von ihren schon eingeweihten Verwandten auf den Rücken genommen und in eine geweihte Umfriedung gebracht, die 'Hof der Auferstehung' genannt wird. Hier werden sie ganz nackt in einen kreuzförmigen Graben gelegt, und darin verbleiben sie bis zur Morgendämmerung des Tages der 'Verwandlung' oder der 'Auferstehung', des ersten Tages der nur aus vier Tagen bestehenden Woche der Eingeborenen. Danach wird den Neophyten das Haar rasiert, sie werden geschlagen, zu Boden geworfen und schließlich dadurch wiederbelebt, daß man ihnen in Augen und Nasenlöcher einige Tropfen einer stark gepfefferten Flüssigkeit träufelt.'"(Eliade, Mythen, S. 288).

<sup>87</sup> Ebd. S. 316/317.

<sup>88</sup> H. Schäfer: Die Mysterien des Osiris in Abydos, Leipzig 1904, zitiert nach F. Nötscher: Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben, S. 59; Die Gestaltung der Feier hat die Forschung (vgl. Nötscher S. 58/59) folgendermaßen rekonstruiert: Osiris fährt als siegreicher König einher, danach Tod, Auffinden seiner Leiche, große Totenklage; Ausfahrt des Thot zu Schiff, um die Leiche zu holen, Beisetzung; die Feinde des Osiris werden auf dem Wasser besiegt, schließlich Einzug des zu neuem Leben erweckten Osiris in seinen Tempel.

Kult steht nicht allein. Von Adonis wird ebenfalls angenommen, "daß der tote Gott einst wieder zum Leben zurückgekehrt sei und infolge der Festfeier wohl alljährlich von neuem zurückkehre"<sup>89</sup>. Bei den Gottheiten Tamuz, Esmun, Attis und Mithra kann ebenfalls von einer wie auch immer gearteten 'Auferstehung' ausgegangen werden, die in Korrelation zu einer animalischen oder vegetativen Fruchtbarkeit gedacht wurde<sup>90</sup>.

Man kann nicht umhin, sich die Frage zu stellen, warum das Christentum, das sich ja gerade gegen alle früheren Religionen konstituierte, die summarisch als 'heidnisch' abgelehnt wurden, nicht nur jene mythische Grundstruktur, sondern auch weitere mythische Grundelemente, wie etwa die Höllenfahrt Christi - Blumenberg spricht von einem "poetische(n) Obligatorium der Unterweltsfahrt des epischen Helden"<sup>91</sup> - oder die Kategorie der Wiederholung, eine "elementare mythologische Struktur"<sup>92</sup>, im quasi realistischen Nachvollzug für sich in Anspruch nahm.

## ii) Archetypen und Universalität der Symbole

"Mit Christus sterben und auferstehen, das ist seit Paulus das Leitmotiv christlichen Selbstverständnisses"<sup>93</sup>: Zu Recht spricht Pannenberg in diesem Zusammenhang von einem "archetypischen Verständnis der Gestalt Jesu"<sup>94</sup>. In der Tat eignet der Geschichte Jesu Christi, wie sie als verbürgte Wahrheit zu den Grundfesten des christlichen Glaubens gehört, in ihren wesentlichen Zügen genau jene Struktur, wie sie in Märchen, Heldensagen oder Mythen immer wieder beobachtet werden kann. Peuckert sah darin das Wirken eines "topos"<sup>95</sup>, wie auch jene legendären drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Christi schon im Adonis- und Tamuzkult verwertet worden seien. Er kam zu dem Schluß:

---

<sup>89</sup> Nötscher S. 87.

<sup>90</sup> Vgl. Nötscher S. 117.

<sup>91</sup> H. Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, S. 21.

<sup>92</sup> Ebd. S. 24.

<sup>93</sup> W.Pannenberg: Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, S. 518.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> W.-E. Peuckert: Geheimkulte, S. 548.

So wie an jede große und in einer Hinsicht bedeutsame Gestalt, hat sich an den historischen Jesus dieses Sagengut, das wie ein Vorrat zur Verfügung stand, gehängt. Weil Jesus in der Legende der ersten Gemeinden jenen Heilbringern angeähnelte wurde, weil jene Jahre und Völker ihren großen Traum von neuem und immer wieder träumten (gemeint ist der "immer wieder geträumte Gedanke vom Tode, vom Leben und vom Sein", Verf.), deswegen waren eben so viele Möglichkeiten gegeben, und Möglichkeiten, die zu den rätselhaften Entsprechungen führten (...) und Möglichkeiten, die einen Synkretismus von Christentum und hellenistischen Mysterien ergaben.<sup>96</sup>

Auch Peuckerts These kann nicht plausibel machen, warum nicht andere Bilder, für den jeweiligen Glaubensinhalt spezifische, verwandt wurden, die eben die Andersartigkeit betonen und deshalb nicht schon von vorneherein den erwähnten Synkretismus provozieren konnten. Eine Antwort ist möglich, wenn man die Erkenntnisse der Balladen- und Märchenforschung berücksichtigt. Demnach kann das kollektive Gedächtnis die Erinnerung an eine historische Person oder ein geschichtliches Ereignis nicht länger als zwei oder drei Jahrhunderte bewahren. In Schriften, die mehr als drei Jahrhunderte nach Geburt und Tod der christlichen Heilsfigur entstanden sind, nach Zügen einer historischen Gestalt suchen zu wollen - von dem eigenen Problem einer postulierten geschichtlichen Existenz Jesu einmal abgesehen - erscheint von daher wenig sinnvoll: Das "Gedächtnis des Volkes (vermag) nur mühsam 'individuelle' Ereignisse und 'authentische' Gestalten festzuhalten"<sup>97</sup>. Denn, so Eliade: "Das kollektive Gedächtnis ist ungeschichtlich."<sup>98</sup> Über den Prozeß einer Metamorphose wird eine Art Vereinfachung hergestellt, die bewirkt, daß zwar einerseits charakteristische Züge einer Person oder Details eines geschichtlichen Ereignisses verloren gehen, zum anderen die Person oder das Ereignis in Form archetypischer Strukturen erhalten bleibt. Eliade beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen:

Es (das Gedächtnis des Volkes, Verf.) funktioniert mit Hilfe völlig anderer Strukturen: Kategorien anstelle von Ereignissen, Archetypen anstelle von historischen Gestalten. Die geschichtliche Figur wird ihrem mythischen Modell (Heros, usw.) angeglichen, während das Ereignis in

---

<sup>96</sup> Ebd. S. 548.

<sup>97</sup> M. Eliade: Kosmos und Geschichte, S. 57.

<sup>98</sup> Ebd.

die Kategorie der mythischen Handlungen eingeordnet wird (Kampf gegen das Ungeheuer, feindliche Brüder, usw.). Wenn sich in einigen epischen Gesängen bewahrt, was 'geschichtliche Wahrheit' genannt wird, so betrifft diese 'Wahrheit' fast nie genau umrissene Gestalten oder Ereignisse, sondern Institutionen, Sitten, Landschaften.<sup>99</sup>

Der oben diskutierte Synkretismus ist demnach nicht außergewöhnlich, erscheint aus dieser Perspektive geradezu vorprogrammiert. Wenn die Glaubensinhalte der verschiedenen Religionen auch kontrastieren - das Christentum etwa konstituierte sich gegen 'heidnische' Vorstellungen - so sind die Grundformen einander ähnlich (eine immerhin mögliche Geschichtlichkeit hielt einer Mythisierung ja nicht lange stand<sup>100</sup>), weil sie Archetypen repräsentieren, deren Variationsbreite außerhalb der Extrempole 'gut' und 'böse' - im Sinn einer archaischen Ontologie - verschwindend gering ist. So stellte etwa Peuckert fest: "Nicht nur die Grundstimmung und die tragenden Ideen in der christlichen Sakramentspraxis entsprechen den Absichten der Mysterienbünde, auch in einer Reihe von Einzelheiten decken sich die beiden."<sup>101</sup> Wenn man davon ausgeht, daß diese Sakramente, wie Taufe und Abendmahl, nicht nur deshalb vom Christentum übernommen wurden, weil sie aus älteren rituellen Zusammenhängen schon zur Verfügung standen, sondern daß sie deshalb eingegliedert wurden, weil sie als geeignet erschienen, auch die christlichen Glaubensinhalte sinnfällig machen zu können, so darf man daraus auf einen universalen Anspruch mancher Symbole schließen. In diesem Sinn ist

---

<sup>99</sup> Ebd.

<sup>100</sup> Wie stark diese Verwandlungskraft der Mythisierung ist, die sich selbst gegenüber lebenden Zeugen, die sich noch an individuelle Züge erinnern, durchsetzen kann und damit ein für allemal die geschichtliche Authentizität aufhebt, mag folgendes von Eliade berichtete Beispiel belegen: Ein Volkskundler konnte nach dem letzten Krieg eine Ballade aufzeichnen, des Inhalts, daß ein junger Bräutigam von einer Bergfee mit Zauber umstrickt worden sei, die ihn dann aus Eifersucht wenige Tage vor der Hochzeit in einen Abgrund stürzte. Erst am nächsten Tag hätten Hirten seine Leiche gefunden. Bei der Rückkehr ins Dorf seien diese dann der Braut begegnet, die in eine Totenklage voll mythischer Anspielungen ausgebrochen sei. Man versicherte dem Volkskundler, daß es sich dabei um eine sehr alte Geschichte handle, die vor langer Zeit spielte. Der Wissenschaftler entdeckte jedoch, daß diese Geschichte höchstens 40 Jahre zurücklag, ja die Braut sogar noch lebte, von der er dann den wirklichen Sachverhalt erfuhr: Aus Unachtsamkeit war der Bräutigam in einen Abgrund gestürzt; seine Schreie führten dazu, daß Bergbewohner ihn ins Dorf zurückbrachten, wo er wenig später starb. (nach Eliade, Kosmos, S. 58/59).

<sup>101</sup> Peuckert S. 540.

vermutlich Rahner zu verstehen, wenn er postuliert:

Die Bedeutungskraft der Symbole aber ist dem Menschen vorgegeben, wird nicht willkürlich von ihm konstruiert, ist folglich in ihren Urformen in jeder Religion vorhanden und gehört zu den Archetypen alles menschlichen Gottsuchens.<sup>102</sup>

Obwohl die Bedeutungskraft unterschiedlich ist, ja die ursprüngliche Bedeutung einiger Symbole sogar vergessen werden kann<sup>103</sup>, muß vermutlich grundsätzlich folgendes gelten:

die Symbole entschwinden nie aus dem lebendigen Jetzt der Psyche; wohl vermögen sie zwar ihre sichtbare Erscheinung zu ändern - doch ihre gleiche Funktion führen sie weiter fort. Und nichts weiter tut not, als daß man die immer neuen Masken, hinter denen sie sich verstecken, von ihren Gesichtern fortnimmt.<sup>104</sup>

Ein solches Vorgehen ermöglicht die Enthüllung kulturtragender Ursymbole, mit deren Hilfe der Mensch Grenzsituationen zu benennen sucht. Die Frage, ob es sich dabei grundsätzlich um Qualitäten handelt, die a priori gegeben sind - also etwa im Sinne Rahners - oder um Qualitäten a posteriori, die sich als Produkte von Sprachkonvention deuten lassen, kann in diesem Zusammenhang vernachlässigt werden. Es muß also davon ausgegangen werden, daß das Christentum, als es die großen Gestalttypen z. B. der griechischen Mysterien übernahm, neue Inhalte damit verknüpfen konnte, die primären Bedeutungen jedoch erhalten blieben.

Beirnaert charakterisierte diesen Sachverhalt folgendermaßen:

Wohl vermag der Christ jener Mensch zu sein, der darauf verzichtet, sein geistiges Heil im Revier der Mythen zu erjagen, im Revier des ausschließlich auf eingeborene Archetypen beschränkten Erlebens - doch damit verzichtet er keineswegs auf alles von Mythen, von Symbolsetzungen für den beseelten Menschen wie für den Mikrokosmos Angedeutete und Bewirkte ... und werden nun große Bilder wie Sonne, Mond, Wald, Wasser, Meer und so weiter übernommen von Christus

---

<sup>102</sup> H. Rahner: Griechische Mythen in christlicher Deutung, S. 34.

<sup>103</sup> So weist Eliade darauf hin, daß "immer und überall - außer in der modernen Welt! - (...) die Sexualität eine 'Erscheinung des Heiligen' " war (Eliade: Ewige Bilder und Sinnbilder, S. 15).

<sup>104</sup> Ebd. S. 18.

und von der Kirche, so bedeutet dies, daß man nunmehr die in ihnen versinnbildeten Gefühlsurkräfte 'evangelisiert'.<sup>105</sup>

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß jede *heilige Geschichte* selbst nur eine sekundäre Erscheinung sein kann. Am Anfang müssen Symbole, Riten gestanden haben, die dem Menschen in ihm Furcht einflößenden Grenzsituationen seines Lebens Trost spendeten. Der Mythos wäre dann Ausdruck dafür, daß der Mensch gelernt hat, mit den Imponderabilien des Lebens umzugehen, indem er ihnen Sinn verleiht. Blumenberg entwarf eine Konzeption, wonach Mythologie "als Aufarbeitung alter Bestände an schreckenden und bedrängenden Vorstellungen (...) nicht das Anfängliche, sondern gegen dieses sich erhebende Befreiung"<sup>106</sup> wäre:

Die Humanität des Mythos ist etwas Spätes, schon Verlust der Unmittelbarkeit zu den ursprünglichen Schrecknissen, deren in Riten erstarrte Abwehr, Verzögerung und Beschwörung gleichsam auf einer ersten Stufe von 'Allegorese' ins Erzählbare umgedeutet werden"<sup>107</sup>.

Tatsächlich bietet diese Hypothese einen weiteren Erklärungshintergrund dafür, warum in den verschiedensten Mythen immer wieder ähnliche Elemente erscheinen: wäre nämlich der Mythos das Ursprüngliche, so müßte bezüglich dieser Teile eine viel stärkere inhaltliche Einpassung an die *heilige Geschichte* als den sie konstituierenden Ausgangspunkt zu beobachten sein. Das ist gerade nicht der Fall: Der Inhalt ist von sekundärer Bedeutung, eine Tatsache, an die die Erkenntnis von Propp anknüpft; ausschlaggebend ist die Symbol- und Funktionsebene. Wenn nach Lévi-Strauss die Funktion des Mythos eine 'erklärende' ist, so entspricht das der Feststellung Blumenbergs, daß "der Mythos (...) mit der Sphäre des Ursprungs dessen, was er paraphrasierend zum Verbund der Geschichten erhebt, nur mittelbar zu tun"<sup>108</sup> hat. Absolute

---

<sup>105</sup> L. Beirnaert SJ: La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien, in: Eranos-Jahrbuch 1949, Bd. XVII, Zürich 1950, S. 284/285, zitiert nach Eliade: Ewige Bilder und Sinnbilder, S. 202.

<sup>106</sup> Blumenberg, S. 15.

<sup>107</sup> Ebd. S. 33.

<sup>108</sup> Ebd. S. 32; dafür sprechen im übrigen auch empirische Befunde. Blumenberg wies unter Inanspruchnahme der Untersuchungen Schotts (S. Schott: Ritual und Mythe im altägyptischen Kult, in: Studium Generale 8 1955, S. 289 f) darauf hin, daß für altägyptische Götterkulte nachgewiesen ist, "daß Mythenbildung erst mit der 'Vermenschlichung der Gottesvorstellungen', also nach Überwindung der frühen Schrecken fürchterlicher und

Anfänge, so Blumenberg, "machen uns sprachlos im genauen Sinne des Wortes"<sup>109</sup>.

### iii) Die Assimilationspolitik der Kirche

Es gilt also zu berücksichtigen, daß das Leiden und Sterben Christi einer mythischen Grundform entspricht, wie sie sich im antiken Mysterienwesen oder in archaischen Religionen als Heldeninitiation manifestierte. Aufgrund der Universalität einiger Ursymbole war es zudem möglich, daß etwa im Tauf- oder Abendmahlssakrament Übernahmen stattfanden. Wann aber kam es zum Eindringen elementarer mythischer Strukturen in eine Kirche, die sich gerade gegen den Mythos konstituiert hatte?

Das religiöse Leben des Urchristentums, der Gottesdienst in den ersten Gemeinden erschöpfte sich vermutlich in Gebet, Schriftlesung und Lehre. Immerhin registriert Rahner auch schon in einigen urchristlichen Schriften "ein sich anpassendes Eingehen auf eine gedämpfte Art von Mysteriensprache"<sup>110</sup>. Im Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts wurde bereits aus der antiken Literatur die Schilderung von Himmel und Hölle in ein Evangelium der Christengemeinde übernommen<sup>111</sup>. Als kirchenpolitischer Schachzug ist schließlich die Einführung eines Festes der Geburt Christi zu werten. Da Bibel und Tradition keine Auskunft über den Monat, geschweige den Tag der Geburt Jesu geben, hat man das christliche Fest im Laufe des dritten Jahrhunderts in Alexandrien und dem übrigen Osten eingeführt, nach Rahner "als Protest gegen heidnische Sonnenfeiern, die am 6. Januar stattfanden."<sup>112</sup> Der Festinhalt sei also "der Geburtstag des neuen Sonnenlichts"<sup>113</sup> gewesen. Als Geburtshöhle wurde in Bethlehem eben jene Höhle

---

tiergestaltiger Götter, einsetzt" (Blumenberg S.32).

<sup>109</sup> Ebd. S. 28.

<sup>110</sup> Rahner S. 47.

<sup>111</sup> Vgl. Peuckert, Geheimkulte S. 544.

<sup>112</sup> Rahner S. 180; die verschiedene Datierung auf den 6. Januar und den 25. Dezember resultiert für Rahner "aus der Verschiebung des altägyptischen Datums der Wintersonnenwende vom 6. Januar auf den richtigen Ansatz der julianischen Reform, den 25. Dezember" (ebd. S. 184).

<sup>113</sup> Ebd. S. 184.

angenommen, "die seit Kaiser Hadrian ein Heiligtum des Adonis war"<sup>114</sup>. Zudem machten die Kirchenväter etwa vorchristliche Gewässer- und Gestirnsymbolik der christlichen Lehre dienstbar. Die Beispiele könnten beliebig vermehrt werden. Rahner sieht die Urzeit (1./2.Jh.) abgelöst von der Zeit der Ausgestaltung in Theologie und Ritus im 3. Jh., worauf sich im 4. und 5. Jh. die endgültige Gestalt der Kirche aufgebaut hätte<sup>115</sup>. Diese Entwicklung muß vermutlich in engstem Zusammenhang mit einem Novum im 4. Jh. gesehen werden. In dieser Zeit näherten sich, so muß angenommen werden, heidnische Massen der Kirche<sup>116</sup>, wohl in der Erwartung gewissen kultischen Handelns. Kultisches Handeln aber war, wie erwähnt, im Urchristentum nicht wesentlich; im Zentrum stand die Lehre selbst. Es kann davon ausgegangen werden, daß diese kultischen Leerstellen des Urchristentums von den heidnischen Scharen als ausgesprochener Mangel empfunden wurde, eine Tatsache, die eine im Keim schon angelegte Ausstattung aus dem Repertoire der Mysterienfeiern nur begünstigen konnte. So war dann im 4. Jh. nach Peuckert das Abendmahl "zu einer Mysterienfeier geworden; wie bei diesen gilt frevelhafter Teilnahme göttliche Strafe"<sup>117</sup>. Zweifellos muß man also Rahner zustimmen, wenn er hinsichtlich der Umdeutung der Riten der Mysterien in christliche Bezüge davon ausgeht, daß

der religiöse Mensch sich immer wieder der von der Natur vorgegebenen Ursymbole bedienen muß, um ein Jenseitiges, Gemeintes, Höheres auszusprechen. Die Gemeinsamkeit liegt also in der auf den Symbolismus angelegten Menschennatur.<sup>118</sup>

Die Tatsache einer allgemein gültigen Ursymbolik kann zwar erklären, warum die Assimilationspolitik der Kirche überhaupt funktionieren konnte, sie kann jedoch nicht erklären, warum es schon in der Frühzeit des Christentums immer wieder Apologeten gab, die vor solch einer Übernahme warnten:

(...) alle überbietend Tertullian, bekämpfen die Mysterien als 'diabolische Nachäffungen' christlicher Wahrheit; die Bestreiter der üppig wuchernden

---

<sup>114</sup> Ebd. S. 194.

<sup>115</sup> Vgl. Rahner S. 46.

<sup>116</sup> Siehe Peuckert S. 540.

<sup>117</sup> Peuckert S. 540.

<sup>118</sup> Rahner S. 62.

Gnosis decken auf, wie die Theurgen der neuen Lehren das Christliche mischen mit Mythen und Riten der Mysterien<sup>119</sup>.

Jene Streiter für eine 'reine Lehre' dürften sich wohl im klaren darüber gewesen sein, welche Gefahr für das Christentum damit verbunden war, wenn alte Formen mit neuen Inhalten verknüpft wurden: die alten Inhalte wurden nicht vergessen<sup>120</sup>. Unversehens fand sich die christliche Lehre in einem Wettstreit der Wirksamkeit<sup>121</sup>; es ging um die Demonstration von Macht. Die nunmehr ausgebaute christliche Kulthandlung diente als Instrument, Zweifelnde für sich zu gewinnen<sup>122</sup>.

Die diskutierten Zusammenhänge führen zu einer weiteren Fragestellung. Es wird zu klären sein, ob und inwiefern sich die christlichen Glaubensinhalte grundsätzlich von mythischen Konzeptionen unterscheiden. Es muß angenommen werden, daß die Spiele des Debs-Codex aufgrund ihrer Integration mythisch-paganer Anteile gerade nicht im Sinne Rahners mit sicherer Geste

---

<sup>119</sup> Rahner S. 47.

<sup>120</sup> So bemerkt Rahner in Bezug auf das Weihnachtsfest: "Wie sehr gerade der Tag des Natalis Gelegenheit bot, sich mit den Resten antiken Sonnenkults auch bei den Christen auseinanderzusetzen, zeigen die Worte, die noch Papst Leo in der Mitte des fünften Jahrhunderts an Weihnachten an die Gläubigen richten muß. Es gibt Leute, so sagt er, nach denen 'diese unsere Festfeier nicht so wohl wegen der Geburt Christi als vielmehr wegen des Aufgangs der neuen Sonne ehrwürdig ist.' Ja, er muß seine Christen rügen, daß sie an diesem Tag die aufgehende Sonne von der Treppe der Petersbasilika aus mit einer Verneigung des Hauptes begrüßen: 'Bevor sie nämlich die Basilika des heiligen Apostels Petrus betreten, steigen sie die Stufen hinan, wenden dort ihren Körper nach der aufgehenden Sonne, und mit gesenktem Nacken verbeugen sie sich zur Ehre der glänzenden Scheibe.' " (Rahner S. 196/197).

<sup>121</sup> Dazu de Vries bezüglich des germanischen Götterglaubens: "Beim Streit um Christus oder Thor handelt es sich nicht in erster Linie um religiöse Grundgedanken. Der Germane erwartet von seinem Gotte Wohlfahrt, Kraft, reiche Ernte, guten Fischfang, Sieg, mit einem Worte Heil. Er stellt sich unter den Schutz dessen, der diesen Segen reichlich verleihen kann. Geht ein Unternehmen gut aus, nachdem man Christus um Hilfe angerufen hat, so ist damit die Entscheidung gefallen. Wird aber nach dem Übertritt zum Christentum das Volk von Seuchen und Mißwachs heimgesucht, dann spürt man, daß man fehlgegriffen hat, und das Volk kehrt zu seinen heidnischen Göttern zurück. (J. de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. II, S. 438).

<sup>122</sup> De Vries berichtet, "daß die katholische Kulthandlung einen großen Eindruck auf die Heiden gemacht hat. Als Kodrán die von Bischof Friedrich zelebrierte Messe besucht hat, zeigt er sich seltsam gerührt durch das schöne Glockengeklingel, den süßen Weihrauchduft, die funkelnden Messgewänder und das Licht der Kerzen" (J. de Vries, Bd. II, S. 438/439).

"heimholen"<sup>123</sup>, sondern daß sie vielmehr christliche Glaubensinhalte in bedenklicher Weise relativieren.

#### iv) Das geschichtliche *Ein-für-allemal* : lineare vs. zyklische Auffassung der Zeit

Die *Einmaligkeit* der Heilstat Christi gegenüber dem genuinen Mythos wird immer wieder betont. Zugrunde liegt einer solchen Bewertung der Gedanke der Geschichtlichkeit der christlichen Heilsereignisse. Pannenberg etwa geht von einem Ursprung aus, der "in einem unmythischen Geschehen liegt, in einer menschlichen Lebensgeschichte, deren eigene Bewußtseinsverfassung nicht mythisch, sondern eschatologisch geprägt war"<sup>124</sup>. Der Aspekt der Geschichtlichkeit beinhaltet von vorneherein das Abrücken vom Mythos: "Die mythische Struktur steht gegen die der Geschichte"<sup>125</sup>. Wer also von der Geschichtlichkeit der Gestalt Jesu und der Geschichtlichkeit seines Todes ausgeht, stößt sozusagen automatisch in die Kategorie der *Einmaligkeit* vor. Ist hinsichtlich des Mythos die Betrachtung der *Zeit* belanglos - sie wird nur im Rückgriff auf das nicht näher bestimmbare *illo tempore* zum Thema - so erscheint vor dieser Folie verständlich, wieso man etwa erhebliche Mühe darauf verwandte, das Geburts- oder Sterbejahr Jesu zu errechnen. Fries weist zudem darauf hin, daß neben dem geschichtlichen Aspekt der einer fortwährenden futurischen Gültigkeit beachtet werden muß:

(...) daß die Offenbarung, die und an die der christliche Glaube glaubt, nicht nur durch das geschichtlich konkrete und präzise 'Einmal' bestimmt ist - und dadurch von allem Mythos sich abhebt -, sondern besonders noch durch das 'Ein-für-allemal' (vgl. Röm 6,10; Hebr 9,12) qualifiziert wird. Dadurch ist es von aller Relativierung und Nivellierung, vor der Möglichkeit einer sie selbst einholenden oder gar überbietenden Zukunft, sowie gegen alle Idealisierung und Ideologisierung ausdrücklich

---

<sup>123</sup> Rahner nimmt in apologetischer Absicht zu der genannten Assimilationspolitik der Kirche Stellung: "(...) konnte die Kirche mit selbstsicherer Geste alles heimholen als ihr heimlich schon von Uranfang zugehöriges Eigentum, was je Wahres und Gutes vom griechischen Geist umfaßt worden war." (Rahner S. 132).

<sup>124</sup> Pannenberg S. 518.

<sup>125</sup> Blumenberg S. 29.

distanziert. In der so bestimmten Geschichtlichkeit des Einmal und des Ein-für-allemal liegt ein Unterscheidungsmerkmal des Christlichen gegenüber dem wie immer, keineswegs nur negativ zu bestimmenden Religiösen in der Welt, das diese Weise des Geschichtlichen weder hat noch beansprucht.<sup>126</sup>

Dieses *Ein-für-allemal* betont die Nicht-Wiederholbarkeit des christlichen Heilsereignisses. Wenn man Eliade folgt, so ertrugen im Gegensatz die archaischen Kulturen die Geschichte nur, indem sie sich mit Hilfe von periodischen Wiederholungen sozusagen über die Zeit hinwegsetzten, oder indem sie geschichtlichen Ereignissen eine außergeschichtliche Bedeutung beimaßen. Dadurch sei die Eingliederung in ein System ermöglicht worden, das gleichermaßen den Menschen und seine Mythen wie überhaupt den gesamten Kosmos umspannte<sup>127</sup>. Dieser antihistorischen zyklischen Auffassung steht das christliche Heilsereignis gegenüber, dessen Geschichtlichkeit immer wieder betont wird, da diese das radikale 'Anderssein' begründet. Das als nicht wiederholbar verstandene Ereignis führt unmittelbar zu einer linearen Auffassung der Zeit: Geschichte erfüllt sich im Nacheinander, im Nicht-Umkehrbaren, nicht jedoch in fortwährender zyklischer Wiederkehr; die Idee einer wie auch immer verstandenen "mythischen Zeit"<sup>128</sup>, die gerade nicht geschichtlich ist, sondern immer wieder Heiligkeit gewinnt in einer periodischen Wiederholung dessen, was in *illo tempore* geschah, ist damit überholt: "(...) wurde die Gestalt Jesu für die Glaubenden als historische zugleich Erscheinung des Absoluten in der Geschichte, Inkarnation Gottes."<sup>129</sup>

Konsequenterweise muß dieser immer wieder betonte radikal andere Ursprung auch eine radikal andere Verehrung des christlichen Gottes fordern. Das ist der Fall. Rahner zitiert den Dichter Drepanius, der in Bezug auf die Osternacht den Unterschied zu den antiken Mysterien herausstellt:

Nicht ist (bei unserem Kult) sinnloser Lärm, nicht Dampf von Weihrauch, nicht naßfließendes Blut. Und in der Nachtfeier, die Dein Werk (o Gott) begeht, ist kein ausgelassenes Gelaufe. Nein, wir beten zu Dir und zu Deinem Sohn mit reinem Gebet, mit schlichten Bitten und mit Händen,

---

<sup>126</sup> H. Fries: Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung, S. 704.

<sup>127</sup> Eliade, Kosmos, S. 50 f.

<sup>128</sup> Eliade, Mythen, S. 217.

<sup>129</sup> Pannenberg S. 519.

die sich zum Himmel erheben.<sup>130</sup>

Die Mythologisierung der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth, die sich nach Pannenberg "schon bei Paulus findet"<sup>131</sup>, ist, und davon muß ausgegangen werden, mit einem Verlassen des anfänglich gültigen Rahmens für die christliche Gottesverehrung verbunden. Gefährdet ist die postulierte *Einmaligkeit* immer dann, wenn jene Glaubensinhalte angetastet werden, die, durchaus im Sinn einer religiösen Revolution, ein keine Kompromisse duldendes Abrücken vom Mythos initiierten: wenn also das lineare geschichtliche Verständnis der Heilsereignisse einer zyklischen Auffassung von Zeit und Geschichte zum Opfer fällt. Die Nichtwiederholbarkeit der Heilstat Christi steht in absolutem Gegensatz zur Vorbildfunktion des Mythos, die sich immer wieder aufs neue erfüllen kann, wenn der Mensch die Taten des Gottes - die für ihn wirklich sind - nachahmt, um so aus dem bedeutungslosen Jetzt aus- und in die mythische Epoche einzutreten, von der her der archaische Mensch nicht nur seine eigene Existenz, sondern die des ganzen Kosmos deutet. Diese Prämissen sind im Hinblick auf das geistliche Spiel von entscheidender Bedeutung. Immer dann, so muß gefolgert werden, wenn der lineare Aspekt zugunsten eines zyklischen vernachlässigt, die Identität mit dem gedachten Geschehen am Anfang intendiert wird,<sup>132</sup> werden die wesentlichen Glaubensinhalte des Christentums, die sie gerade von allen mythischen Konzeptionen abheben, unzulässig relativiert. Worin aber liegt nun eigentlich die unbestreitbare Attraktivität mythischer Konzeptionen, deren geforderte Riten und kultische Vollzugsweisen vermutlich ungleich komplizierter zu erfüllen sein dürften? Möglicherweise ist es gerade der aufwendige Vollzug selbst, der dem Menschen die Beruhigung (do-ut-des!) gibt, daß sich die Gottheit irgend-

---

<sup>130</sup> Vgl. Rahner S. 493/494.

<sup>131</sup> Pannenberg S. 518.

<sup>132</sup> Warning, im deutlichen Rekurs auf die These Pannbergs, daß die "wiederholende Bekräftigung eines geschichtlichen Anfangs auch unmythischen Sinn haben kann, dann nämlich, wenn bei solcher wiederholenden Bekräftigung keine Identität mit dem anfänglichen Geschehen intendiert wäre" (Pannenberg S. 500), benutzt den Terminus 'identische Wiederholung' immer wieder, um nachzuweisen, daß der Descensus die eigentliche Kardinalfunktion im geistlichen Spiel übernommen hat, daß also Heilsgeschichte so "als ein in mythischer Vergangenheit ausgetragener Kampf Gottes mit dem Teufel" erscheint (Warning, Funktion, S.31).

wie 'revanchieren'<sup>133</sup> müsse. Eliade wies darauf hin, daß z. B. die Hebräer zur Zeit des Isaias den Kult des Zeugungs- und Fruchtbarkeitsgottes dem einfachen Kult des Herrn vorzogen, weil jener, von kosmischen Hierophaniern geprägt, zahlreiche und blutige Opfer gestattet habe, die "den Kreislauf sakraler Energie zwischen den verschiedenen Bereichen des Kosmos (gewährleisteten); nur durch diesen Kreislauf kann die Fülle des Lebens erhalten bleiben"<sup>134</sup>.

Es kommt dem Menschen vermutlich darauf an, sich in Verbindung mit dem Gott zu wissen; dies kann leicht geschehen, wenn sich dieser Gott in kosmischen Erscheinungen oder solchen der Vegetation zu erkennen gibt, wenn er durch Opfer erreichbar wird, wenn also der Umgang mit ihm in Kategorien erfolgen kann, die für den Menschen nachzuvollziehen sind. Im Gegensatz dazu ist der christliche Gott nach der Lehre nur in einer geistigen, nicht-materiellen Dimension erfahrbar. Blumenberg hatte in diesem Zusammenhang auf Freud hingewiesen, der "das Bilderverbot des Alten Testaments im Sinne eines ungeheuren 'Triebverzichts' gedeutet (hat), als den Aufbruch in die großen theologischen Abstraktionen"<sup>135</sup>. Der 'Liberalität' des Mythos gegenüber seinen Inhalten steht das Dogma der christlichen Lehre entgegen:

Die christliche Apologetik hat ihn (den Mythos, Verf.) ebenso mißverstanden, als sie - in absoluter Ernsthaftigkeit gegenüber den Widersprüchen der Mythologie und ihrer Frivolität - dort im Grunde den Konkurrenten sah, der wegen des vermeintlichen Gehaltes an 'Lehre' auszuschalten und dessen Stelle einzunehmen war, während doch in Wirklichkeit es nur die an den Gehalten der Mythologie praktizierte Liberalität gewesen ist, die als bleibend konkurrierende Unterströmung bis tief in die Renaissance und Neuzeit hinein dem Christentum als der Form des dogmatischen Ernstes und absoluter Verbindlichkeit den

---

<sup>133</sup> Auf diesen Aspekt machte de Vries in Bezug auf die Christianisierung nordischer Völker aufmerksam: Ist der Übertritt erfolgt und geschieht "trotzdem" ein Unglück, so sei das Vertrauen auf die göttliche Hilfe schwer erschüttert, da die "Gegenleistung" ausblieb. De Vries geht davon aus, daß eine solche Haltung auch heute keine Ausnahme bildet und zitiert Günter: 'Einem Bauern, der eine Kapelle gebaut hatte, in der er selbst zu allen Gebetszeiten läutete, sei im Jahre 1921 durch eine Seuche der ganze Viehbestand vernichtet worden. Da riß er das Glockenseil der Kapelle ab mit den Worten: Ist das der Dank? 25 Jahre habe ich geläutet ...'(Günter: Bauernglaube, zitiert nach de Vries, Bd.II, S. 438).

<sup>134</sup> Eliade, Mythen, S. 203.

<sup>135</sup> Blumenberg S. 19.

kontrastierenden Modus des Denkens und Sprechens darbot.<sup>136</sup>

Diese Zusammenhänge verdeutlichen, daß insbesondere das späte volkssprachliche geistliche Spiel insofern für die Kirche eine verhängnisvolle Position darstellte, als es dem Laien das Auferstehungsmysterium sinnfällig vor Augen führte, das an und für sich nicht sinnlich erfaßbar ist. Es muß davon ausgegangen werden, daß gerade das geistliche Spiel dem 'einfachen' Publikum Gelegenheit bot, verankerte alte mythische Strukturen in einem neuen Zusammenhang weiter zu verfestigen. Das geistliche Spiel konnte jedenfalls kaum dazu beitragen, den wesentlichen Glaubensinhalt der christlichen Lehre, den als einmalig gewirkt gedachten Heilsvorgang, näher zu bringen. Dies gilt offensichtlich auch schon für die liturgischen Feiern, die von sich aus - ganz im Gegensatz zum volkssprachlichen Spiel - noch wenig Anlaß boten, sie mit mythischen Vorstellungen in Zusammenhang zu bringen. Schwietering berief sich auf den Wormser Synodalbeschuß von 1316, der von "fernzuhaltenden großen scharen (spricht), die in die kirche dringen, weil sie glauben, durch den anblick der kreuzerhebung in diesem jahr vor dem tode bewahrt zu bleiben"<sup>137</sup> und urteilte wie folgt:

so war das 'sacramentale' auferstehungserlebnis sittlicher renovatio im volksglauben zum sympathiezauber zur erhaltung physischer lebenskraft geworden. die oft wiederholte maßregel des ausschlusses von laien sucht man nachträglich dadurch zu begründen, dass Christus doch auferstanden sei, bevor die Marien und die jünger zum grabe gekommen wären; wie man denn auch an der in derselben absicht erfolgten trennung von elevatio und visitatio aus gleichen rationellen oder gar technischen bedenken noch festhielt, als längst die laien zur elevatio Zutritt fanden.<sup>138</sup>

#### v) Der diachrone Aspekt des Mythos

Das zeitgenössische Publikum, so war eingangs festgestellt worden, empfand vermutlich keinen Gegensatz zwischen dem *Heiligen* und dem, was der heutige

---

<sup>136</sup> Ebd. S. 20.

<sup>137</sup> J. Schwietering: Über den liturgischen Ursprung des mittelalterlichen geistlichen Spiels, S. 8.

<sup>138</sup> Ebd. S. 8/9.

Rezipient als Alltägliches und Obszönes beurteilt. Die Ursache liegt wohl darin, daß für den damaligen Zuschauer mythische Zusammenhänge präsent waren, die der moderne Betrachter nicht mehr als solche erkennen kann. Lévi-Strauss hatte diesem diachronen Aspekt des Mythos neue Bedeutung eingeräumt:

Die Mythen und die Riten werden sich zwar ändern, jedoch mit einer gewissen Verzögerung, so als ob sie mit einer erhaltenden Kraft ausgestattet wären, die eine Zeitlang die ursprüngliche Richtung ganz oder teilweise in ihnen bewahren würde. Diese wird also durch sie hindurch indirekt wirksam bleiben und somit die neuen strukturalen Lösungen ungefähr auf derselben Linie halten wie die vorhergehende Struktur.<sup>139</sup>

Damit wird die Tätigkeit des sogenannten *bricolage* angesprochen: Alte Strukturen, die in ihren bisherigen Zusammenhängen nicht mehr funktionalisiert werden können, werden diesen entzogen und mit neuen kombiniert, woraus ein nunmehr Gültiges entsteht. Stierle bemerkt dazu: "Der bricoleur erschafft nicht aus dem Nichts, sondern indem er auf ein Arsenal von schon Vorhandenem zurückgreift und dieses 'umfunktioniert'."<sup>140</sup> Das aber hinterläßt Spuren:

(...) das Vorhandene nie so weit disponibel ist, daß es sich bruchlos der neuen Intention fügte: es bleibt ein Rest von Bestimmtheit, die sich gegen den neuen Zusammenhang sperrt. Bei aller Ingeniosität gelingt es der neuen Intention nicht, diesen Widerstand gänzlich auszuräumen. Überkommenes und neue Intention verbinden sich in einem unaufhebbaren Verhältnis dialektischer Spannung.<sup>141</sup>

Ähnliches kann vermutlich auf die mythisch-kultischen Implikate im geistlichen Spiel übertragen werden. Jene Relikte lassen einstmals 'runde' mythische Strukturen vermuten. Die Frage nach dem ehemaligen Sinnzusammenhang ist jedoch zweifellos mit der Gefahr verbunden, vermeintliche oder auch tatsächliche Strukturhomologien gemeinsamen Funktionen zuzuordnen, die so nicht bestanden haben<sup>142</sup>. Berücksichtigt werden muß die Warnung

---

<sup>139</sup> Lévi-Strauss S. 85.

<sup>140</sup> Stierle S. 457.

<sup>141</sup> Ebd.

<sup>142</sup> So konnte es fatalerweise ja auch geschehen, daß volkskundliches Material, das für eine Untersuchung des geistlichen Spiels von ausgesprochenem Interesse ist, von seinen

Blumenbergs, daß es "um so etwas wie die 'Rückgewinnung des verlorenen Sinnes' gerade nicht" gehen könne, da man damit "nur in einen Mythos der Mythologie"<sup>143</sup> gerate. Grundsätzlich aber wird man, um Lévi-Strauss zu zitieren, selbst hinter vollständig verdunkelten Strukturen "zuweilen mit Recht ein darunterliegendes System postulieren (dürfen), obwohl es praktisch unmöglich ist, dieses wiederherzustellen."<sup>144</sup>

Das Problem des Absinkens ungültig gewordener Stufen war auch ein Gegenstand der Untersuchungen von Propp. Er versuchte den diachronen Aspekt der Veränderung einer postulierten 'Urform' mit Begriffen wie Reduktion, Substitution, Amplifikation, Assimilation zu fassen. Von den hauptsächlichen Kriterien, die eine Unterscheidung der Grundform von den abgeleiteten ermöglichen, sind einige auch bezüglich der paganen Implikate im geistlichen Spiel von Bedeutung: Die heroische Behandlung ist nach Propp die primäre, die humoristische die sekundäre; die Form, die logisch entwickelt wird, ist primär, diejenige, die zusammenhanglos ist, sekundär; die internationale Form ist älter als die nationale<sup>145</sup>. Vor allem der erste Punkt dürfte für unseren Zusammenhang relevant sein. Wenn man davon ausgeht, daß der zeitgenössische Zuschauer viele, wenn nicht die meisten Elemente des Spiels als einer ähnlich kultischen Sphäre zugehörig betrachtete, so wird man doch postulieren müssen, daß sozusagen unterschiedliche Qualitäten der Intensität hinsichtlich des 'kultischen Ernsts' existierten. Dafür kann ein Vorgang mitverantwortlich gemacht werden, den die volkskundliche Forschung im Zusammenhang mit dem Faschingstreiben benannte:

Vom Erhabenen zum Komischen ist eben nur ein ganz kleiner Schritt. Durch die kultische Entleerung der Masken tritt anstelle des Religiösen sein Antipode, das Burleske. Der Verlust der religiösen Gesinnung hat die Persiflage des Numinosen zur Folge.<sup>146</sup>

Dieser Prozeß der kultischen Entleerung ist hinsichtlich des geistlichen Spiels von erheblicher Bedeutung.

---

'Interpreten' für die These einer germanischen Kontinuität mißbraucht wurde.

<sup>143</sup> Blumenberg S. 28.

<sup>144</sup> Lévi-Strauss S. 85.

<sup>145</sup> Vgl. Propp S. 165 f.

<sup>146</sup> N. Kuret: Zu Karl Meulis Maskentheorie, S. 159.

## vi) Zusammenfassung

Ausgehend von der Erkenntnis, daß das kollektive Gedächtnis die Erinnerung an eine historische Person oder ein geschichtliches Ereignis nicht länger als maximal drei Jahrhunderte bewahren kann, statt dessen die Metamorphose in Archetypen und Kategorien erfolgt, muß ein archetypisches Verständnis der Gestalt des historischen Jesus postuliert werden. Wenn man zudem annimmt, daß sich die Christianisierung der Unterschichten des Volkstums in Europa hauptsächlich mit Hilfe von archetypischen Bildern vollzog<sup>147</sup>, die schon in heidnischen Kulturen Gültigkeit hatten und jetzt im Rahmen der Assimilationspolitik der Kirche nur den neuen Inhalten angepaßt wurden, so ist die Vorstellung von einer "Mobilisierung und Übertragung archaischer Affekte"<sup>148</sup> zwingend. Dem Laien wie dem einfachen Geistlichen, der vielfach einer differenzierteren Ausbildung entbehrte, dürfte jener Unterschied zu archaisch-mythischen Konzeptionen, so kann vermutet werden, oft verborgen geblieben sein<sup>149</sup>. Der Weg, der von der Kirche durch die Übernahme etwa einer gewissen Mysterienterminologie schon vorgezeichnet war, konnte nahezu ungehemmt ausgebaut werden: Das volkssprachliche geistliche Spiel war hierzu ein ausgezeichnetes Instrument. So war es möglich, daß kultische Substrate, mythenlose kultische Motive und Gestalten nicht nur im geistlichen Spiel

---

<sup>147</sup> Vgl. Eliade, *Ewige Bilder*, S. 221.

<sup>148</sup> Blumenberg S. 25.

<sup>149</sup> Aus dieser Perspektive wird verständlich, daß sich Angehörige des Klerus oft für ein Fortführen mancher Bräuche und Spiele einsetzten. Dazu ein Beleg zur Darstellung der Himmelfahrt in der Kirche: "Ex antiquo more, unter dieser schwerwiegenden Feststellung wagt der besorgte Dechant für seinen Dekanatssprengel die Bitte, mit der er 'flehentlich anlange, die Himmelfahrt Christi ferners vorstellen zu dürfen'" (H. Koren: *Volksbrauch im Kirchenjahr*, S. 138). Im Gegensatz dazu gab es immer wieder Stimmen, die jegliches Eindringen 'dramatischer' Elemente scharf verurteilten. So etwa Ælred, Abt von Rievaulx (1150 - 66), Beleg bei Young, Bd. 1, S. 548: "Videas aliquando hominem aperto ore quasi intercluso halitu exspirare, non cantare, ac ridiculosa quadam vocis interceptione quasi minitari silentium; nunc agones morientium, vel exstasim patientium imitari. Interim histrionicis quibusdam gestibus totum corpus agitur, torquentur labia, rotant, ludunt humeri; et ad singulas quasque notas digitorum flexus respondet. Et hæc ridiculosa dissolutio vocatur religio; et ubi hæc frequentius agitantur, ibi Deo honorabilius serviri clamatur. Stans interea vulgus sonitum follium, crepitem cymbalorum, harmoniam fistularum tremens attonitusque miratur; sed lascivas cantantium gesticulationes, meretricias vocum alternationes et infractiones non sine cachinno risuque intuetur, ut eos non ad oratorium, sed ad theatrum, nec ad orandum, sed ad spectandum æstimes convenisse."

Aufnahme fanden, sondern, wie Warning es formulierte, "neue Lebenskraft"  
<sup>150</sup> aus der Anbindung an fremdes Gut - christlich-liturgische Elemente -  
beziehen konnte.

---

<sup>150</sup> Warning, Funktion, S. 139.



## Zur Ambivalenz christlicher und paganer Traditionen im Debs-Codex: Relikte paganer Opfervorstellungen in den Oster- und Emmaustexten sowie im Himmelfahrtsspiel

### 1. Der Mythos als "umweltbedingtes Fundmodell"

"Mythen sprechen sich im Material der Kultur aus. Sie sind bis in die Sprache hinein umweltbedingt."<sup>151</sup> Mit dieser Einschätzung geht bei Dessauer die Interpretation der Mythen als "Fundmodelle"<sup>152</sup> einher. Er geht davon aus, daß in ihnen nicht nur "Zufälligkeiten herrschen oder eine skurrile Willkür"<sup>153</sup>, sondern daß damit etwas ausgedrückt werden sollte, das aber auch durch diese Modelle letztlich nicht einzufangen gewesen sei.

Diese Vorstellung führt unmittelbar zu Lévi-Strauss. Auch er war davon ausgegangen, daß die Mythen nur dazu dienen, unerklärliche Realitäten irgendwie erklärlich zu machen. Dabei kann leicht nachvollzogen werden, daß sich das Inventarium, dessen sich die Mythen bedienen, aus umweltbedingten Bezügen rekrutiert, wobei "die Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt die Rolle von Denkjobjekten"<sup>154</sup> spielen. Eine Systematisierung, der Versuch, 'Ordnung' herzustellen, geschieht also zunächst auf der Ebene des sinnlich Wahrnehmbaren, d.h. mit Hilfe des Materials, das der Mensch in seiner soziokulturellen Umwelt findet. Lévi-Strauss stellte die Frage, ob man nicht die "Strenge und Präzision, die das magische Denken und die rituellen Praktiken aufweisen, als den Ausdruck einer unbewußten Ahnung von der Wahrheit des Determinismus betrachten (könnte), der die Seinsweise der wissenschaftlichen Phänomene wäre, derart, daß der Determinismus im Ganzen vermutet und manipuliert würde, noch bevor man ihn erkennt und respektiert"<sup>155</sup>. Auf diese Weise also werden Sachverhalte in Zusammenhang gebracht - etwa wenn die Schwarzfuß-Indianer die Ankunft des Frühlings nach dem Entwicklungsstand des Fötus des Wisent diagnostizieren<sup>156</sup> - die dem modernen Betrachter vermutlich als 'Un-sinn' erscheinen und als blinder

---

<sup>151</sup> Ph. Dessauer: Mythos, Weltbild, Existenz, S. 436.

<sup>152</sup> Ebd. S. 430.

<sup>153</sup> Ebd.

<sup>154</sup> Lévi-Strauss S. 114.

<sup>155</sup> Ebd. S. 23.

<sup>156</sup> Vgl. Lévi-Strauss S. 22.

Aberglaube insofern, als Dinge in der Art eines konditionalen Verhältnisses verknüpft werden, die, so möchte man meinen, nichts miteinander zu tun haben. Verblüffenderweise handelt es sich bei dem eben zitierten Beispiel um eine durchaus erfolgreiche Diagnosemethode, der also ein sinnvoller Zusammenhang zugrunde liegt. Lévi-Strauss urteilt wie folgt:

(...) das mythische Denken ist nicht nur der Gefangene von Ereignissen und Erfahrungen, die es unablässig ordnet und neuordnet, um in ihnen einen Sinn zu entdecken; es ist auch befreiend: durch den Protest, den es gegen den Un-sinn erhebt.<sup>157</sup>

### **1.1. 'Umweltbedingungen' im Entstehungsraum des Debs-Codex**

Wenn also gilt, daß ein Mythos eng an das ihn umgebende 'Kulturmaterial' gebunden, in diesem Sinn 'umweltbedingt' ist - dem steht nicht entgegen, daß er sich dabei universaler archetypischer Symbole bedient -, so ergibt sich die Notwendigkeit, nach den 'Umweltbedingungen' der Bozner Spiele und damit zunächst nach Entstehungszeit und -raum zu fragen.

#### **1.1.1. Entstehungszeit und -raum der Spiele**

Lipphardt untersuchte die ursprünglich aus selbständigen Faszikeln bestehende Sammelhandschrift nach den vorkommenden Wasserzeichen und schloß daraus auf Papiere zwischen 1428 und 1494<sup>158</sup>. Das Himmelfahrtsspiel, die vier Osterspiele (bzw. drei Osterspiele und ein Wächterspiel) sowie die zwei Emmaustexte gehören verschiedenen Faszikeln und Lagen an. Lipphardt selbst wies darauf hin, daß sich aus der Chronologie der Wasserzeichen nur wenig Rückschlüsse hinsichtlich der Chronologie der Niederschriften ziehen lassen<sup>159</sup>. Man wird vermutlich Neumann zustimmen können, der die Ent-

---

<sup>157</sup> Ebd. S. 35/36.

<sup>158</sup> TA S. 439.

<sup>159</sup> Ebd. So umfasse etwa der erste Faszikel - zu dem das Himmelfahrts- und das Wächterspiel gehören - nach den Wasserzeichen die Papiere zwischen den genannten Eckdaten, die Tatsache eines gemeinsamen Schreibers weise jedoch darauf hin, daß eben auch die älteren Papiere erst gegen Ende des 15. Jh.s für die Niederschrift benützt worden seien.

stehungszeit der Texte - der Codex umfaßt 14 geistliche Dramen und ein weltliches Spiel - pauschal mit der "zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts"<sup>160</sup> angibt.

Wenn auch genauere Daten wünschenswert wären (deren Erarbeitung im übrigen nicht Aufgabe dieser Arbeit sein kann), so kann doch davon ausgegangen werden, daß der Frage nach dem Entstehungsraum eine weit größere Bedeutung zukommt; immerhin läßt ja auch die mehr oder weniger genaue Datierung einer Handschrift noch keine Rückschlüsse auf eine möglicherweise ältere (Spiel)Tradition zu.

In der Hs. weisen zwei Eintragungen des Malers und Spielsammlers Vigil Raber aus Sterzing, der 1552 starb, auf die Provenienz der Texte hin<sup>161</sup>. Der darin genannte Benedikt Debs war jedoch nicht der Schreiber, lediglich der Sammler der Spiele, die er vermutlich Anfang des 16. Jahrhunderts vereinigte<sup>162</sup>. Über ihn existieren nur spärliche Nachrichten, die in die Forschung in widersprüchlicher Deutung eingingen. So findet man sowohl die Angabe, daß Debs 30 Jahre in Bozen Schulmeister gewesen ist, wie auch jene, daß er dort nur vier Jahre bis zu seinem Tod beschäftigt war. Wackernell etwa sprach davon, daß Debs "vermutlich 1485"<sup>163</sup> als Lehrer der Lateinschule in Bozen angestellt wurde, Senn versuchte Ende der vierziger Jahre nachzuweisen, daß er erst 1511 seine Stellung in Bozen antrat<sup>164</sup>, doch geht Bauer

<sup>160</sup> B. Neumann: Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit, Bd.1., S. 166.

<sup>161</sup> Das folgende ist zitiert nach der TA, S. 429/430, doch wiesen auch schon Pichler, Wackernell, in jüngster Zeit Neumann, auf diese Stellen hin, teilweise mit voneinander abweichenden Transkriptionen;

"Bl. 55v: Zu wissen sey alln denen So diese allte Scarteggn ffr kumbt zu lesn oder fur aigen Ist ainem So solche allte Spill so jn disem Register nit an Mýe eingepúnden zamm Bracht Sind mir Vigilien Ráber gschenckht zu Behallten von Aim Sundern liebhaber der Spill Auch wellicher Ain Perúmbter Notisst vnd Bassisst, auch schuelmaister gwesst zu Botzn genannt Maister Benedict Debs von Ingelstat und wellicher gestorben ist Jm Jar 1515, jm monat Januarj vnd Begraben zu Botzn jn der gsellbriester Begrebnus Bey der Kirchtúr So gegen Widem jst got helff Seiner sambt allen glaubigen Selen Amen.

Bl. 118<sup>v</sup>: Anno domini 1515 obyuit. Das Register ist mir Vigily Ráber maler von Stertzingen worden zu Botzen von Maister Benedictn Debs von Inglistatt der zeyt schuelmaister alhie zu Botzen gewest (...)."

<sup>162</sup> Siehe auch R. Bergmann: Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters, S. 304.

<sup>163</sup> J.E. Wackernell: Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol, S. II.

<sup>164</sup> W. Senn: Richtigstellungen, S. 102.

1986 wiederum davon aus, daß Benedikt Debs "etwa dreißig Jahre lang bis zu seinem 1515 erfolgten Tod Lateinschulmeister und Stadtorganist in Bozen gewesen"<sup>165</sup> ist. Wie dem auch sei: Selbst 30 Jahre Tätigkeit in Bozen bieten letztlich keine Garantie dafür, daß die Texte auch in Bozen entstanden, zumal, wie Dörrer betont, Debs auch Beziehungen zu Brixen und Neustift hatte<sup>166</sup>. Dennoch darf der Verweis auf Debs und seine mehrjährige Tätigkeit in Bozen nicht zu gering bewertet werden. In der Forschung wird mehrheitlich davon ausgegangen, daß die Spiele des Debs-Codex in Bozen entstanden sind. So etwa schon Wackernell: "die Debssammlung führt uns nach Bozen"<sup>167</sup>, Lipphardt: "Wir stimmen daher N. R. Wolf zu, wenn er allen Spielen des Debs-Codex die einheitliche Herkunftsbezeichnung 'Bozen' gibt"<sup>168</sup>, auch Bergmann: "Die einzelnen Teile entstanden im 15. Jahrhundert wohl in Bozen"<sup>169</sup>. Lediglich Linke meldet Bedenken an<sup>170</sup>. Mitverantwortlich für

---

<sup>165</sup> W. M. Bauer: Das weltliche Spiel des Spätmittelalters in Österreich, S. 567; siehe auch A. Dörrer: Debs, Benedikt, VL Bd.1, Sp. 405: "etwa dreißig Jahre lang (...) Lateinschulmeister der Stadt und Organist an der Pfarrkirche Bozen in Südtirol"; dagegen ders. in: Neue Deutsche Biographie, S. 539: "wurde spätestens 1511 als Lateinschulmeister der Stadtpfarre Bozen angestellt."

<sup>166</sup> A. Dörrer: Tiroler Umgangsspiele, S. 100: "Bei seinen Beziehungen zu Brixen und Neustift, als des berühmten Sängers und Tonsetzers zu den dortigen Singschulen, liegt die Annahme nahe, daß er solche Verbindung, d.h. eine alte Spielkultur weitergeführt hat."

<sup>167</sup> Wackernell S. CCXCII.

<sup>168</sup> TA S. 432.

<sup>169</sup> Bergmann, Katalog, S. 304.

<sup>170</sup> Linke, Die Osterspiele, S. 113: "Als Bozner Osterspiele bezeichnen wir sie - wie auch alle anderen Stücke desselben Manuskripts - wegen der ältesten erkennbaren Provenienz (...). Über ihre tatsächliche jeweilige Heimat ist damit nichts ausgesagt. Sie bleibt erst noch zu bestimmen, und zwar für jeden Text gesondert." Linkes Versuch, die Aufmerksamkeit auf das "wiennstatt" im BozO III (V. 458) zu lenken, kann jedoch nicht recht überzeugen: "Das 'i' in 'wiennstatt' ist vom Schreiber der Handschrift nachträglich übergeschrieben worden, und zwar eindeutig zwischen 'w' und 'e'. Dennoch druckt Lipphardt (...) 'wiennstatt' (Linke bezieht sich hier auf die erste Ausgabe von 1981, in die neue ist "wiennstatt" aufgenommen, Verf.), ohne daß ersichtlich wäre, ob es sich dabei - wie es wahrscheinlich ist - um eine bloße Verlesung oder um eine Emendation handelt. Sinn ergäben beide Lesungen: 'Und wäre die Stadt Wien (oder: der Weinmarkt) dein, sie (oder: er) ränne dir alsbald durch den Hals', d.h. du würdest sie/ihn vertrinken. - Wenn sich ein zeitgenössischer Gebrauch von 'wiennstatt' für Wien oder Wienerstadt auch anderwärts belegen und damit die Möglichkeit einer Verschreibung ausschließen ließe, wäre diese als lokale Anspielung zu fassende Stelle ein wertvoller Hinweis auf die Herkunft des Spiels."(ebd. S. 113, Anm. 39) Ganz abgesehen davon, daß die Möglichkeit keineswegs gering ist, daß das

die Zuweisung der Spiele nach Bozen dürfte die Tatsache sein, daß "Spieltexte dieser Sammelhandschrift (...) Bozner Aufführungen als Grundlage (dienten) und (...) von Raber später auch für Inszenierungen in Sterzing genutzt"<sup>171</sup> wurden. Neumann verweist in diesem Zusammenhang auf ein Darstellerverzeichnis "einer (oder mehrerer) Aufführung(en) des 'Bozner Gründonnerstagsspiels'"<sup>172</sup>, sowie auf ein weiteres "zu einer Aufführung des 'Bozner Gründonnerstagsspiels'"<sup>173</sup>, zudem auf eines "zu einer Aufführung des 'Bozner Grablegungsspiels'"<sup>174</sup>. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Feststellung Linkes: "Indessen lassen Bearbeitungsspuren (...) wenigstens vermuten, daß zumindest die Osterspiele III und IV für Aufführungen in Tirol - wohl in Bozen - adaptiert worden sind."<sup>175</sup> Für die Möglichkeit einer Aufführung je einer Bozner Marienklage und eines Emmausspiels sowie des Himmelfahrtsspiels in Bozen, aber auch Hall, sprach sich schon Wackernell<sup>176</sup> aus. Dazu Wolf:

Wackernell (...) vermutet, daß die Spiele für die drei übrigen Tage (gemeint ist die siebentägige Aufführung der Bozner Passion, Hs. BH, von 1514, Verf.) dem Kodex des Benedikt Debs (...) entnommen worden seien. Das wäre möglich, denn BH überliefert nur vier Tage; ferner notieren die Bozner Raitbücher von 1514, daß der 'Messner zw hall ... etlich Register zum Spill hat geben' (...), für Hall sind aber ebenfalls nur vier Tage belegt (...) Allerdings bleibt offen, welche Marienklage und welches Emmausspiel, von denen Debs je zwei überliefert, ausgewählt wurden; Himmelfahrtsspiel ist im Debs-Kodex nur eines enthalten.<sup>177</sup>

---

immerhin nur nachträgliche "i" irrtümlicherweise zu weit nach vorne rutschte, daß zudem die "weinnstatt" sehr viel besser zum nachfolgenden Text paßt als die "wiennstatt", könnte letztere dann, wollte man Linkes eigener Forderung nachkommen, nur ein wirklich sehr vager Hinweis - wenn überhaupt - auf den Entstehungsort eben nur jenes BozO III sein. Dabei würde man jedoch wiederum den überaus engen Zusammenhang von Osterspiel II-IV vernachlässigen.

<sup>171</sup> Neumann, Geistliches Schauspiel, S. 166.

<sup>172</sup> Ebd. S. 169.

<sup>173</sup> Ebd. S. 171.

<sup>174</sup> Ebd.; damit aber erweist sich die Feststellung von Wolf: "Hinweise auf Aufführungen fehlen" (N.R. Wolf: Debs, Benedikt, in VL Bd.2, Sp.61) als überholt.

<sup>175</sup> Linke, Die Osterspiele, S. 113/114.

<sup>176</sup> Wackernell S. CCXXXIX.

<sup>177</sup> N.R. Wolf: Bozner Passionsspiele, VL Bd. 1, Sp. 980/981.

Die Tatsache, daß zumindest für einige Spiele Aufführungen in Bozen wahrscheinlich sind, lassen den Schluß zu, daß die Texte des Codex für Aufführungen in Bozen geschrieben wurden bzw. dort entstanden sind. Denn wie Lipphardt bemerkt, bestätigen

die Anlage des Ganzen, das gleiche Format der Faszikel, dieselbe Raumaufteilung der Seiten, die Tätigkeit der Rubrikatoren und Notisten, die zeilenweise Anordnung der Verse (...) den örtlichen Zusammenhang der Stücke. Daß in Nr. XII der gleiche 'Planctus cum prophetis' wie in Nr. IX nach vielen Jahren noch einmal mit Erneuerung des ganzen Sprach- und Schreibusus wörtlich abgeschrieben wurde, deutet auf die Einheitlichkeit der Bozener Tradition hin (...).<sup>178</sup>

Diese Zusammengehörigkeit beweisen auch die Texte selbst. So besteht eine auffallende inhaltliche Bindung sowohl zwischen drei Osterspielen, als auch bei den zwei Emmausspielen und den Kreuzabnahmespielen. Anzuführen ist hier ebenfalls die einheitlich südbairische Sprache.

Letztlich aber wird man - und insoweit kann man Linke entgegenkommen - nicht mit endgültiger Sicherheit die Möglichkeit eines anderen Entstehungsortes ausschließen dürfen. Ganz sicher aber wird man darin gehen können, daß die Herkunft der Spiele auf den österreichischen Raum verweist, mit sehr großer Wahrscheinlichkeit nach Südtirol<sup>179</sup>. Hinsichtlich des Ausgangsproblems, die 'Umweltbedingungen' der Bozner Texte, wird man also folgendes konstatieren dürfen: Das in Frage kommende Kulturmaterial ist dasjenige des Tiroler/Südtiroler Raums vor etwa 500 Jahren; im Zentrum der Betrachtung wird dabei die Stadt Bozen, zum einen als dem vermutlichen Entstehungsort der Spiele, zum anderen als einem bedeutenden kulturellen Aus-

---

<sup>178</sup> TA S. 431/432.

<sup>179</sup> Bezüglich kultureller Erscheinungsformen wird man jedoch keineswegs eine scharfe Abtrennung hinsichtlich der Ländergrenzen zugrunde legen können, ganz abgesehen davon, daß hier dann ein detaillierter historischer Abriss vorangestellt werden müßte. Es geht vielmehr um eine Größe, die man vielleicht am besten mit der Bezeichnung *Kulturraum* benennt, die ganz im Gegenteil 'grenzübergreifend' sein kann. Zum Problem der Abgrenzung (Stammeslandschaft, Kulturraum, Literaturraum etc.) siehe F.P. Knapp: Gibt es eine österreichische Literatur des Mittelalters?, S. 49-85; zum anderen darf vielleicht hinsichtlich des "österreichischen Raums" auf die Anmerkung von Bauer verwiesen werden, der darunter den "Raum des heutigen Staatsgebietes samt Südtirol und die Gebiete der ins Alemannische reichenden Habsburgischen Besitzungen" versteht (W.M. Bauer: Das weltliche Spiel des Spätmittelalters in Österreich, S. 547, Anm. 2).

strahlungszentrum des mittelalterlichen Südtirol, zu stehen haben.

### 1.1.2. Die Bedeutung der Agrikultur im mittelalterlichen Bozen

Die diskutierten Zusammenhänge hinsichtlich der Übertragung archaischer Affekte wie der genannten 'Umweltbedingtheit' des Mythos, evozieren die Frage nach der soziokulturellen Situation Bozens im ausgehenden 15. Jh. Im mittelalterlichen Bozen hatten die landwirtschaftlichen Berufe und die mit ihnen zusammenhängenden Gewerbe in der Bevölkerung "gegenüber allen anderen Gruppen ein erdrückendes Uebergewicht"<sup>180</sup>. Selbst wenn man berücksichtigt, daß die Landwirtschaft im Mittelalter eine weitaus bedeutendere Rolle spielte als heute - so unterhielt etwa auch der Kaufmann und der Gewerbetreibende der mittelalterlichen Städte nebenher eine kleine Landwirtschaft<sup>181</sup> - nahm dennoch Bozen eine Art Sonderstellung ein: Zur Gesamtgemeinde gehörten nämlich auch die Landbezirke von Gries und Leifers sowie der sogenannten zwölf Malgreien<sup>182</sup>. Die Grundlage der dominanten agrarischen Ausrichtung Bozens bildeten die klimatisch günstige Lage und die daraus resultierende Fruchtbarkeit, die in zeitgenössischen Berichten immer wieder gerühmt wird<sup>183</sup>. Eine besondere Rolle spielt dabei der Wein-

<sup>180</sup> F. Huter: Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte Bozens im 16.-18. Jahrhundert, S. 28.

<sup>181</sup> Vgl. Huter S. 8.

<sup>182</sup> Die zwölf Malgreien umfaßten die Viertel St. Peter, St. Johann, Zollstange, St. Magdalena, Rentsch, St. Justina, Leitach, Eisack, Kampenn, Virgl, Haslach und Oberau; siehe dazu R. Staffler: Die zwölf Malgreien, S. 195/196, sowie O. Stolz: Politisch-historische Landesbeschreibung von Südtirol, S. 253, Anm. 2.

<sup>183</sup> So schon Sebastian Franck: "(...) und Edel erdrich mit wasser wol befeuchtet mit wein gärten gepflantz/holtzreich/acker fruchtbar/voll fisch/und an weingewechs den Böhem/Merchern/Schlesiern und Beyern weins gnßg gibt/und darauß groß gelt und reichthumb samlen/ (Sebastian Franck: (W)Eltbüch: spiegel / vnd bildtñiß des gantzen erd=/bodens 1534); Marx Sittich von Wolkenstein fand in seiner 'Landesbeschreibung von Südtirol', die um 1600 verfaßt wurde, ebenfalls lobende Worte:

"Diese von Gott mild gesegnete und löbliche Grafschaft Tirol ist an Wein über andere Länder reichlich begabt und versehen, führt an Güte und Menge den Preis, daß also diese Landschaft anderen umliegenden Ländern Wein genug mittheilet und wegen seiner Güte und Lieblichkeit zu trinken sehr weit geholt und verführt wird. Dieses Landes Weinwuchs hebt ob Brixen an und erstreckt sich dem Eisack und der Etsch nach bis an Borget zu Ende und Ausgang der Grafschaft."(S. 47). Und weiter: "Im Lande hin und wieder wächst ein trefflich gut Obst und dessen auch in Menge, davon sich viel Leut ernähren, großes Geld

bau im Raum von Bozen<sup>184</sup>. Im übrigen sprechen folgende Zahlen für sich, denen als Quelle das Bozner Bürger- und Inwohnerbuch (1501-1806) zugrunde liegt: Von 7769 Personen gehören 467 dem landwirtschaftlichen Gewerbe an, 2759 sind landwirtschaftlich Berufstätige<sup>185</sup>. Damit aber steht den 3226 in der Landwirtschaft Beschäftigten die im Vergleich dazu kleine Gesamtzahl von 4543 Personen gegenüber, die etwa dem Bekleidungs-, Lebensmittel-, Handels- und Verkehrsgewerbe, dem Metall-, dem Baugewerbe, dem Gesundheitswesen, der Beamtenschaft sowie den Freien Berufen und den dienenden Berufen angehören<sup>186</sup>.

Diese Daten sind insofern hinsichtlich der Bozner Spiele von Belang, als sie dokumentieren, daß das diese mittragende 'Kulturmaterial' ein dominant von den vorwiegend agrarischen Interessen einer ruralen Gesellschaft bestimmtes war. Im Zentrum dieses Interesses wird zweifellos die Hoffnung auf eine gute Ernte gestanden haben, die für ackerbautreibende Gesellschaften von existenzieller Bedeutung ist. Als Kernpunkt kultischer Riten - daß es solche gab, darauf weisen rezente Bräuche etwa im Vintschgau hin - wird deshalb die Förderung von Fruchtbarkeit und Wachstum vermutet werden dürfen.

## 1.2. Das Opfer als Kennzeichen früher Religionen

Für Ackerbaukulturen im allgemeinen ist ein bestimmter Fruchtbarkeitskult kennzeichnend: es ist der der immer von neuem sterbenden und auferstehenden Götter.

Nach Eliade bewahrt die Kosmogonie "im religiösen Bewußtsein der archaischen Gesellschaften (...) einen bevorzugten Platz."<sup>187</sup> Außerordentlich ver-

---

daus erlösen und werden sonderlich die Bozner Früchte am ersten reif und zeitig und dieselben oft weit verführt."(S. 48); vgl. auch den sog. "Tiroler Landreim", ein Lobgedicht auf das Land Tirol, das 1558 im Druck erschien und als die besten Weinlagen jene Gebiete in unmittelbarer Nähe von Bozen nennt; bezüglich des Getreidebaus heißt es: "des Kornes ist der Vintschgau eine Mueter, Ulten hat kirniges Fueter" (zitiert nach O. Stolz: Rechtsgeschichte des Bauernstandes und der Landwirtschaft in Tirol und Vorarlberg, S. 62 bzw. S. 59).

<sup>184</sup> Siehe Huter S. 28.

<sup>185</sup> Huter S. 108, Tabelle VII: Stärke der Berufsgruppen.

<sup>186</sup> Ebd. S. 108.

<sup>187</sup> Eliade, Mythen, S. 215.

breitet ist dabei die Vorstellung, daß Schöpfung nur aus der Opferung eines lebenden Wesens möglich sei; als Zustand vor der Schöpfung wird dabei das Chaos angenommen. Dem zyklischen Zeitverständnis entspricht die Kategorie der Wiederholung: "Jahr für Jahr wiederholt man die Kosmogonie, ahmt man rituell die archetypische Handlung der Schöpfung nach"<sup>188</sup>; der archaische Mensch vollzieht so den Wiedereintritt in die mythische Epoche. Dabei sind nach Eliade grundsätzlich zwei Vorstellungen hinsichtlich der angenommenen Schöpfung in *illo tempore* geltend: Sie wird durch eine Hierogamie - etwa durch eine Hochzeit von Himmel und Erde - oder, wie schon erwähnt, durch einen gewaltsamen Tod als vollendet gedacht. Wenn in zyklischer Wiederholung die Hierogamie, die auch als eine Götterhochzeit vorgestellt werden kann, nachvollzogen wird, so spielt dabei stets das Geschlechtliche eine große Rolle. Diese *imitatio Dei* ist mit orgiastischen Riten verbunden, die universale Fruchtbarkeit gewährleisten sollen. Eliade berichtet in diesem Zusammenhang, daß "die kirchlichen Autoritäten schwer zu kämpfen (hatten) gegen die Schamlosigkeiten, die anlässlich der Erntefeste Regel waren"<sup>189</sup> und verweist dabei auf das Konzil von Auxerre 590. Ihre rituelle Legitimation beziehen jene Exzesse aus der Absicht, universale Fülle herbeizuführen. Sie finden deshalb auch zu gewissen Zeiten statt, etwa wenn die Saat zu keimen oder die Ernte zu reifen beginnt<sup>190</sup>. In einer ebenfalls verbreiteten Auffassung der Kosmogonie<sup>191</sup> spielt das Opfer eine große Rolle: Schöpfung bedeutet hier Tod und eventuell auch Zerteilung, Zerstückelung einer ursprünglichen

---

<sup>188</sup> Ebd. S. 216.

<sup>189</sup> Eliade, Kosmos und Geschichte, S. 28.

<sup>190</sup> Die Orgie der Ewe in Westafrika beginnt nach Eliade in dem Augenblick, in dem die Gerste zu keimen beginnt: dabei werden die Mädchen dem Python-Gott angeboten. Bei den Oraon-Völkern finde die Orgie im Mai statt, wenn der "Sonnengott sich mit der Erdgöttin vereint"; in Indien seien anlässlich des Holi-Festes alle möglichen Freiheiten erlaubt. (Eliade, Kosmos und Geschichte, S. 28).

<sup>191</sup> Zu vergegenwärtigen ist zudem die Möglichkeit- darauf wurde schon einmal grundsätzlich verwiesen - daß ein Mythos erst als Rechtfertigung für gewisse Riten formuliert wurde. Das ist jedoch belanglos in dem Sinn, als der Inhalt, nicht die nachträgliche Formulierung, archaischen Charakter hat, unterstützt durch die Betrachtung biokosmischer Vorgänge in der Natur, die eventuell in einem Akt 'logischer', d.h. hier eigentlich magisch-zauberischer Folgerung, umgesetzt wurden. War der Mythos jedoch einmal formuliert, so kann davon ausgegangen werden, daß er wiederum selbst Einfluß auf die Form der Riten nahm.

Ganzheit<sup>192</sup>. Die Wiederholung dieses gedachten Vorgangs in *illo tempore* ist kennzeichnend für die intendierte Einflußnahme auf Wachstum und Fruchtbarkeit. Fast überall im Bereich der Ackerbaureligionen sind deshalb Menschenopfer bezeugt. Dieser blutige Ritus entsprach vermutlich dem Mythos von der Zerstückelung einer Urgottheit<sup>193</sup>.

Wie hinsichtlich des diachronen Aspekts des Mythos gezeigt wurde, muß grundsätzlich - und dieser Aspekt ist im Hinblick auf die mythisch-kultischen Anteile im geistlichen Spiel bedenkenswert - die Möglichkeit eines Vergessens des gedachten kosmogonischen Vorgangs ab origine in Betracht gezogen werden, obwohl vielleicht an den Riten selbst noch geradezu fanatisch festgehalten wird. Die Ursache für eine derartige Erscheinung ist vielleicht darin zu suchen, daß einerseits eine dunkle Erinnerung an die ehemalige Bedeutung bewahrt wurde, zum anderen der Gedanke an eine Unterlassung die Vorstellung einer irgendwie gearteten Strafe evozierte.

Ausgangspunkt war die Feststellung gewesen, daß hinsichtlich des Entstehungsraums der Bozner Texte von einer von agrarischen Interessen bestimmten Kultur einer ruralen Gesellschaft ausgegangen werden muß. "Bäuerliche Massen", so Eliade, fanden "im Altertum nicht anders als in der Neuzeit (...)

---

<sup>192</sup> So erzählen nach Eliade manche Mythen von der Erschaffung der Welt aus dem Körper eines Urriesen; in anderen gehen die Menschenrassen aus dem geopfertem und zerstückelten Ahnherrn hervor. Auch der Ursprung der eßbaren Pflanzen wird auf einen ähnlichen Vorgang zurückgeführt: sie wuchsen aus dem Körper eines geopfertem göttlichen Wesens. (Eliade, Mythen, S. 258).

<sup>193</sup> Das Erkennen von Zusammenhängen dieser Art ist für die Bozner Osterspiele, und zwar was die Deutung jener paganen Anteile betrifft, von wesentlicher Bedeutung. Deshalb soll hier noch auf den konkreten Vorgang einer Opferung des sog. "meriah" in Indien nach der Schilderung von Eliade eingegangen werden: "Der meriah war ein vom Stamm gekauftes freiwilliges Opfer; man ließ ihn jahrelang am Leben, er konnte heiraten und Kinder haben. Einige Tage vor der Opferung wurde der meriah geweiht, das heißt, er wurde mit der Gottheit, die das Opfer meinte, in eins gesetzt: Die Menge umtanzte ihn und betete ihn an. Danach rief man die Erde an: 'O Göttin, wir bringen dir dieses Opfer dar; gib uns gute Ernten, gute Jahreszeiten und gute Gesundheit! Und zum Opfer gewandt, fuhr man fort: 'Wir haben dich erkaufte und nicht mit Gewalt gefangen; jetzt bringen wir dich gemäß dem Brauch zum Opfer dar, und keine Sünde falle auf uns zurück!' Der Zeremonie schloß sich auch eine Orgie von mehreren Tagen an. Schließlich wurde der meriah durch Opium betäubt, erwürgt und hierauf zerstückelt. Jedes Dorf erhielt einen Teil seines Körpers, den man in den Feldern begrub. Was dann noch vom Körper übrigblieb, wurde verbrannt, und die Asche wurde über die Ackerscholle verstreut." (Eliade, Mythen, S. 263).

Stütze und Trost (...) in der Konzeption der Archetypen und der Wiederholung"<sup>194</sup>. Diese Wiederholung, die ein zyklisches Zeitverständnis dokumentiert, bezog sich in agrarischen Gesellschaften auf kosmogonische Mythen, wobei Fruchtbarkeitsmagische Riten und die Betrachtung biokosmischer Akte eine Rolle gespielt haben dürften<sup>195</sup>.

Der wesentliche Glaubensinhalt der christlichen Lehre wird relativiert, so war festgestellt worden, wenn jene genannte postulierte geschichtliche *Einmaligkeit* der Heilstaten Christi einer zyklischen Auffassung sozusagen zum Opfer fällt. Die dadurch forcierte Annäherung, ja scheinbare Kongruenz des christlichen Pols mit dem an sich wegen jenes prinzipiellen Anspruchs diametral entgegengesetzt mythischen Pol, wird ermöglicht durch die Ähnlichkeit der zugrundeliegenden archetypischen Strukturen und sie wird weiter begünstigt durch die auf pagane Riten rekurrierende Assimilationspolitik der Kirche. Aus dieser Perspektive wird die problematische Existenz welthafter Elemente im geistlichen Spiel grundsätzlich verständlich. Die Bozner Texte bilden ein Konglomerat christlicher und paganer Traditionen.

Dominierend ist in diesen Bozner Texten dabei die Opfervorstellung, die weniger den Opfertod Christi vor dem Deutungshintergrund christlicher Theologie meint, als vielmehr das Opfer im Rahmen einer mythisch-paganen Konzeption. Auch heute noch ist der Gedanke an eine symbolische Opferung des 'alten', etwa durch Verbrennen, wie an eine 'Wiedererweckung' in rezenten Bräuchen Tirols präsent. Im Vintschgau etwa wird im Frühjahr eine

---

<sup>194</sup> Eliade, Kosmos, S. 158/159.

<sup>195</sup> Letzteres konnte freilich bei der verbreiteten Vorstellung von Schöpfung und Opfer nicht mehr greifen. Darauf machte auch Lévi-Strauss gemäß seiner konsequent verfolgten antimetaphysischen Einstellung aufmerksam: "Um den Abstand zwischen Totemismus und Opferung deutlich zu machen, genügt es also nicht zu sagen, der erstere sei ein Bezugssystem, die letztere ein Operationssystem; der eine erarbeite ein Interpretationsschema, während die andere eine Technik vorschlägt (oder vorzuschlagen glaubt), um bestimmte Ergebnisse zu erzielen: der eine ist wahr, die andere falsch. Genauer gesagt, die klassifizierenden Systeme liegen auf der Ebene der Sprache: es sind mehr oder weniger gut gemachte Codes, aber immer zu dem Zweck, einen Sinn auszudrücken, während das System der Opferung eine besondere Redeweise darstellt, die des vernünftigen Sinnes entbehrt, obwohl er häufig unterstellt wird." (Lévi-Strauss, S. 263). Für L. ist die Opferung ohne Sinn, da sie sich auf ein Nicht-Existentes, die Gottheit, beziehe.

Stroh puppe auf hoher Stange verbrannt<sup>196</sup>; in Osttirol werden Scheiter verbrannt, zerstückelt (!) und auf den Acker und das Feld gestreut<sup>197</sup>; das aus der Bozner Gegend bekannte *Kornaufwecken* vollzogen die Laureiner am Karsamstag<sup>198</sup>; ebenfalls an Ostern gingen in Latschons junge Burschen mit Stöcken in den Obstgarten, um mit dem Schrei "Wach auf!" jedem Baum einen Streich zu versetzen, wobei der Glaube galt, daß, wenn ein Baum vergessen wurde, dieser keine Früchte im kommenden Jahr trage oder gar absterben müsse<sup>199</sup>. Eine ähnliche fruchtbarkeitsfördernde Wirkung wird auch dem im Frühling stattfindenden *Scheibenschlagen* im Vintschgau nachgesagt<sup>200</sup>.

---

<sup>196</sup> Siehe dazu H. Mang: Volksbrauch in Südtirol, S. 15; H. Fink: Verzaubertes Land, S. 29; J. Rungg: Über Bräuche Südtirols, S. 135; H. Matscher: Grundlagen unseres bäuerlichen Brauchtums, S. 13.

<sup>197</sup> F. Haider: Tiroler Brauch im Jahreslauf, S. 175.

<sup>198</sup> Haider S. 174, vgl. auch Fink S. 29, Rungg S. 134.

<sup>199</sup> Haider S. 175.

<sup>200</sup> Dabei werden glühende Scheiben hinausgeschlagen, die dann über die Felder rollen, und zwar mit dem Spruch:

Die Scheiben, die Scheiben  
Will ich jetzt treiben;  
Schmalz in der Pfanne,  
Küchl in der Wanne,  
Pflug in der Erd (...);

Rungg S. 136, vgl. auch Haider S. 83, Matscher S.13.

## 2. Die Neukonzeption der Bozner Osterspiele: Kontamination der Hortulanus/Mercator-Figur

Schon Brinkmann hatte erkannt, daß der Mercatorszene im geistlichen Spiel eine Sonderstellung zukommt:

(...) brachte sie die rein weltliche, nicht transzendent gebundene Schicht ins Drama und öffnete sich damit einem schöpferischen Drang, der sie ihrem Charakter als säkulärer Schicht gemäß ausbaute.<sup>201</sup>

Was hier nur anklingt, galt anderen Autoren, wie etwa Hartl, als Schmutz und Unflat: die eindeutig sexuelle Komponente des Krämerspiels, die sich in derben Witzen und Zoten entlud<sup>202</sup>. Nur auf den ersten Blick überrascht die Tatsache, daß kein einziger der Bozner Ostertexte ein Mercatorspiel enthält. Erst eine nähere Betrachtung macht deutlich, daß jene Potenz des Krämerspiels auf eine Weise genutzt wurde, die geradezu idealtypisch pagane Vorstellungsmuster repräsentiert; dies geschieht durch die im Vergleich zu allen (!) anderen Osterspielen einmalige Kontamination der Mercator/Hortulanus-Figur.

Der eigentlichen Hortulanusszene liegt die von Johannes 20,11-17 berichtete Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen zugrunde. Maria Magdalena erkennt Christus zunächst nicht, sondern hält ihn für den Gärtner. Dieses 'Mißverständnis' nimmt in den Osterfeiern und -spielen Gestalt an. Es tritt tatsächlich ein Hortulanus auf - im Innsbrucker Spiel z. B. erscheint der Christus vorstellende Spieler "in specie hortulani" (V. 1138). In den Osterspielen des Debs-Codex sind Gärtner und Salvator jedoch nicht mehr identische, sondern wirklich jetzt zwei verschiedene Figuren, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

Schon Wirth hatte erkannt, daß in dem einzigen bis dahin veröffentlichten Osterspiel des Debs-Codex der Gärtner und Christus in der Hortulanusszene zwei verschiedene Personen repräsentieren<sup>203</sup>, ohne jedoch diese einmalige

<sup>201</sup> H. Brinkmann: Studien zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, S. 190.

<sup>202</sup> So äußerte etwa Dürre seine Entrüstung folgendermaßen: "Die Krämerszene war der Nährboden, auf dem der stinkende Pilz des Spielmann-Humors prächtig gedieh." (K. Dürre: Die Mercatorszene im lateinisch-liturgischen, altdutschen und altfranzösischen religiösen Drama, S.41).

<sup>203</sup> L. Wirth: Die Oster- und Passionsspiele bis zum 16. Jahrhundert, S. 8.

Erscheinung im Vorgang der Analyse funktionalisieren zu können. Im Unterschied zu allen anderen Osterspielen ist tatsächlich dieser Hortulanus hier nicht mehr der verkleidete Christus, der von Maria Magdalena nicht erkannt wird, sondern er ist zunächst nichts als ein Gärtner und Herr eines Gartens, der zum numinosen Ort wird: Just in ihm befindet sich das Grab des christlichen Erlösers. Der Tod Christi ist ein freiwilliger Opfertod und erfüllt damit in geradezu idealer Weise die Bedingungen, die für die gedachte Heilwirkung einer kultischen Tötung<sup>204</sup> von Bedeutung sind. Jener Garten in den Osterspielen figuriert somit als archetypisches Modell, in dem die Idee von Opfer (hier: Christi Tod) und Auferstehung Gestalt annimmt<sup>205</sup>. Denn diese Figur des hortulanus ist per se ausgezeichnet geeignet, archetypische Vorstellungen von Tod und Auferstehung zu evozieren, die mittels (im Sinn von Lévi-Strauss) der beobachtbaren Vorgänge in der Natur, wie Absterben im Winter/neue Fruchtbarkeit im Frühjahr, auf ein allgemein verständliches System bezogen werden.

Eine derartige Konstellation wird auch dadurch begünstigt, daß das christliche Osterfest nicht an einem fixen Datum gefeiert wird, sondern jeweils in den Tagen des Frühlingsvollmonds, noch dazu am Tag des Helios, des alten Sonnengottes. Das Wort 'Ostern' selbst weist vermutlich auf eine indogermanische Göttin hin<sup>206</sup>. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie es zur Übertragung jener obszönen Kräutermonologe auf die Figur des Hortulanus kommen konnte, die in der Forschung mit Entrüstung registriert wurden, zumal derartiges in anderen Osterspielen nur aus den Krämerszenen bekannt war. Jener Gärtner ist nicht mehr Jesus "in specie hortulani", sondern

---

<sup>204</sup> Paganen Vorstellungen archaischer Kulturen gemäß hängt die Schöpfung - sowohl jene am absoluten Anfang als auch die, die im zyklischen Nachvollzug gestaltet wird - vornehmlich vom freiwilligen Opfer ab (vgl. Eliade, Mythen, S. 257).

<sup>205</sup> Man kann hier vielleicht im weitesten Sinn, in Anlehnung an Blumenberg, von einem "sekundären Realismus" sprechen: "Daß der Ritus als Wiederholung dessen angenommen wird, was seine exegetische Mythe ihm darzustellen zuschreibt, ist wohl ein sekundärer 'Realismus'" (Blumenberg S. 33, Anm. 46).

<sup>206</sup> Vgl. z.B. Kluge, Etymologisches Wörterbuch "Ostern": "Das Wort, das ein christliches Fest bezeichnet, ist ersichtlich altgermanisch und hängt zusammen mit 'Osten', also der Morgenröte (und gegebenenfalls einer Göttin der Morgenröte, die bei den Indogermanen gut bezeugt ist). Der Zusammenhang zwischen Name und Fest ist unklar. Eine germanische Frühlingsgöttin dieses Namens (die zur Erklärung vermutet wurde) ist nicht sicher bezeugt"(Sp. 520/521).

verkörpert die Gestalt gewordene Hoffnung auf ein Wiedererwachen der Natur.

Damit aber ist das Geschehen in jenem Garten vollkommenes Abbild paganer Vorstellungen: Freiwilliger Opfertod<sup>207</sup> und Auferstehung vor der Folie eines zugrunde gelegten mythischen Grundmusters von Opfer und Schöpfung geraten hier zum kontrapunktischen Entwurf gegenüber dem im Prinzip anschauungslosen christlichen Auferstehungsmysterium. Der nachfolgende Auftritt des christlichen Salvators erscheint von daher geradezu bedeutungslos.

Auch Linke hatte auf jene Sonderstellung der Bozner Osterspiele bezüglich der Figur des Hortulanus hingewiesen<sup>208</sup>, um dann im Anschluß an seine These einer didaktischen Absicht der Spiele zu folgern:

Genau wie im Krämerspiel der mercator und Christus, so sind hier im Gärtnerspiel der Ortulanus und Christus als Leibesarzt, der zum Kurpfuscher degradiert ist, und Seelenarzt, der sogar über alles Bloß-Körperliche hinaus wahrhaft Heilung bringt, nebeneinander gestellt.<sup>209</sup>

Dieser von Linke bemühte Kontrast "Kurpfuscher" vs. "Seelenarzt" wird in den Spielen nicht thematisiert. Im Gegenteil ist es so, daß gerade dem "Leibesarzt" ein merkwürdig großes Interesse - deutlich erkennbar am Umfang der Verse - entgegengebracht wird, das keineswegs durch eine negative Einschätzung der Gärtnerfigur motiviert ist.

<sup>207</sup> Im übrigen ist interessant, wie genau der Tod Jesu nach christlichem Glauben auch in manchen Begleitumständen typischen Opferritualen gleicht: Wenn es heißt, daß am Leichnam Jesu kein Knochen zertrümmert werden solle, auf daß die Schrift erfüllt werde (Joh. 19,36 f: "facta sunt enim haec ut scriptura impleatur os non comminuetis ex eo", Vulgata, 2.verb. Aufl. Bibelanstalt Stuttgart 1975), so findet man Bestimmungen dieser Art auch in alten germanischen und indischen Ritualen. Nach de Vries gehört z. B. die "Wiederauferstehung des Opfertieres besonders zu den Elementen der Vegetationsriten; damit wird im Kulte der Tod des alten Jahres und die Geburt des neuen angedeutet." Noch im späteren Brauchtum würde eine Erinnerung daran aufbewahrt werden: in Tirol, Vorarlberg, Kärnten und der Schweiz soll das "Nachtvolk" bei seinem Durchzug durch einen Ort die schönste Kuh aus "dem Stalle genommen und verzehrt haben, aber so, daß Haut und Knochen von Geistern unversehrt gelassen seien. Nach dem Schmause sei dann die Kuh aus diesen Überresten so frisch und munter wieder erstanden wie sie zuvor gewesen."(siehe de Vries I, S. 419).

<sup>208</sup> "Hier, in den Bozner Osterspielen II-IV, ist der Ortulanus jedoch eine wirkliche vom Saluator verschiedene zweite Person" (Linke, Die Osterspiele, S. 120).

<sup>209</sup> Linke, Die Osterspiele, S. 124/125.

Eine kultische Dimension hat lediglich Warning registriert. Er geht in seiner kurzen Interpretation des ihm bekannten "Sterzinger" Osterspiels von einem "naturhaften Jesus-hortulanus"<sup>210</sup> aus, der zweiwertig, ambivalent sei. Schon dieser Terminus verdeutlicht jedoch, daß Warning die einmalige Neukonzeption der Bozner Osterspiele nicht in ihrem wesentlichsten Punkt registriert hat: Es existiert überhaupt kein "Jesus-hortulanus" wie in anderen Spielen, es gibt nur einen 'Gärtner' und den Salvator der Erkennungsszene: Zwischen beiden ist keine Vermittlung möglich. Es ist auch nicht, wie Warning feststellt, "Jesus selbst", der "in seinem Garten all die Kräuter"<sup>211</sup> züchtet, es ist ganz eindeutig der "Ortulanus", der die Kräuter züchtet und sie anpreist.

Man muß vermutlich davon ausgehen, daß Warning bei der Interpretation dieses Spiels, das nichts anderes als unser BozO IV ist, seine Hauptthese zum geistlichen Spiel im allgemeinen zugrunde legte, wonach im Descensus die abschließende Kardinalfunktion liege, mithin alles, was auf sie folge, durch sie geprägt und damit nur "redundante Katalyse"<sup>212</sup> sei. Warnings brillante Folgerung ist tatsächlich der Schlüssel zum Verständnis der meisten Spiele - aber eben nicht der Osterspiele des Debs-Codex: Nur das Wächterspiel, das BozO I, hat eine ausgeprägtere Höllenfahrt im Sinn Warnings, in den anderen Bozner Ostertexten wird nahezu vollständig darauf verzichtet. Damit aber ist Warnings These, daß im Descensus die abschließende Kardinalfunktion liege, zumindest für diese Spiele hinfällig. Weiterhin gültig ist jedoch sein Postulat, daß die Marienszene im volkssprachlichen Spiel - im Gegensatz zur Feier - nicht mehr der zentrale Spielkomplex ist.

Warning hat also vermutlich das BozO IV nicht als Ausnahme hinsichtlich seiner These registriert<sup>213</sup>. Selbst wenn man berücksichtigt, daß Warning vielleicht nur eines der BozO kannte, so verfügte er doch gerade über den schon früh von Pichler edierten Text, in dem, so will scheinen, der Descensus

---

<sup>210</sup> Warning, Funktion, S. 93.

<sup>211</sup> Ebd. S. 91.

<sup>212</sup> Ebd. S. 80.

<sup>213</sup> Dafür spricht im übrigen auch folgende Feststellung Warnings: "Denn im Unterschied zur Feier setzten die Spiele durchweg nicht erst mit der Marienszene ein, sondern mit einer Wächterszene, welche die Auferstehung Jesu und seine Höllenfahrt umrahmt." (Warning, Funktion, S. 58).

nur angedeutet, jedoch nicht vorgeführt wird<sup>214</sup>. Bei dieser Sachlage aber entfällt das immerhin mögliche, wenn auch wenig wahrscheinliche Argument, das Fehlen der Höllenfahrtsszene könnte auch auf eine unvollständige Überlieferung zurückzuführen sein.

Wenn Warning postuliert, daß im geistlichen Spiel im Gegensatz zur Feier die Marienszene nicht mehr der zentrale Spielkomplex sein kann, weil diese Funktion schon vorher vom Descensus erfüllt wird, so muß diese Aussage hinsichtlich der Bozner Osterspiele in entscheidender Weise modifiziert werden. Auch hier kommt der Marienszene keine entscheidende Bedeutung mehr zu. Die Ablösung kann jedoch nicht durch den Descensus erfolgt sein, da er in den Bozner Texten nahezu keine Rolle spielt. Von entscheidender Bedeutung ist dagegen die neue Konzeption der Hortulanus/Mercator-Figur in Opposition zur Auferstehung des christlichen Salvators, die das Geschehen in jenem Garten zum idealtypischen Modell paganer Vorstellungen macht: Hier, an diesem numinosen Ort, feiert ein paganer Gott *s e i n e* Auferstehung inmitten der erwachenden Natur; *s e i n e* Überwindung des Todes ist es in Wahrheit, die einem bäuerlichen Publikum Trost und Unterstützung, um mit Eliade zu sprechen, bieten konnte. Zur äußeren Einkleidung dieses Gottes wurde dabei das schon zur Verfügung stehende kultische Potential von Hortulanus- wie Mercatorfigur verwandt.

Warning spricht zu Recht von einem "verborgene(n) oder zumindest herauslesbare(n) Skandalon eines sich dummstellenden, nach Art paganer Göttermetamorphose mit Maria spielenden Jesus"<sup>215</sup>. Erst recht mußte dann das bei der Hortulanus-Figur in die direkte Anschaubarkeit gehobene 'Mißverständnis' jenes Skandalon "zünden", wie Warning es formuliert. Entscheidend ist jedoch die Tatsache, daß die Gärtnerfigur in den Bozner Spielen von einer weiteren Rollentypik überformt ist, derjenigen des Krämer-Mercators. Dies ist Anlaß genug, nach der Bedeutung des Salbenkrämers im geistlichen Spiel zu fragen<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> Die Höllenfahrtsszene beschränkt sich auf folgende Verse:

Nun wil ich gen zw der hell,  
Zw Luciper vnd sein gesell  
Vnd wil dy gefangen her auß nemen. (V. 116 ff).

<sup>215</sup> Warning, Funktion, S. 96.

<sup>216</sup> Zur Geschichte des Salbenkaufs in den lateinischen Osterspielen siehe de Boor: Die Textgeschichte, Anhang B, S. 346-362.

In den lateinischen Osterfeiern trugen die Darsteller der drei Marien, ausschließlich Geistliche, auf dem Weg zum Grab Salbengefäße; diese thuribula wurden dann oft auch an einem Nebentalar in Empfang genommen. In einer Gruppe von Prager Feiern ist dieser stumme Vorgang nun versinnlicht worden. Nach Bäschlin machen diese aus dem 13. Jh. stammenden Feiern den an sich bedeutungslosen Verteiler der Salbengefäße zum 'ungentarius'. Jene von Bäschlin sogenannten P-Strophen sind jedoch nicht sehr fruchtbar gewesen - im Gegensatz zu jener Strophengruppe, die um 1100 in Katalanien für das Auftreten, das Schreiten zum Nebentalar und den Salbenkauf der Marien entstand und in Deutschland dann zu einer einfachen Mercatorszene (C-Strophen) umgeformt wurde<sup>217</sup>. Mag schon die Einführung dieses *Mercators* befremden, so ist erst recht das Auftauchen eines *Medicus* in den von Bäschlin sogenannten "K-Szenen", die seiner Annahme nach im 13. Jh. entstanden, ein erstaunlicher Sachverhalt. Tatsächlich wird man Stumpfl recht geben müssen, der feststellt: "Wie kommen die Marien dazu, nach Arzt und Heilkunst zu fragen?"<sup>218</sup>

Stumpfls These, wonach die in dem altböhmischen Salbenkrämerspiel *Mastickar* aus dem 14. Jh. enthaltende Wiederbelebung eines Toten die "Kernszene des ursprünglichen Arztspieles war, in das erst nachträglich die Marienszenen eingeschoben wurden"<sup>219</sup>, ist freilich so nicht haltbar: vielmehr muß davon ausgegangen werden, daß jener Gang mit den Salben zum Grab pagane Vorstellungen evozierte, die eine rein welthafte Erweiterung dieser Szene zur Folge hatten.

Tatsächlich weisen neue Untersuchungen darauf hin, daß es in unzähligen Varianten *Arztspiele* gegeben hat und gibt, in denen ein 'Arzt-Zauberer' den Versuch unternimmt, einen 'Toten' wieder aufzuerwecken, wobei z. B. in griechischen Spielen der Scheintod "als Prophylaxe gegen den wirklichen Tod"<sup>220</sup> gilt. Auffallend ist dabei die Verwendung der Szene anlässlich von Ereignissen oder in Zeitabschnitten, die eine besondere Bedeutung haben: Die als Arzt verummte Gestalt tritt etwa in Bestattungsparodien der Hochzeitsspiele, in Spielen zur Darstellung des Winters und Frühlings, des

<sup>217</sup> Vgl. A. Bäschlin: Die altdeutschen Salbenkrämerspiele, S. 8.

<sup>218</sup> Stumpfl S. 231; auch Warning verwies bezüglich dieses Aspekts auf Stumpfl: "das Heilungsmotiv paßt eigentlich nicht zum geistlichen Vorgang" (Warning, Funktion, S. 86).

<sup>219</sup> Stumpfl S. 240.

<sup>220</sup> Z. Ujvary: Der Arzt-Zauberer in den dramatischen Spielen, S. 130.

Sterbens und des Wiederaufstehens, in Urteils- und Hinrichtungsszenen, oder aber in Fruchtbarkeitsszenen zu Neujahr und im Frühjahr, in Maskenspielen zwischen Weihnachten und Neujahr auf. Ganz eindeutig, so Ujvary, sind dabei " die Äußerung des Erotischen und der Hinweis auf die Fruchtbarkeit"<sup>221</sup>. Es scheint erwiesen, daß jene genannten Auferweckungsspiele, die oft genug im Komischen steckenbleiben oder Situationskomik stark betonen, ihrerseits schon sekundäre Erscheinungen als Folge des Prozesses der kultischen Entleerung im Sinne Propps sind, wonach, wie erwähnt, die heroische Behandlung die primäre, die humoristische die sekundäre ist. In diesem Sinn äußert sich auch Ujvary:

Der Zauberer dieser kultischen Überlieferungen und Fruchtbarkeitsriten steht an der Spitze all jener uralten Ritenhandlungen, die im Verlauf der Jahrhunderte (ja vielleicht sogar Jahrtausende) von verschiedenen Schichten bedeckt wurden und infolge derer sich diese veränderten und funktionell umgestalteten; und der Arzt des Mittelalters, der Scharlatan und Kurfuscher, trat als Zeichen für die letzte Phase dieses Vorganges auf die Bühne der Volkspose. Der Arzt des ungarischen dramatischen Schauspiels steht in mehreren Beziehungen mit seinen europäischen Gesellen in Verbindung. Auf Grund seiner Rolle in den Stücken sowie auf Grund der Brauchfunktion kann in seiner Gestalt der Zauberer aus uralten magischen Riten und leidabwendenden Handlungen entdeckt werden. Ganz deutlich kommt dies in jenen Szenen zum Ausdruck, wo ein Spieler dem Sterbenden oder Toten neues Leben einhaucht. Dieser Moment ist in solchen Szenen von außerordentlichem Ernst und büßt in seinen Grundvarianten die Merkmale der Komödie ein. Hierbei handelt es sich nicht um Nachahmung, um eine spaßhafte Darstellung, sondern es geht hier um wichtige Ritenfunktionen, die in altem kultischen Brauchtum wurzeln.<sup>222</sup>

Vor einem ähnlichen Hintergrund muß die Einführung des Medicus in das geistliche Spiel gesehen werden: er war keine neutrale Figur, sondern eine

---

<sup>221</sup> Ebd. S. 128; Ujvary: "Die auf das Geschlechtsorgan des Kranken oder Toten ausgerichteten Untersuchungen des Arztes und seine diesbezüglichen Anspielungen und Bemerkungen betonen die phallischen Züge der Szene. Der Arzt betastet die Lenden des Patienten, zeigt eine Phallus-Imitation und behauptet, daß sie funktionsfähig sei. Es kommt auch vor daß der Phallus des Patienten operiert wird, das heißt, die ihn ersetzende Wurst wird herausgenommen und der Braut überreicht." (S. 128).

<sup>222</sup> Ujvary S. 132.

Vermittlungsgestalt kultischer Überlieferungen, selbst dann noch, als er über den Prozeß der kultischen Entleerung schon längst zum Quacksalber geworden war. Zweifellos besteht zwischen jenem Medicus und den heiligen Marien an und für sich nicht der geringste Zusammenhang. Und doch konnte diese Figur eingepaßt werden; sie weist mit ihrem spezifischen Gehalt auf Tod und Auferstehung hin, damit aber auch auf das zentrale Thema des geistlichen Spiels, inkarniert in der christlichen Erlösergestalt. Es braucht deshalb nicht zu verwundern, daß, sobald die Verbindung Medicus/geistliches Spiel einmal hergestellt war, sich die ursprüngliche Mercatorszene genau in jene Richtung hin verbreiterte, die mit der Einführung der kultisch besetzten Arztfigur angezeigt worden war. Bäschlin bucht dies, in Unkenntnis des wirklichen Zusammenhangs, als "Verrohung" und bemerkt dazu: "Nur auf dem Umweg über Bayern-Oesterreich kann das harmlose mitteleuropäische Krämerspiel so breite und unflätige Nachahmungen angeregt haben"<sup>223</sup>. Tatsächlich hat keine andere Szene der geistlichen Spiele im Lauf der Zeit eine derartige Ausweitung erfahren.

Die bisherigen Ausführungen können nicht die Frage klären, wie die Mercatorfigur (also nicht die des später eingeführten Medicus) mit ihrer Salbenanpreisung Eingang in das geistliche Spiel finden konnte. Wenn man auch davon ausgehen kann, daß der kultische Arzt die geeignetere Figur war, pagane Vorstellungen zu evozieren als jener Mercator, der immerhin noch vordergründig mit den heiligen Marien bzw. dem Salbenkauf in Einklang zu bringen war, so muß doch gefragt werden, ob nicht schon die Krämerfigur besser: die ausführliche Salbenanpreisung, auf kultische Gestalten oder Motive zurückgeführt werden kann. Das scheint tatsächlich der Fall zu sein. Immer wieder stößt man auf die vermutlich uralte Vorstellung von der Existenz eines 'Lebenskrauts'. So soll etwa nach alter ägyptischer Auffassung das "Kraut der Unsterblichkeit" nicht nur einen Toten wiedererwecken, sondern ihm auch Unsterblichkeit verschaffen können, während das "Lebenskraut" nach babylonischer Vorstellung ewige Jugend verleiht. In einem persischen Text erscheint das "weiße, heilende, unbefleckte Haoma", das unsterblich macht, den Tod vertreibt und den Toten wiederherstellt<sup>224</sup>.

---

<sup>223</sup> Bäschlin S. 43.

<sup>224</sup> Vgl. F. Nötscher: Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben, S. 329; zu dem dargestellten Komplex im gesamten vgl. Nötscher S. 324 f.

Man wird davon ausgehen können, daß Vorstellungen dieser Art auch nach Jahrhunderten irgendwie präsent waren, noch dazu, wenn man berücksichtigt, daß im Alten Testament vom 'Baum des Lebens' die Rede ist, wie auch im Neuen Testament und den späteren Apokryphen der 'Lebensbaum' mit der Paradiesesvorstellung verknüpft ist<sup>225</sup>. Wurde wörtlich verstanden, was in übertragenem Sinn gemeint war, so konnte sich der Glaube an eine magische Beziehung einstellen.

Die Anpreisung der Salben durch den Mercator steht vermutlich in paganer Opposition zur Auferstehung der christlichen Erlöserfigur: Ursprünglich war vermutlich Krankenheilung mit Totenerweckung gleichbedeutend<sup>226</sup>. Insofern die komische Behandlung eines Stoffes im Gegensatz zur heroischen nach Propp eine sekundäre Erscheinung darstellt, kann man davon ausgehen, daß die genannten Motive und Gestalten (Medicus, Lebenskraut und Heil- bzw. Totenbelegungsfunktion betreffend) zur Zeit der Entstehung der Spiele im Sinn von Ujvary bereits von verschiedenen Schichten bedeckt, die zugrunde liegenden alten Ritenhandlungen also in einem Transformationsprozeß begriffen waren. So konnten auch satirisch-komische Elemente Aufnahme finden, wie sie etwa bei der Aufzählung der Ingredienzien der Salbenherstellung erscheinen. Im übrigen darf nicht übersehen werden, daß bei der Arzneiherstellung jener Tage tatsächlich Stoffe verwendet wurden, die heute erstaunen müssen<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> Ebd. S. 326/327; Nötscher weist im übrigen darauf hin, daß ja auch Christus sein Fleisch und Blut "als Speise und Trank im eigentlichen Sinne bezeichnet; ihr Genuß wirkt ewiges Leben" (S. 323/324).

<sup>226</sup> "Krankenheilung aber gilt als Totenbelegung" (Nötscher S. 319) und: "Die eigentlichen Besitzer der Lebenspflanze scheinen die Götter, vor allem Marduk, zu sein, der ja auch in hervorragendem Maße als Totenbeleger, d.i. Krankenheiler, gilt." (ders. S. 326).

<sup>227</sup> Vgl. etwa J. Werlin: Ein Rezeptbuch des Kaisers Maximilian I.? Als ein Bestandteil eines Rezepts für "allerley giftige krankheiten" (S. 477) werden "carfunckelhertzwasser" mit "rechtschaffen geschaben hirschhorn, dz zwischen beyden frawen tagen gefangen ist worden" (S. 475) genannt; siehe auch M. Höfler: Volksmedizin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit, S. 74: "Das Apotheken-Inventar war im Mittelalter ein solches, wie es der heutigen Volksmedizin noch entsprechen würde, z.B. gepulverte Edelsteine (Kultstein-Rudiment), gedörrte Kröten (...), gebrannte Maulwürfe, Elens-Hörner und Klauen, Wolfsherzen, Wolfsgalle und -Leber, Viehmist, Hirsch- und Bocksblut, Hühnermagen (...) Hechtzähne, Krebsaugen, Schlangenfett, Mückenfett, calcinirte, geraspelte Menschenschädel, menschliche Leichentheile, ägyptische Mumien, das Blut der Hingerichteten".

Jene Neukonzeption der Bozner Osterspiele war nur möglich aufgrund des verfügbaren Musters des ehemals kultisch besetzten Krämer/Arztspiels. War immerhin bezüglich der Mercator-Figur noch eine vordergründige Einpassung in den Handlungsablauf des geistlichen Spiels gegeben, so ist im Gegensatz dazu die Erscheinung des Medicus vom liturgischen Rahmen her nicht mehr motiviert. Mit dem Auseinandertreten der Hortulanus-Figur in einen wirklichen 'Gärtner' und den christlichen Salvator in den Bozner Osterspielen II-IV wird eingelöst, was schon im erweiterten Krämerspiel anderer Ostertexte intendiert war: der pagane Gegenentwurf zum Sterben und Auferstehen Christi. Warnings These muß im Hinblick auf die Bozner Spiele in entscheidender Weise modifiziert werden. Im Hintergrund steht nicht eine wie auch immer geartete Kampfvorstellung, sondern die Idee des Opfers, die auf eine bedeutsame mythische Konzeption archaischer Gesellschaften hinweist. Von hier aus erhält auch die auffallende Betonung des Geschlechtlichen ihren Sinn<sup>228</sup>.

---

<sup>228</sup> Dabei soll keineswegs eine gewisse 'Ventilfunktion', wie sie z.B. für das Fastnachtsspiel postuliert wird, in Abrede gestellt werden; siehe dazu etwa R. Krohn: Der unanständige Bürger. Untersuchungen zum Obszönen in den Nürnberger Fastnachtspielen des 15. Jahrhunderts; H. Bastian: Mummenschanz. Sinneslust und Gefühlsbeherrschung im Fastnachtsspiel des 15. Jahrhunderts.

### 3. Die Hortulanus- und Erkennungsszene im Textvergleich

#### 3.1. Drei oder vier Osterspiele? Bemerkungen zum Szenenbestand

Wenn oben von der Neukonzeption der Osterspiele II-IV die Rede war, so liegt dem die Auffassung zugrunde, daß der Debs-Codex in Wirklichkeit vier Osterspiele enthält: Jene drei Spiele mit der Figur des Hortulanus/Mercators sowie ein weiteres Spiel, das wiederum einer Sondertradition angehört, auf die später eingegangen werden soll.

Seit Pichler Mitte des letzten Jahrhunderts die Forschung auf die Bozner Spiele aufmerksam gemacht und einige auch in Auszügen ediert hatte, ging man davon aus, daß der Debs-Codex drei Osterspiele enthält. Verantwortlich für diese Ansicht war die Berücksichtigung zweier Register, in denen sowohl Raber wie später Fischnaler den Befund fixiert hatten. So wies etwa auch Wackernell auf ein "Register aller Spill, so in diser altn Scarteggn Sind"<sup>229</sup> hin. Als dritter Posten erscheint dort "Ain osterspil an dj marien viiiij plat", an fünfter Stelle "Daz ander tail des osterspils mit den marien viiiij plat"<sup>230</sup>. Es lag also mit Recht nichts näher, als diese beiden Spiele als die zwei Hälften eines einzigen Spiels aufzufassen, zumal "die Inhalte der beiden Textpartien (...) einer solchen Auffassung entgegen(kommen)"<sup>231</sup>. Debs III (d.h. das BozO I) schließt mit der Auseinandersetzung zwischen Juden und Grabwächtern, Debs V (d.h. das BozO II) beginnt mit der Visitatio sepulchri. Auf den ersten Blick liegt also hier nichts anderes als die traditionelle Zweiteilung vieler Osterspiele (im Gegensatz zu den Feiern) vor, der Beginn mit einer Wächterszene nämlich, die die Auferstehung und den Descensus umrahmt sowie im Anschluß daran das Marienspiel.

Lipphardt war der erste, der vermutete, daß es sich trotz dieser Sachlage um zwei Spiele handelt. Er argumentierte, daß das BozO I "mit dem 'Crist ist erstanden' am Schluß eindeutig abgeschlossen" sei<sup>232</sup>. Im Gegensatz zu dieser Beobachtung kann jedoch seine weitere Schlußfolgerung nicht überzeugen, wonach es sich bei dem BozO II, das ohne Titel beginnt, "nur um ein

---

<sup>229</sup> Wackernell S. V.

<sup>230</sup> TA S. 440.

<sup>231</sup> Linke, Die Osterspiele, S. 108.

<sup>232</sup> TA S. 477.

Fragment aus einem anderen Osterspiel handelt, dessen Anfang in einer nicht mehr erhaltenen Lage stand.<sup>233</sup> Dies ist nicht möglich, da eben jenes Bozo II "nach der leeren Seite f. 34' auf f. 34'v in Lage 3 beginnt"<sup>234</sup>, wie Bergmann richtig bemerkt und deshalb wiederum von e i n e m Osterspiel mit einem ersten und einem zweiten Teil ausgeht.

Nur Linke gibt Lipphardt insoweit recht, als er ebenfalls von vier Osterspielen ausgeht; er argumentiert jedoch mit der Bühnenform und dem Inszenierungsstil der Texte. In seinem "theatralischen Befund" kommt er zu dem Schluß, daß erstens "die beiden Formen der Einortbühne in Debs Nr. V und der Simultanbühne in Debs Nr. III aufführungspraktisch nicht miteinander vereinbar sind", daß zweitens sich auch "die Inszenierungsstile beider Texte deutlich voneinander (unterscheiden)" - er konstatiert "bewegtes Simultanspiel" und "weitgehendes Sukzessionsspiel" - und daß sich drittens auch "ein jeweils unterschiedlicher Stilwille" zeige, erkennbar an den "direkten wie indirekten Regieanweisungen"<sup>235</sup>. Was zunächst ganz plausibel erscheint, erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung als kaum stichhaltig: Denn tatsächlich provoziert ja der völlig unterschiedliche Charakter von Wächterszene und Marienspiel etwa die Existenz eines jeweils unterschiedlichen Personals, so daß sich aus den allerdings stark differierenden Zahlen der handelnden Personen, der unterschiedlichen Requisiten, die selbstverständlich im Falle des Wächterspiels mit seinen 30 Figuren eine - ganz im Gegensatz etwa zur standardisierten Visitatio - detailliertere Regieanweisung erfordern, kaum Rückschlüsse hinsichtlich eines auffallend anderen Inszenierungswillens herauslesen lassen. Dazu bedürfte es schon zweier zumindest ähnlicher (vermeintlicher) Hälften. Dazu kommt, daß es für Linkes postulierte Simultan- bzw. Einortbühne keine Beweise gibt<sup>236</sup>.

Und doch haben Lipphardt und Linke, was ihr Ergebnis betrifft, vermutlich recht. Wenn auch ein Wächterspiel als selbständiges Osterspiel (ohne Visitatio) eine Sonderform darstellt, so gibt es dafür doch weitere Beispiele, die

---

<sup>233</sup> Ebd. S. 477.

<sup>234</sup> Bergmann, Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele, S. 306.

<sup>235</sup> Linke, Die Osterspiele S. 112.

<sup>236</sup> So läßt etwa die Tatsache, daß die Geschehnisse des Bozo I verschiedene Lokalitäten erfordern (Himmel, Hölle, Hl. Grab, Synagoge) noch nicht unbedingt den Schluß zu, daß diese sich auf verschiedenen Bühnenständen einer Simultanbühne befanden. Man kann hier genauso gut an eine Aufführung in der Kirche (mit abgeteilten Bezirken) denken.

bezeichnenderweise (und darauf wird noch zurückzukommen sein) aus dem österreichischen Raum stammen. So weist auch der Erlauer Codex, der in Kärnten entstanden ist, im LUDUS JUDAEORUM CIRCA SEPULCHRUM DOMINI ein Sonderspiel mit Wächterszene und Höllenfahrt ohne die eigentliche Kernszene, die Visitatio, auf<sup>237</sup>. Der enge Zusammenhang mit dem Debs-Codex hinsichtlich der Verteilung der Stücke - ganz abgesehen davon, daß es teilweise wörtliche Übereinstimmungen im Text gibt - dokumentiert sich in der Existenz von Erlau III VISITATIO SEPULCHRI IN NOCTE RESURRECTIONIS: Auch hier beginnt das Spiel unmittelbar mit dem Auftreten der drei Marien, also auch hier fehlen Wächterszene und Höllenfahrt. Damit aber ergibt sich eine Parallele zu der Bozner Textsammlung: In beiden Codices existieren sowohl ein Wächterspiel ohne die eigentliche Visitatio sowie ein (bzw. zwei)<sup>238</sup> Osterspiel(e) mit Marienspiel, Krämerspiel bzw. Hortulanus-/Mercator-Auftritt, Begegnungsszene Maria Magdalena und Salvator sowie Jüngerlauf. So wenig man im Erlauer Fall postulieren würde, daß die genannten Spiele eigentlich Teile eines einzigen sind (obwohl es sich vom Textverlauf her anbieten würde), so wenig besteht dazu auch bei den Bozner Texten Anlaß.

Als zweiter Beleg läßt sich das Göttweiger Osterspiel anführen. Auch hier wird von einem selbständigen Spiel ausgegangen, obwohl das Marienspiel, die eigentliche Kernszene, fehlt. Der Szenenbestand rekrutiert sich aus der Bestellung der Grabwache, Auferstehung, Höllenfahrt, die Grabwächter nach der Auferstehung und weist somit Parallelen zu Erlau<sup>239</sup> und Bozen auf. Ein weiteres Beispiel für die Sonderform eines Osterspiels ohne Visitatio bildet das weitaus bekanntere Redentiner Osterspiel<sup>240</sup>, das aber dennoch von der

---

<sup>237</sup> Siehe dazu U. Hennig: Die Klage der Maria Magdalena in den Osterspielen, S. 119, sowie A. Koschar: Die Erlauer Spiele, S. 800: "in solcher Verteilung ähneln diese Debs-Stücke den Erlauer Spielen".

<sup>238</sup> Obwohl das BozO III erst mitten in einem Klagegesang Maria Magdalenas beginnt (was auf einen unvollständigen Anfang schließen läßt), so kann doch die ursprüngliche Existenz einer Visitatio vorausgesetzt, andererseits aber die eines Wächterspiels ausgeschlossen werden.

<sup>239</sup> Auf diese Parallelen mit dem Erlauer Wächterspiel wies schon Bergmann hin (R. Bergmann: Die Göttweiger Dirigierrolle eines Osterspiels, S. 330).

<sup>240</sup> So bezeichnete beispielsweise auch Warning das Redentiner Spiel hinsichtlich seines Verzichts auf ein Marienspiel irrtümlicherweise als einen "Einzelfall" (Warning, Funktion, S. 60).

Tradition der genannten österreichischen Wächterspiele insofern abweicht, als im Unterschied dazu die Betonung eben nicht auf den Wächterszenen selbst, sondern auf dem Descensus liegt.

Das einzige Problem bei dieser nahezu eindeutigen Sachlage bildet die erwähnte Notiz Rabers zu Debs V in seinem Register. Wie jedoch schon Linke bemerkte, besteht die Möglichkeit, daß sich der Sterzinger Spielführer vielleicht nur mißverständlich ausdrückte, "nämlich sich mit seiner Formulierung nicht auf die zwei Hälften eines konkreten und individuellen Spiels, sondern auf die beiden Handlungskomplexe des Osterspiels als eines abstrakten Typus bezogen hat."<sup>241</sup>

Für die drei Osterspiele des Debs-Codex mit ihrer durchgängigen Sonderkonzeption der Hortulanus/Mercator-Figur - das Wächterspiel (BozO I) wird später einer gesonderten Betrachtung unterzogen - ergibt sich somit folgender Szenenbestand (die Versangaben sollen die jeweils eindeutige Priorität der Gärtner/Maria Magdalena-Begegnung verdeutlichen):

Das BozO II: Marien am Grab (V. 1-99), Auftritt des Gärtners vor Maria Magdalena (100-387), Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena (V. 388-450), Erscheinung Jesu vor Thomas (V. 451-509), die Marien verkünden den Jüngern die Auferstehung (V. 510-553), Jüngerlauf (V. 554-657); das BozO III umfaßt die Szenen: Beginn in der Gärtnerszene mit Maria Magdalena (1-162), Erscheinung des Salvator vor Maria Magdalena (V. 163-255), Erscheinung Jesu vor Thomas (V. 256-367), die Marien verkünden den Jüngern die Auferstehung (V. 368-414), Jüngerlauf (V. 415-484); die Szenen des BozO IV: Bestellung der Grabwache (V. 1-94), Auferstehung (V. 95-122), die Grabwächter nach der Auferstehung (V. 123-174), die Marien am Grab (V. 175-268), Auftritt des Gärtners vor Maria Magdalena (269-455), Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena (V. 456-514), Erscheinung Jesu vor Thomas (V. 515-583), die Marien verkünden den Jüngern die Auferstehung (V. 584-633), Jüngerlauf (V. 634-727).

Während für das BozO II die Vollständigkeit des Anfangs wahrscheinlich ist<sup>242</sup> - das Fehlen eines Prologs ist noch kein sicheres Indiz für das Gegenteil -, ist sie für das BozO IV nicht ganz so sicher (das Spiel beginnt in der

<sup>241</sup> Linke, Die Osterspiele, S. 113.

<sup>242</sup> Für Bergmann ist diese Vollständigkeit "nicht sicher bestimmbar" (Bergmann, Katalog, S. 306).

Bestellung der Grabwache), für das BozO III aber schon deshalb unwahrscheinlich, weil der Textanfang selbst nur fragmentarisch ist, d.h. nur die letzten beiden Zeilen der deutschen Übertragung von "Dolor crescit" (= D 3)<sup>243</sup> der österlichen Magdalenenklage, umfaßt<sup>244</sup>.

Lipphardt postulierte hinsichtlich dieses BozO III (seine Angabe Boz-O (I) muß ein Versehen sein, wie schon Linke<sup>245</sup> bemerkte), daß der Verlust etwa 100 Verse betrifft<sup>246</sup>; Linke dagegen unternahm einen aufwendigeren Rekonstruktionsversuch. Man kann Linke sicher darin folgen, daß der Spielanfang eine "visitatio sepulchri" und den Beginn der in ihrer Fortsetzung überlieferten Hortulanus-'Szene' enthalten haben<sup>247</sup> muß. Nicht völlig überzeugen kann jedoch seine sich auf "ut supra"-Verweise stützende Schlußfolgerung,

daß die Anfänge der Begegnungen Maria Magdalenas sowohl mit dem Gärtner als auch mit dem Auferstandenen textlich (und musikalisch) parallel gebaut waren, die Gärtner-'Szene' mithin am Beginn durch die Texte und Melodien der erhaltenen vv. 163-174 ergänzt werden kann.<sup>248</sup>,

obwohl seine Beweisführungen in sich stimmig erscheinen. Immerhin muß auch in Betracht gezogen werden, daß diesen Verweisen kein tragender Stellenwert zukommt, da, wie Linke selbst bemerkt, der Text vermutlich eine

---

<sup>243</sup> Die Einteilung der Strophen der Visitatio hat W. Meyer vorgenommen: *Fragmenta Burana*, S. 106-116 (Die Strophengruppen des Zehnsilberspiels).

<sup>244</sup> Siehe dazu TA S. 485, sowie H. Linke: *Das missverständene 'Heu'*, S. 297.

<sup>245</sup> Linke, *Heu*, S. 296, Anm. 8.

<sup>246</sup> TA S. 485.

<sup>247</sup> Linke, *Heu*, S. 303; verdienstvoll ist vor allem Linkes Berichtigung Lippharts (erste Ausgabe) bezüglich des verlesenen "Hey internas", das auch für Lipphards unrichtige Folgerung verantwortlich ist, daß sich V. 13 und 45 (Maria, la dein sagen von dem 'hey') als "Anspielung auf den 1. Klagegesang der Frauen (A<sup>1</sup>) 'Heu internas mentes'" (erste TA 1981, S. 484) deuten lassen, sowie seine eigene Interpretation (B-Strophen), auf die später noch zurückzukommen sein wird; zu Recht verweist Linke auch auf einen Widerspruch bei Lipphardt, der einerseits hinsichtlich des fragmentarischen Beginns des Bozner Spiels III vermutete, "daß ein Blatt in dieser Lage" fehlt (erste TA S. 484), andererseits selbst in seiner Übersicht über die Lagenordnung nachweist, daß die Lage komplett ist (siehe Linke, *Heu*, S. 296, Anm. 8); richtig ist weiterhin Linkes Schlußfolgerung, daß der Textverlust "schon sehr früh eingetreten sein" muß, da die Blattzählung von Rabers Register mit dem heute Erhaltenen übereinstimme. (Linke, *Heu*, S. 295).

<sup>248</sup> Linke, *Heu*, S. 304.

Abschrift<sup>249</sup> ist, mithin auch verschiedene Vorlagen benützt worden sein können, die der Schreiber verschiedentlich kopiert haben konnte, ohne jedoch auf den Gesamtzusammenhang zu achten.

Wie dem auch sei: Entscheidend ist vor allem die Feststellung, daß das BozO III in seinem Szenenbestand eine Parallele zum BozO II bildet (Konstruktion ohne Wächterspiel) und diese Texte zusammen mit dem BozO IV die entscheidende Neukonzeption (Hortulanus/Mercator) als gemeinsamen Interpretationshintergrund tragen.

### 3.2. Das Eindringen von Motiven des Krämerspiels in die Hortulanusszene

Erst in den liturgischen Osterfeiern des Typus III war es zur Aufnahme der Erscheinungsszene des Salvators vor Maria Magdalena gekommen. Bis dahin hatte man sich davor gescheut, den auferstandenen Christus auch wirklich auftreten zu lassen. De Boor beurteilte diese Neuerung wie folgt:

Stofflich ist die neue Szene als Teil einer gottesdienstlich-liturgischen Darbietung ein erregendes Wagnis. Die leibhaftige Erscheinung der 'dominica persona' in einer liturgischen Feier ist unvergleichlich kühner als alles, was die bisherigen Feiertypen gewagt hatten.

Und weiter:

Die Erscheinungsszene (...) stellt zwei ausgesprochene Einzelpersonen einander gegenüber, und sie ist - wenn man einmal so sagen darf - auf die Intimität und Innigkeit des Persönlichen gestellt.<sup>250</sup>

Anders als beim Krämerspiel führte diese kühne Neuerung jedoch in den Osterspielen nicht zu ausufernden Erweiterungen. Tatsächlich folgen die meisten Spiele in der Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena in ihrem Aufbau dem in den Feiern vorgebildeten. Wenn man von den deutschen Übertragungs- oder Zusatzversen absieht, ist nahezu in allen Spielen der Grundaufbau der Szene erkennbar, wie er sich als Grundlage der deutschen Versfeiern herausgebildet hat. Dazu de Boor:

<sup>249</sup> Ebd. S. 296: "Textaufzeichnung (...), die nach den Schreibfehlern zu urteilen eine Abschrift ist".

<sup>250</sup> De Boor, Die Textgeschichte, S. 237/238.

Nachdem die Marien ihre Botschaft über ihr Erlebnis am Grabe mit der alten Antiphon 'Ad monumentum' überbracht haben, wendet sich Maria Magdalena wieder dem Grabe zu und klagt ihren Schmerz über den verlorenen Herrn. Als bald erscheint die 'Dominica persona'; die Englerscheinung des Johannesevangeliums ist getilgt. Der Auferstandene stellt die ihm gehörige Doppelfrage: 'Mulier quid ploras, quem queris'; Maria Magdalena erkennt ihn nicht und antwortet entsprechend mit ihren Worten an den vermeintlichen Gärtner Joh. 20,15: 'Quia tulerunt' etc. Das Erkennen geschieht wie im Evangelium durch den Anruf 'Maria', dem sie mit den Worten des Evangeliums antwortet: 'Rabbi, quod dicitur magister'. Es schließt sich ein Wechselgesang zwischen Christus und Maria Magdalena an. Den drei jambischen Achtsilberstrophen, die Christus singt, antwortet Maria Magdalena anbetend mit den drei Gliedern des Trishagion. Die letzte der drei Strophen enthält Christi Wort 'Noli me tangere'. In einer trochäischen Achtsilberstrophe erteilt Christus den Kündigungsauftrag, der mehr aus Matth. 28,10 als aus Joh. 20,17 entwickelt ist. Der Herr verschwindet, Maria Magdalena wendet sich wieder dem Chor zu und führt den Kündigungsauftrag mit den Anfangsversikeln A der Ostersequenz aus.<sup>251</sup>

De Boor wurde hier deshalb so ausführlich zitiert, weil seine Erläuterungen deutlich machen, daß die einzige Textstelle, an der sich wie auch immer geartete welthafte Vorstellungen hineindrängen konnten, jene Begegnung mit dem Gärtner vor der Erkennungsszene ist. In der Tat kam es genau hier zur Aufnahme fremden Guts. Bezeichnenderweise nutzten jedoch nur Spiele der südöstlichen Tradition<sup>252</sup> diese Möglichkeit: Einmal das Wiener Osterspiel, zum anderen das Erlauer - keines jedoch auch nur in einem annähernden Umfang wie die Bozner Texte, die jener theologisch nur schlecht zu begründenden Begegnungsszene ihre Neukonzeption entgegenstellten.

Wie entscheidend diese neue Konstruktion ist - noch dazu an einer Stelle, die sich bisher Neuerungen gegenüber als offensichtlich nicht durchlässig erwiesen hatte, zeigt sich schon im zahlenmäßigen Vergleich der Verse mit denen anderer Osterspiele. In den meisten Osterspielen bewegt sich die Zahl

<sup>251</sup> De Boor, Die Textgeschichte, S. 280/281.

<sup>252</sup> Eine Ausnahme bietet das ansonsten völlig harmlose Trierer Osterspiel, das in der Gärtnerbegegnung das nur im Bozner und Erlauer Osterspiel auftretende 'Stelldichein-Motiv' im Zusammenhang mit Maria Magdalena aufgenommen hat. Auf diese Ausnahme, die vermutlich keine echte ist, wird später noch zurückzukommen sein.

der Verse, die die Begegnung Maria Magdalenas mit dem Gärtner/Salvator (also ein und derselben Figur) oder dort, wo kein "preparatus in similitudinem hortulani" des Geistlichen erfolgt, mit dem Salvator, beschreiben, um etwa 50 bis 80: So sind es im Spiel von Muri 77, im Osnabrücker 53, im Feldkircher/Augsburger 65, im Wienhäuser 79, im Münchner 60, im Innsbrucker 56, im Trierer 73, in den Zwickauer Spielen (I und II) 81 bzw. 73 Verse<sup>253</sup>.

Eine Ausnahme nach unten hin bildet das Füssener Osterspiel mit nur 24 Versen, eine Ausnahme nach oben hin sind das Berliner Rheinische Spiel mit 127 Versen (wobei allerdings etwa die Hälfte auf die Erkennungsszene nach dem Gärtner teil entfällt), vermutlich auch das Breslauer Spiel (bei dem jedoch keine Zahlen angegeben werden können, da es kurz vor der Erkennungsszene abbricht), vor allem aber das schon erwähnte Wiener und das Erlauer Osterspiel mit 142 bzw. 165 Versen. Einen Sonderfall stellt das Wolfenbüttler Spiel dar. Die Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena umfaßt dort 133 Verse. Das Bemerkenswerte dabei ist, daß hier Christus wirklich nur als Salvator erscheint, nicht etwa auch als Gärtner; den umfassendsten Teil nehmen zudem die Klagen Marias um den verlorenen Herrn ein. Da das Wolfenbüttler Spiel relativ spät überliefert ist, kann man vermuten, daß es sich hier um eine bewußte Gestaltung handelt, bei der von vorneherein das theologische Ärgernis eines sich 'dumm stellenden' Salvators ausgeschaltet werden sollte. In diesem Sinn äußert sich auch de Boor: "Das durchaus ernste Osnabrücker Spiel werden wir als Reaktion gegen die Auswüchse der späten deutschen Spiele betrachten und es damit in eine Reihe mit dem Wolfenbüttler Spiel (...) stellen dürfen"<sup>254</sup>, aber auch Hennig: "(...) daß das Wolfenbüttler Osterspiel im Aufbau eine rigorose Reduzierung und in großen Teilen Neudichtung ist aus dem Bestreben des Bearbeiters heraus, den Ablauf in die Nähe liturgischer Feierlichkeit zu bringen."<sup>255</sup>

In eine ganz andere Richtung weisen dagegen die BozO II-IV. Welchen entscheidenden Stellenwert sie der genannten Szene - und zwar dem

---

<sup>253</sup> Diese Zahlen können nur als 'Circa'-Angaben insofern aufgefaßt werden, als jeweils die Zeilenzählung der jeweiligen Ausgaben zugrunde gelegt wurde, die jedoch oft verschiedentlich gehandhabt wurde, was etwa die Berücksichtigung der Antiphonen, Hymnen oder Regieanweisungen betrifft.

<sup>254</sup> De Boor S. 298/299.

<sup>255</sup> Hennig, S. 127.

Gärtnerauftritt - einräumen, wird schon anhand der Zahl der betreffenden Verse ersichtlich: 350 bzw. 254 und 245 Verse beschreiben jeweils zunächst die Begegnung Maria Magdalenas mit dem Gärtner, danach mit der von dieser verschiedenen Figur des Salvators. Doch ganz und gar nicht trifft es hier zu, daß sich Hortulanus und auferstandener Christus quasi die Verse teilen, oder gar, in Annäherung an das Wolfenbüttler Spiel, letzterer den größeren Teil für sich beanspruchen kann. In den Bozner Texten scheint es nicht mehr auf jenen entscheidenden Auferstehungsbeweis anzukommen, auf jene Erscheinung der dominica persona vor Maria Magdalena: Von den 350 Versen der genannten Szene des BozO II entfallen nur 62 (!) auf das Auftreten des christlichen Salvators, im BozO III sind es 92 von 254 Versen, im BozO IV gehören von den insgesamt 245 Versen der genannten Begegnung nur 58 zur Erscheinung des christlichen Erlösers.

Wollte man allein von diesen Zahlenverhältnissen ausgehen, so ergäben sich schon von daher bedeutsame Aufschlüsse. Im Fall des BozO II, so darf man folgern, bleiben etwa 250 Verse übrig - nach Abzug von 40 Versen, die in anderen Spielen durchschnittlich auf den Hortulanusteil entfallen - für die es sozusagen keine Tradition gibt, da in keinem anderen (außer den BozO) der Gärtner wirklich nur den Gärtner vorstellt. Dem Schreiber blieben hier nur zwei Möglichkeiten (womit freilich nicht gesagt werden soll, daß es sich wirklich um einen ganz bewußten Gestaltungsvorgang handelte): entweder mußte Passendes 'erfunden' oder ein entsprechend umfangreicher Szenenkomplex aus anderen Texten geplündert werden. Nimmt man letzteres an, so muß man bei Berücksichtigung des geforderten quantitativen Potentials zu dem Schluß kommen, daß hierfür entweder das Krämerspiel - jetzt einmal ganz abgesehen von der schon dargelegten qualitativen Eignung - oder aber der Descensus herangezogen worden sein konnte.

Bezeichnenderweise ist es gerade nicht so, daß die aus theologischer Perspektive bedeutsamen Stellen dies auch an der Zahl der Verse erkennen lassen - ein Sachverhalt, der im übrigen die Warningsche These unterstreicht: Tatsächlich stehen z. B. im Osnabrücker Spiel, um einen krassen Fall zu nennen, genau zweimal 47 Zeilen für die Höllenfahrt den 17 Zeilen für die eigentlich zentrale Szene der Marien am Grab gegenüber, im Münchner Osterspiel ist das Verhältnis 348 Verse zu 82, im Berliner Rheinischen Spiel 287 zu 49, im Redentiner Osterspiel umfaßt der Descensus gar 421 Verse und verzichtet ganz auf das Marienspiel.

Bezüglich des quantitativen Potentials kommen also nur das Krämerspiel oder der Descensus in Frage, da nur sie beide - obwohl in theologischer Hinsicht von geringer Relevanz (dies trifft besonders auf das Mercatorspiel zu) - über eine genügend große Anzahl von Versen verfügen. Da die Höllenfahrtsszene aber vom Inhalt her völlig irrelevant ist, bleibt nur das Krämerspiel übrig. Und tatsächlich kommen hier bemerkenswerte Zahlen in den Blick, die um so bedenkenswerter sind, als ihre Größenordnung in einem krassen Widerspruch zur theologischen Relevanz steht: Dem Treiben des Salbenkrämers und etwaiger Gehilfen sind im Wiener Osterspiel 162 Verse gewidmet<sup>256</sup>, im Innsbrucker 414<sup>257</sup>, im Melker Salbenkrämerspiel 522<sup>258</sup>, im Erlauer Osterspiel gar 763<sup>259</sup>; die Wiener Rubinusrolle, deren Anfang und Ende allerdings unvollständig sind, besteht nur aus Salbenkrämerszenen<sup>260</sup>.

Die wichtigsten Motive dieser Salbenkrämerszenen - und das soll im folgenden belegt werden - erscheinen in der genannten Begegnungsszene in den BozO II-IV. Fachwerkartig wurde in diesen Texten das liturgische Stützgerüst mit anderem Material aufgefüllt; das war möglich, weil im Unterschied zu allen anderen Osterspielen hier der Hortulanus wirklich nur einen Gärtner vorstellt. Sichtbar wird die Tätigkeit des *bricolage*: Das Vorhandene ist nach Stierle, und darauf wurde schon hingewiesen, nie so weit disponibel, daß es sich bruchlos der neuen Intention fügt. Dieses Auftreten von Nahtstellen, die verdeutlichen, daß Überkommenes und neue Intention eben nur höchst unvollkommen miteinander verwoben werden können, ist in besonderem Maße ein Kennzeichen der BozO II-IV. Tatsächlich treffen hier Vorstellungen und Motive verschiedenster Herkunft aufeinander, die eingeschmolzen und dienstbar gemacht werden der zentralen Aussage der Spiele: In offizieller klerikaler Lesart Tod und Auferstehung des christlichen Erlösers, in der Lesart

---

<sup>256</sup> V. 450-553, V. 650-709.

<sup>257</sup> V. 455-749, V. 790-832, V. 911-964, V. 967-984; Neumann kommt hier gar auf über 500 Verse, da er die Zeilen durchzählt (B. Neumann: Innsbrucker (thüringisches) Osterspiel, VL Sp. 402).

<sup>258</sup> V. 1-432, 497-530, V. 533-592.

<sup>259</sup> V. 57-680, V. 799-942.

<sup>260</sup> Dieser Befund läßt an die Ausführungen Heinzels denken, der schon früh eine eventuelle Selbständigkeit dieser Salbenkrämerspiele in Erwägung gezogen hat: "In der That scheint manches darauf hinzuweisen, dass die Quacksalberscenen unserer geistlichen Spiele einmal eine selbständige Existenz geführt haben" (R. Heinzel: Abhandlungen zum altdutschen Drama, S. 56).

einer vorwiegend von agrarischen Interessen bestimmten ruralen Gesellschaft die Auferweckung des neuen Jahrgottes vor der Folie eines Opfertodes.

### 3.2.1. Die Salben(Kräuter)-Anpreisung nach ihrer Wirkung

Dem Kräutermonolog des Hortulanus in den Bozner Spielen liegt das Schema der Anpreisung ihrer Wirkung zugrunde. Dieses Motiv weist eindeutig auf die Krämerepisode von Osterspielen südöstlicher Provenienz, vor allem aber auf den schon genannten alttschechischen Mastickar<sup>261</sup>. Zu Recht bemerkte Svejkovský, daß das, was in deutschen Spielen durch bloße Aufzählungen der Medikamente (besser: Salben) und ihrer Heilkraft angedeutet wird, im "alttschechischen Werk durch eine umfassende Episode konkretisiert und gestaltet"<sup>262</sup> wurde. In diesem Werk, das vermutlich bereits im zweiten Jahrzehnt des 14. Jh. entstand<sup>263</sup>, bildet die Auferweckung des jungen Juden Isaak durch den Salbenkrämer das Hauptmotiv. Das ganze spielt sich folgendermaßen ab:

In dem Augenblick, da die drei Marien sich dem Mercator nähern, erscheint auf der Szene Abraham und 'trägt mit Rubin seinen Sohn', wie die Anmerkung in der Handschrift angibt. Diese Situation wird durch eine kurze Rede des Meisters eröffnet, die für die ganze folgende Episode der Belebung Isaaks bezeichnend ist: Der Salbenkrämer schickt seinen Diener den drei Marien entgegen, denn er will ihnen seine Kunst und die Macht der Salben durch die Heilung des toten Isaak zeigen. Abraham kommt dann zu ihm und bittet flehentlich, seinen Sohn ins Leben zurückzurufen. (...) Dem Meister gelingt es wirklich, Isaak zu beleben, und zwar durch einen außerordentlichen Eingriff: 'fundunt ei feces superculum', wie in der Anmerkung steht.<sup>264</sup>

<sup>261</sup> Textausgabe V. Černý: Staročeský Mastičkár (Der alttschechische Quacksalber) Rozpravy Československé akademie věd 65, 1955, H.7, S.3ff.

<sup>262</sup> F. Svejkovský: Vetula-Episode im Melker Salbenkrämerspiel, S. 9.

<sup>263</sup> Ebd. S. 8; vgl. auch W. Schmidt: Der alttschechische Mastickar und sein Verhältnis zu den deutschen Osterspielen, S. 224, der die Entstehung der Hs. ebenfalls "in den Anfang des 14. Jhs." setzt; etwas später datiert Jakobson: "was written toward the middle (...) of the fourteenth century" (R. Jakobson : Medieval Mock Mystery (The Old Czech Unguentarius), S. 249).

<sup>264</sup> Svejkovský, S. 9.

Das für unseren Zusammenhang Entscheidende dieser Auferweckung ist der positive Ausgang, die geglückte 'Erweckung' also, die immerhin noch alte kultische Bezüge im Sinne Ujvarys erkennen läßt. Genau diese Bezüge sind nun in den deutschsprachigen Osterspielen weitgehend verloren: Was geblieben ist, ist jenes Schema des Lobs der Salben, das sich in zahlreichen Variationen auch in den Sterzinger Fastnachtsspielen wieder findet. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß jener nur noch latent vorhandene kultische Zusammenhang potent genug war, die Aufnahme solcher 'komischen' Elemente in das geistliche Spiel zu ermöglichen und damit auch ihr Überleben - freilich in neuer, eigentlich oppositioneller Umgebung - zu sichern<sup>265</sup>. Andererseits ist der Prozeß der kultischen Entleerung offensichtlich: Nicht mehr um jene ungeheuerliche Beförderung vom Tod zum Leben, hinweisend auf Arzt und Salbe quasi metaphysischer Qualität, geht es, sondern um die

---

<sup>265</sup> Interessant ist, daß Isaak seine 'Auferweckung' mit Worten dokumentiert, wie sie in Passions- und Osterspielen der gerade auferstandene Christus in Form der Antiphon "Ego dormivi" (siehe E. A. Schuler: Die Musik der Osterfeiern, Osterspiele und Passionen des Mittelalters, S. 190f, Nr. 177, wo der vollständige Text abgedruckt und die Nachweise aufgeführt sind) verkündet: Svejkovský übersetzt "Ich habe lange geschlafen, Meister, aber jetzt fühle ich mich, wie von den Toten auferstanden!" (nach Angabe von Svejkovský (S.10) bezieht sich diese prosaische Übersetzung auf die Verse 310 und 311 der erwähnten Ausgabe des Mastickar). Dennoch ist diese Parallele wie auch die alttestamentlichen Namen - beides veranlaßt Svejkovský, von einem "gewissen Parodietyp" (S.10) zu sprechen - wohl von sekundärer Bedeutung. Eine zweite Version des altschechischen Quacksalbers der sog. Schlägel-Handschrift verzichtet nach Svejkovský auf diese biblischen Namen, spricht auch nicht mehr wie in der Prager Version ausdrücklich von "Auferstehung", sondern von einer Neubelebung: 'Kannst du es machen, mein Kindlein neu zu beleben?' übersetzt Svejkovský (S.11). Damit aber ergeben sich für den Autor Probleme hinsichtlich seiner Parodiethese: "Trotzdem kann man aber die ursprüngliche Einreihung dieser Episode in ein Salbenkrämerspiel - also auch jener Variante aus dem Schlägel-Manuskript - nur aus den Wurzeln der Auferstehungsparodie erklären. Sonst wäre es unmöglich, die Wahl gerade dieser Episode, in diesem Kontext und an dieser Stelle des Schlägel Salbenkrämerspiels zu erklären" (S. 12). Die Lösung liegt woanders. Im Gegensatz zu Svejkovský ist anzunehmen, daß gerade die Anspielungen auf Bibel und christliche Auferstehung nur eine sekundäre Variante darstellen. Ursprünglicher ist wohl die allgemeine Form einer Totenerweckung, wie sie Ujvary für die verbreitete Figur des Arzt-Zauberers angenommen hat, dessen Nachfolge die schon kultisch entleerte Figur des Quacksalbers antrat. Dieser Interpretation steht nicht entgegen, daß die Schlägel-Hs. um einige Jahrzehnte jünger ist (Schmidt setzt die Entstehung erst "nach 1360" (S. 242) an), zumal die beiden Hss. nicht unmittelbar voneinander abhängen (siehe dazu das Stemma von Schmidt, S. 242); das Alter der Hss. sagt im übrigen nichts über das wirkliche Alter solcher volkstümlichen Traditonen aus, die sicher viel weiter zurückreichen.

profanen Künste eines Quacksalbers<sup>266</sup>. Diese Figur des Quacksalbers fehlt, wie gesagt, in den Bozner Osterspielen, sie wurde, wie ebenfalls diskutiert, durch die Figur des Hortulanus ersetzt. Nichtsdestoweniger sprechen die Marien auf dem Weg zum Grab dennoch von Salben, obwohl auf den Auftritt eines Krämers, bei dem diese Salbe zu kaufen wäre, verzichtet wird. Eindeutig liegt jedoch den Versen dieser Marien nicht allein die Vorstellung vom Salben eines Leichnams zugrunde, sondern vielmehr die einer wie auch immer zu erfolgenden 'Heilung'. So ist im BozO II von "wunden" die Rede:

Wer hilft vns heben ab  
Den grassen stain ab dem grab,  
Dem wolt wir sein sagen danckh,

---

<sup>266</sup> Transparent ist das Konglomerat aus (liturgischem) Salbenverkäufer, Medicus und Quacksalber vor allem im Wolfenbüttler und Wiener Osterspiel. In der Wolfenbüttler Mercatorszene kommt es zunächst zu dem traditionellen Dialog zwischen Mercator und den drei Marien: Vollständig und in richtiger Reihenfolge erscheinen die drei Kaufstrophen (C-Strophen), jeweils mit deutschen Übertragungen. Unmittelbar nach C-3 (die Kaufszene ist eigentlich abgeschlossen, der Preis für die Salbe genannt), singen die Marien völlig unmotiviert:

Sage uns, cramer, leve vrunt,  
is dy van arsedige icht kunt,  
edder hestu jennige salve gût,  
dâr na so steit uns de mût (WoO, V. 44 ff),

um gleich danach den bis dahin noch nicht in Erscheinung getretenen "robin" zu fragen:

Wilkome, leve iungelîn,  
God de beter al dîn ding,  
Westu jennigen man,  
De uns to arsedige raden kan? (WoO, V. 47 ff)

Unschwer kann man hierin die von Bäschlin sogenannten K-Strophen erkennen, die, statt nach dem Mercator zu fragen, plötzlich sich nach einem "arsedige" erkundigen. Ganz abgesehen davon, daß hinsichtlich der zitierten Strophen die Reihenfolge wenig motiviert erscheint (die Frage an Rubin muß an sich zuerst kommen), ist das Resultat dieser unsinnigen Doppelung - der Kaufakt wird zweimal nacheinander gebracht - eine merkwürdige Inkongruenz: Wollte der Mercator der C-Strophen die Salbe um "ein gulden punt" (V. 42) geben, so will der Mercator der K-Strophen den Marien diese Salbe für "guldener bysantan dre" (V. 56) verkaufen. Bäschlin hat dem Redaktor dieses Spiels bescheinigt, "als kopfloser Abschreiber unzusammenhängender Teile gehandelt" (Bäschlin S. 48) zu haben. Die Inkohärenz innerhalb dieser Szene ist im Wiener Spiel womöglich noch größer. Es kann hier die Beschreibung Bäschlins genügen: "Außer Rubin wird keine Person das ganze Spiel hindurch gleich bezeichnet. Der 'mercator' heisst auch 'kaufmann', 'kramer', 'medicus', 'arzt', seine Frau 'erztin' und 'mercatrix', die Marien werden meist 'personen', einmal 'swestern' genannt." (Bäschlin S. 57).

Wan wir sein selber khranckh,  
 Das wir mochten zu disen stunden  
 Salben sein tieff wunden. (V. 38 ff),

im BozO IV wird explizit von "haillen" gesprochen:

Lieben swester wir sullen gen vber all  
 Vnd chawffen salben mit der phenninge zall  
 Da mit wir haillen Jhesum Christ  
 Der vmb vnschuld gemartert ist. (V. 199 ff).

Diese Verbindung von "salben" und "haillen", die in anderen Osterspielen, wenn auch nur im parodistischen Rekurs etwa auf die Heilkunst des Quacksalbers, fortgeführt wird - ist nun in den BozO an die in diesen Texten dominante Figur des Hortulanus assimiliert: Nicht mehr Mercator bzw. Knecht preisen in "komischer Uebertreibung und geschwätziger Breite"<sup>267</sup> die Wirkung der Salben an, sondern Hortulanus und "Seruus" rühmen in ähnlicher Manier die Kräuter aus dem Garten des Hortulanus, jenem Ort also, in dem sich das Grab des Salvators befindet. Die dabei genannte Wirkung der Kräuter ist weitgehend identisch mit jener der Salben, wie sie in anderen Spielen genannt werden.

Als ausgesprochen schädlich erweisen sich einige "wurczen" in den BozO II und III:

Wer damit bestraicht sein münd,  
 Er redt hin für kain wart,  
 Das sag ich euch auff diser vart  
 Vnd hiet er gesechen x iar,  
 Er wird plint, das wist furbar, (II, V. 299 ff)

Auch ist das dasige kélberskórn blüedt,  
 Das táugt, wann ainer dý hústen hiedt,  
 Der sol sey jnn kaltten wasser siedenn  
 Vnd den hals darmit smieren,  
 So verlast sy in von stúnd ann,  
 Da mánn jm darnach dy kúlstorn nyemer wenden kan.  
 (III, V. 137 ff).

Sie haben ihre Parallele in einer Salbe des Erlauer Osterspiels:

---

<sup>267</sup> Bäschlin S. 20.

nû wol her all di gesunt sind:  
 seit fr gesehent, fr wert plint;  
 mûgt ir gereden, ir wert gestumft,  
 und mûgt fr gen, fr werd chrump. (Erl III, V. 615 ff).

Eine weitere Variation, wonach zwischen der Krankheit und der angegebenen Wirkung kein logischer Zusammenhang besteht<sup>268</sup>, taucht in den Bozner Osterspielen nicht auf; im Gegensatz dazu werden 'Haarmittel', ursprünglich ein Salbenmotiv, das nach Bäschlin "zweifellos im Südosten entstanden"<sup>269</sup> ist, ausgiebig strapaziert:

Ir kraft ist auch also guet,  
 Wer sy streicht vntter den húet,  
 Ist er rauch, er wirt wol plas,  
 Der lautter grint wirt sein genas. (II, V. 276 ff)

Auch fuegen sy wol zu dem har,  
 Das sag ich euch fuer war,  
 Das es werd raid als ein enttensnabel,  
 Vnd gelb als ein raben zageI (IV, V. 388 ff)

Schaw, das ist ein wúrczen gúet,  
 Streicht sich ain glatzatter damit vnder seinen húet,  
 Hat er hewr ain har oder tzway,  
 Húntz jar wirt er raúch als ain gens aý.  
 Awer das ist ein wúrtzen tzwar,  
 Welcher wolt haben ein gálbes har,

<sup>268</sup> Abgezielt wird in den Bozner Spielen vielmehr auf die Art von Wirkungslosigkeit, die genau das Gegenteil des gewünschten Erfolgs zeitigt. So etwa im BozO III, V. 110 ff:

So ýndert ainer hat dý filcz leýs,  
 Der soll dý dasig wúrczen leckchen,  
 So kómen dar zw dý lews vnd dý zéckchen,  
 Vnd kómen jm nit dar ab,  
 Sí essen jmbs dann gar ab.

Das Läusemotiv findet man im übrigen auch in Erl III, wenn der Medicus zu Rubin spricht:

di láus habent ein chalch prant  
 auf deinem haubt ein prantstat beliben ist. (Erl III, V. 149 f).

<sup>269</sup> Bäschlin S. 26.

Awer das ist ein würtzen tzwar,  
 Welcher wolt haben ein gälbes har,  
 Der mües sich mit der würtzen smieren  
 Vnd das har damit palieren.  
 So wirt es jm raydt als ein ennten snabel  
 Vnd gelb als ein raben zage. (III, V. 75).

Die Wirkung, die hier auf Kräuter zurückgeführt wird, stimmt teilweise wörtlich überein mit jener der Salben im Erlauer, Wiener und Melker Oster-spiel, sowie in der Wiener Rubinusrolle<sup>270</sup>. Breiten Raum nehmen in den Bozner Texten Kräuter-bzw. "wurczen"-Anpreisungen ein, die eindeutig zu Lasten der Frauen, insbesondere der alten Frau, gehen. Eine spezielle 'Prügelsalbe' - die Verwendung des Wortes 'Salbe' deutet hier unmittelbar auf das zugrunde liegende Muster der Salbenanpreisung in den Mercator-

270

ich sag euch das fürbar,  
 welches hiet gern ein schön har,  
 der laß sich westreichen da mit  
 nach hofierer sit:  
 es wirt fm gel alz ein rabenzagel  
 und raid alz ein äntensnabel;  
 di salb hat ein ffchs mit seinem zagel  
 in einem mörser wol zeslagen.  
 so ist das di ander,  
 di ist chömen von Flander;  
 di ist einem glaczaten gft,  
 sie printt fm vil hars under seinen hft;  
 hat er ain har oder zwai,  
 er wirt rauch alz ein ganssai;  
 so wânt er, fm sei gelungen,  
 so hat er dann alz vil hars auf dem haupt als auf der zungen;  
 (Erl III, V. 566 ff)

Wer do hot ein hor adir czwe,  
 Der wirt rauch alz ein ganß ee. (WiO, V. 528 f)

Dye salbe ist alzo gut  
 Welche man sye trichet vnder den hut  
 Hette her eyn hor adder czweye  
 Der wurde ruche als eyn gans ee (Melk, V. 336 ff)

Sy macht ym ein har oder zway  
 Vnd raw alls ein ganssaye. (RR, V. 210 f).

spielen - hat nur im Erlauer Osterspiel eine Parallele. Im BozO II und BozO III wird die Empfehlung ausgesprochen:

Es klast oft ein paß weib,  
 Darumb zuschlagen wirt ir leib.  
 Noch lást sy nit von irem klaffen,  
 Wen sy sein also peschaffnn,  
 Das sy sein painen  
 Vnd dj man laymen,  
 Auch wár hie indert ein man,  
 Dafúr ich gar wol chan,  
 Der da hiet ein paß weib,  
 Das nit fuegat seinem leib,  
 der ném der wurtzen ein lat  
 Vnd eins aichen prugl einen quintat  
 Vnd salb sey allnthalben  
 Mit der edln khnútl salben  
 Vnd hór er nit auff  
 Vntz das der ruckh als waich wirt als der pauch,  
 Vnd schaw darnach zúe,  
 Ob sy geren seinen willen thúe. (II, V. 138 ff)

Welcher hat ain weýb, dy do haýst Simon  
 Der ném der wúrczen ein ladt,  
 Vnd ains aichen knúttel xxij ß quinttat  
 Vnd schmir sy allenthalbenn  
 Mit derselbigen brugel salbenn.  
 Vnd her dar zw nit auff,  
 Vnncz das der rúgk werdt als waich als der bauch.  
 So zeucht er jm ain weýb gúet,  
 Was er schafft, das sý es als thúet. (III, 92 ff).

Die Verse 138 ff des BozO II finden sich gekürzt im BozO IV, V. 320-326, die V. 146-155, ebenfalls des BozO II, wortwörtlich im BozO IV, V. 394-403; in deutlicher Übereinstimmung steht dazu das Erlauer Osterspiel<sup>271</sup>. Das

271

welich man ein ubel weib hat,  
 dem wil ich geben gúten rat:  
 der nem gúter chnúttel vfr  
 und westreichs damit schfr;  
 er sol fr smfren di lende,

Prügelmotiv weist auf den Streit des Mercators mit seiner Frau in einigen Salbenkrämerszenen hin; so droht etwa im Melker Spiel der Salbenkrämer seiner Frau: "Swiget, ich geben vch eynen poff" (V. 509), im Wiener Text: "Sweiget, ich gebe euch einen slag" (V. 674), in Erlau:

und erlat uns eurs challn  
 und tüt zu di snalln,  
 oder ich gib eu ains an das naspant  
 mit meiner cholweißen hant.  
 lat mich das lenger meßer tragen,  
 oder ich gib eu ains an den chragen. (Erl III, V. 817 ff),

im Innsbrucker Text heißt es in der Anweisung: "Mercator percutit uxorem" (IO, V. 1004 a).

### 3.2.2. Die Verspottung der vetulae

Schon Bäschlin hatte bemerkt, daß "die alten Weiber (...) in den entwickelten Spielen reichen Stoff zu (...) Späßen"<sup>272</sup> geben. Diese Späße sind jedoch diskriminierender Art. Relativ harmlos nimmt sich noch der verbreitete Spott aus, wie er im WiO. (V. 590/591), im Lübenener Fragment (V. 57 f), im Berliner Bruchstück einer Rubinszene (V. 17-18), im Melker Salbenkrämerspiel (V. 310/311) sowie in der Wiener Rubinusrolle erscheint:

---

das si sich ninndert müß gewenden;  
 er sol fr smfren den rukken,  
 das si sich ninndert müß gepukchen;  
 und hilft fm di pßß nicht,  
 so müß ich sein ein pßßwicht! (Erl III, V. 597 ff)

welichs weib frn man überchömen wil,  
 di hab di letwari pei fr;  
 si sol das gelauben mfr,  
 hat si schelten erwert,  
 fr würt der rükk wol zerpert,  
 das sei nicht lüsst ze chuttern,  
 er macht fr di pain in der haut slfthern. (Erl III, V. 770 ff).

<sup>272</sup> Bäschlin S. 34.

Ich lig hye huntten den alten weyben,  
 Ich wil ayner den harstain versneyden. (RR, V. 83 f) aus.

Kraß sind die Ausfälle, die sich wie eine selektive Publikumsbeschimpfung lesen, jedoch im IO, im Melker Salbenkrämerspiel, vor allem aber wiederum im Erlauer Text. So verkündet Rubin im Innsbrucker Spiel:

Seht, ir alden zygen,  
 (da mit sy uch genegen),  
 set, ir alden hellekrucken  
 (der tufel huck uch vff den rucke!)  
 ya syt ir alle bose  
 vnd last nicht vwer gekose! (IO, V. 820)<sup>273</sup>.

---

<sup>273</sup> Ähnlich im Melker Text:

Nu set hen dy alden czegin  
 Domit sy vch genegin  
 Set, ir aldin slappintaschen  
 Daz vch der tufel musze waschen  
 Nu set, ir aldin tempiltretin,  
 welcher tufel haid vch her ghebeten  
 Ich habe vch daz nuens jar nicht ghegeben  
 Daz ir daz iar muszet nummer oberleben (Melk, nach V. 281 ff).

Erlau bietet die Variante:

Set hin, fr alten taschen,  
 das euch der grint muß wachsen;  
 Set hin, fr alten chlarn,  
 das euch der teufel in den ars muß varn; (Erl III, V. 675 ff).

Siehe auch die Klage Pusterpalks im Erlauer Spiel:

ich lag auch fczund under einer pankch,  
 do led ich großen gestankch  
 von den alten weiblen  
 den wolt ich gern die runzen vertreiben-  
 lönen si mfr des gern,  
 ich mach se slech als ein pherserchern-  
 groß veisten zimpt in wol,  
 wann si sind talken so vol;  
 da von veisten se über uns all,  
 das es stinkcht als der dreckh von Hall.

In den genannten Spielen werden die *vetulae* meist mit dem Lob der Salben in Zusammenhang gebracht. Dieses Muster ist auch dem BozO IV - jetzt allerdings in Verbindung mit Kräutern und "wurzen" - bekannt:

Vnd ein Judischs kraut haist surigen,  
 Dar an muessen sich dy posen alten weib wurgen,  
 Vnd ander edlew kreytter vill,  
 Der ich nit aller nennen will,  
 Auch will ich mit euch taillen dy wurzen,  
 Dy langen vnd dy churczen,  
 Dy wal fuegen den alten weiben  
 do mit sy dy runzen vertreiben,  
 Das sy sich do mit waschen,  
 So werden sy glizen als dy petler taschen,<sup>274</sup> (V. 378 ff).

Die frauenfeindliche Tendenz der Spiele des südöstlichen Raums macht auch vor den heiligen Marien nicht halt. So beschimpft Rubin sie im Erlauer Spiel:

mein herr schlecht mein fraun an den drüßel  
 durch der dreier tempeltreten;  
 welcher teufl hat se hergepeten? (Erl III, V. 824 ff);

die letzten beiden Verse sind identisch mit den schon zitierten von Melk (V. 286 f), die Rubinus dort an "dy alden czegin" richtet. Im Melker Spiel findet sich ebenfalls die Wendung von den "dryer tempil tretin" (V. 537), im Innsbrucker Spiel gleichen sich die Vorwürfe Rubins an die *ancilla* des Mercators

---

Rubein, nñ var zu den alten weiben,  
 sie gebent dfr gestankchs ein scheiben. (Erl III, V. 648 ff).

Ein teilweise enger Zusammenhang besteht mit einigen Versen des Melker Spiels (V. 318 f), aber auch mit Lüben (V. 165-167); die entsprechenden Verse des letzteren sind zitiert bei C.F. Bühler, C. Selmer: *The Melk Salbenkrämerspiel: An unpublished middle high German mercator play*, S. 50, Anm. 49.

<sup>274</sup> Siehe dazu Erl, V. 590 f:

so solt si sich da mit waschen,  
 si würd gliczen alz ein plotertaschen;

Die angegebene Wirkung bezieht sich hier nicht wie im Bozner Spiel auf das "jüdische kraut", sondern auf eine "salb". Auch die vorangehenden Verse 384/385 des BozO IV stehen in direkter Verbindung zu den schon zitierten Versen 650/651 des Erlauer Spiels.

und an die Marien:

Ach, du alde tempeltrete,  
 daz ist alles din gerete,  
 daz iz myner frawen mißget,  
 daz sy man herre czuschlet!  
 we, du alde tempelrynne,  
 daz dich der tufel füre von hynnen! (IO, V. 1035 ff)

min herre hat sine frawen geschlagen  
 mit der fust an den kragen  
 dorch der dryer pulken willen.  
 daz sy der tufel fure von hynnen! (IO, V. 1051 ff).

Ähnliches kennen auch die Bozner Texte: Maria Magdalena wird als "wain-  
 unde haut" (II, V. 115) und als "pose hawt" (IV, V. 294 und 422) beschimpft.  
 In beiden Fällen werden ihr vom Gärtner Prügel angedroht:

Dw solt nit lenger in meinen garten sein,  
 Oder ich wurt dir peren dj fleck dein. (II, V. 112 f)

Vnd get auß dem garten  
 In dy schuel zu den gelarten<sup>275</sup>  
 Oder ich smier euch ewre glider,  
 Das euch in drein tagen nit lust her wider.<sup>276</sup> (IV, V. 294 ff).

---

<sup>275</sup> Dieser Vers, der hier ohne Zusammenhang erscheint, erinnert vage an jene Entführungsepisode der uxor mercatoris durch Rubin im Melker, Erlauer und Innsbrucker Spiel, in denen die Frau des Krämers darum bittet, nicht "in dy schule" geführt zu werden:

Rubin, lyber bule,  
 fure mich nicht in dy schule (IO, V. 1067 f)

Rubein, lieber pfl,  
 nu ffr mich nicht in di schll! (Erl III, V. 881 f)

Ach, Rubin, lieber bule,  
 Nicht fure mich in dye schole (Melk, V. 569 f).

<sup>276</sup> Diese Prügelandrohung hat ihre Parallele im WiO (vgl. dazu auch Linke, Die Oster-spiele, S. 123, Anm. 66), wenn die "ertcztin czornig spricht" (V. 649 a), und zwar zu den drei Marien:

Und get gar engelich von meinem cromen,  
 Adir ich wil euch mit einem knottil sloin! (WiO, V. 654 f).

Im übrigen richtet sich die schon genannte Empfehlung der Prügelsalbe auch an Maria Magdalena: jene erscheint als Antwort des Hortulanus auf die Frage nach dem vermißten Herrn (siehe BozO II, V. 136-155; BozO IV, V. 318-327). Die unfreundliche Begrüßung der Maria Magdalena im BozO IV durch den Hortulanus: "Saluete, saluete' sprach der wolff zu einem stier" (IV, V. 279) hat ihre Parallele im Empfang der drei Marien durch Rubinus in den Krämerszenen des Erlauer Spiels:

Meus calvo fier,  
 sprach ein ochs zu einem stfr,  
 Got grüß euch, ir frauen al vfr,  
 oder sind eur drei,  
 ich sich, sam mfr in di augen geschießen sei; (Erl III, V. 714 ff),

aber auch im Melker Salbenkrämerspiel:

Deus sal si  
 Sprache der rabe zu dem geyr  
 Got grusze vch, ir frauwen schone  
 Lieber frauwe ist vver nome  
 Wenne drey, nu want ich wier  
 Saldin ture seyn so  
 Wy bin ich so gar vorwissen  
 Ader haid mir der tufel in dye augen gheschissen (Melk, V. 433 ff).

Ein ähnliches Muster weist die Begrüßung durch den Krämerknecht Rubinus im Berliner Bruchstück einer Rubinszene auf:

deus salsire!  
 got gruz vch ye dri vrowen baz dan anderre vire (V. 97f).

Für Seelmann, den Herausgeber des Berliner Bruchstücks, ist "'deus salsire' verdrehtes latein, wie es auch in andern osterspielen begegnet, für 'deus salvere (jubeat)'"<sup>277</sup>; Bäschlin sah darin ein beliebtes "Prahlen mit unverstandenen und verballhornten Fremdwörtern."<sup>278</sup> Für diese These bietet das BozO III einen Beleg. Der Ortulanus spricht die unverständlichen Worte:

Caúe caú caúei. Mir ist doch aúch red frey  
 Cisirlam pater in puvelam (?) pann vnd in arbaís.

<sup>277</sup> W. Seelmann: Das Berliner Bruchstück einer Rubinszene, S. 266, Anm. 97.

<sup>278</sup> Bäschlin S. 92.

Et iterum dicit:

Ir herren, jch hab ew ffürgelegt  
 ettliche wardt jn der Latein,  
 Dý schúldt jr all eben merkchen feyn,  
 Vnd gelaich wýe jchs in der hab gesprochen,  
 Also hab jchs erst gestern ab einem zaún gebrochen,  
 Vnd laúttten zu der deútsch also:  
 Wer nit federen hab, der lig mit airs (?) in dem stro. (III, V. 14 ff).

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch die Parallele mit dem Erlauer Spiel, wenn Rubin kauderwelscht:

holermûs und papelchern,  
 erskibi gunkelphifili,  
 Otten Ottel domini,  
 das ist als in der latein; (Erl III, V. 169 ff).

In den Bozner Texten ausgestaltet wurde des weiteren ein Motiv, das sich in reduzierter Form in den Salbenkrämerszenen südöstlicher Provenienz findet. Im BozO III heißt es:

Aber das ist ain wúrczen, dý haýst bibergayl:  
 Ist ýnndert hýe ein dýernel gayl,  
 Dý yeren mayttumb hyet verloren  
 Vor dreinn oder vier jarenn,  
 Dý sol nach der wúrtzen ffragen  
 Vnd sol sey jn der fúnster ausgraben,  
 So wirt sý ain maydt, als ir mútter was,  
 Do sý des xij kúnds genas. (III, V. 115 ff).

Diese Verse erscheinen fast wörtlich wieder im BozO II, V. 260-267, ähnlich auch in Erl:

das si wirt ein maid, als fr mútter was,  
 do sie des dritten genas. (Erl, V. 494 f)<sup>279</sup>.

---

<sup>279</sup> Im Erlauer Spiel existiert zudem eine zweite Variante dieses Motivs, wie sie in weiteren drei Spielen im Krämerteil erscheint: In Erl III ist es ein "zisperhorn" (V. 619), das als Heilmittel angeboten wird, im Melker Salbenkrämerspiel ein "kubebinkorn" (V. 348), im IO ein "kobebenkorn" (V. 806), in der Wiener Rubinusrolle ein "kupersskorn" (V. 188) und im BeO ein "cabeben-korn" (V. 663). Unbekannt ist anderen Spielen dagegen ein Motiv, wie es im BozO III im Anschluß an das oben zitierte erscheint:

Das aus den Mercatorszenen bekannte Muster der unmöglichen bzw. irrealen Salbenbestandteile wurde in zwei Bozner Spielen im Hortulanusteil übernommen:

Auss dem valdrian macht man ein tranck gelb  
 Gleich als ein semlein mel,  
 Darunder mueß man nemen dj leber aus einem khisling  
 Vnd das plúet auss ainem pffifferling  
 Vnd des plaben von dem hyml ain lot  
 Vnd stiglitz versen iijj quintat  
 Vnd stos das zu stupp  
 Auff xx metzen oder mút,  
 Das sol er nuecht nutzen  
 Auff den abent, wen dj pauren mit wein an einander sprutzen.  
 (II, V. 240 ff).

Ähnliche Ingredienzien für Heilmittel findet man etwa im Erlauer, Innsbrucker und Berliner Text, aber auch im Melker Salbenkrämerspiel<sup>280</sup>. Der ursprüngliche Zusammenhang (Salbe, nicht Kräuter bzw. "wurzzen") ist noch in den V. 87 ff des BozO III erkennbar:

Dý nem der selbigen wúrczen ain ladt  
 Wannzen vnd gachen 5 1/2 quintatt  
 Vnd trinkch das selbig jn gallen,  
 Dar zw habt jr kain besser salbenn. (III, V. 87 ff).

Im übrigen ist das zugrunde liegende Prinzip flexibel verwendbar: So wurde etwa im Erlauer Spiel das Motiv der seltsamen Salbenbestandteile auf das Lohnmotiv übertragen<sup>281</sup>, im BozO II tritt an irrealen Elementen eine "stre-

---

Nach hab jch ain wúrtzen, dý haist nacht schaden:  
 Wolt ýnndert ein maýdt gemaýtte brústel haben,  
 Dý sol machen dar aús ein salben,  
 Vnd damit smieren allenthalben.  
 So werden sy jr gladt als ein affen ars  
 Vnd hért als ein kraglats glas  
 Vnd entsprúngen jr zw disenn stúndenn,  
 Mán mócht jr vúnder den zw kam bindenn. (III, V. 123 ff).

<sup>280</sup> Siehe Linke, Die Osterspiele, S. 123, Anm. 68, Bäschlin S. 27 f.

<sup>281</sup> Bäschlin S. 33.

bein phan" (V. 192) und ein Feuer aus "eiszepfn" (V. 190) auf<sup>282</sup>.

### 3.2.3. servus mercatoris : servus hortulani

Dort, wo die Bozner Osterspiele auf vorhandene Strukturen zurückgreifen, um sie einem übergeordnetem Interesse dienstbar zu machen, benutzen sie, wie gezeigt wurde, zum einen vorrangig das ad infinitum wiederholbare Schema der Salbenpreisung und ihrer Wirkung, das aus dem Mercatorspiel stammt. Zum anderen wird die Figur des ebenfalls schon aus dem Krämerspiel bekannten Knechts Rubin - in einigen Spielen südöstlicher Provenienz kommt es in einer Motivdoppelung auch zur Anwerbung des Unterknechts Pusterbalk<sup>283</sup> - übernommen: In den BozO II und IV wurde aus dem servus mercatoris ein servus hortulani.

Auch diese Übernahme muß in einem spezifischen Kontext gelesen werden. Wie im Fall des Salbenlobs seine immerhin noch genügend präzente Querverbindung zu kultischem Arzt und Salbe die Aufnahme in das geistliche Spiel ermöglichte, so ist auch die Figur des Rubin mit kultischer Hypothek vorbelastet, ein Sachverhalt, der in der Forschung zu konkurrierenden Aussagen führte. Es kann genügen, hier auf Warning zu verweisen, der die Bemühungen Stumpfls in dieser Richtung günstig beurteilte:

Gegenüber der Annahme einer originären 'Erfindung' dieser Figuren hat Stumpfl denn auch mit Erfolg ihren kultischen Hintergrund aufzeigen können. Das gelingt bei der Rubin-Gestalt trotz im einzelnen bisweilen problematischer Verbindungslinien (zu engl. Robin Hood, zum Geisterroß Hobby-Horse, zu Rupprecht, zu Wodan und dem Wilden Heer u.a.) im ganzen überzeugend.<sup>284</sup>

Der servus hortulani fehlt im BozO III; in den beiden anderen Spielen hat er vor allem die Funktion, seinen Herrn immer wieder zu neuen Ausführungen über die "wurczen" zu ermuntern.

<sup>282</sup> Vgl. Linke, Die Osterspiele, S. 121; Bäschlin weist darauf hin, daß in der Snorra Edda das Motiv der ungewöhnlichen Bestandteile bekannt ist. So "läßt Odin die Fessel des Fenriswolves aus folgenden Stoffen machen: Katzengetrampelp, Weiberbart, Fischsehne, Vogelspeiche, Bergwurzel" (Bäschlin S. 107 Anm. 50).

<sup>283</sup> Siehe dazu Bäschlin S. 39.

<sup>284</sup> Warning, Funktion, S. 80/81.

Eindeutig auf den alten Rubinruf des Mercators, bzw. auf die ausgebautere Variante etwa im WiO: "Rubein, wo bistu zo lange gewest?" (V. 586), aber auch im Mastickar, in dem es mitten im tschechischen (!) Text heißt: "Rubin! wo pistu quest"<sup>285</sup>, weist die Hortulanusfrage im BozO IV hin:

Pistu guetikum, mein lieber knecht?  
 Nun hab ich dein so lang pigert,  
 Von wan laufstu so drat,  
 Oder wo pistu gebesn so spat? (IV, V. 408 ff).

Auch das dazugehörige "peit"-Motiv haben die beiden Bozner Texte aufgenommen, wenn auch im BozO IV an ungewöhnlicher Stelle: Während etwa im Innsbrucker und Erlauer Spiel die Antwort Rubins folgerichtig nach der Frage des Krämers erscheint:

Mercator vocat Rubinum et dicit:  
 Rubin! Rubin! Rubin!  
 Rubin dicit:  
 Beite, mir ist vbel gelungen: (IO, nach V. 889 ff)

Medicus vocat ter Rubinum:  
 Rubein, Rubein, Rubein!  
 Rubinus dicit:  
 Pait, herr, pait,  
 ich pin noch nicht werait; (Erl, nach V. 515 ff),

steht im BozO IV die Antwort: "Peyt, lieber gartner vnd herr mein" (IV, V. 404) schon vor der zitierten Frage, dem alten Rubinruf, und wirkt deshalb unmotiviert.

Das BozO II verzichtet auf den Rubinruf; die Aufforderung des Ortulanus an seinen Knecht "wír müessen gen furpas" (V. 363) wird jedoch vom Servus mit der schon bekannten Antwort quittiert: "Peit, laß mír núer der weill" (V. 364).

Die Abgangsszene von Hortulanus und Knecht bedient sich der Formeln aus den Krämerspielen, ohne daß berücksichtigt wird, daß es sich hier um einen Gärtner, nicht um einen umherziehenden Quacksalber handelt. So fordert im BozO II der Hortulanus seinen Knecht auf:

---

<sup>285</sup> Auf diesen Sachverhalt wies bereits Bäsclin (S. 34) hin.

Darumb nym dj putten auff den kragen,  
 So well wirs wider vmb weg tragen.  
 Got gesegen euch frawn vnd man:  
 Wir gen da hin dar von. (BozO II, V. 378 ff).

Abgänge dieser Art sind auch dem Wiener oder Erlauer Spiel wie dem Melker Salbenkrämerspiel bekannt. In letzterem ist das Abtreten von Mercator und dem Knecht Pusterbalk durch die vorausgegangene Entführung der Mercatrix durch Rubin bzw. die sich anschließende Suche des Krämers nach seiner Frau motiviert:

Pusterbalk, nu raff off dye pulvern mit der blasten  
 Wir tornen in dem lande nummer rasten  
 Nu wil ich vmmer lauffen vnde sprinchen (Melk, V. 589 ff).

Im BozO IV wird beim Abgang von Hortulanus und Servus ein Bezug zum tatsächlichen Ort des Geschehens hergestellt. Beide wollen "in vnseren garten" (V. 452) laufen, wobei freilich nicht berücksichtigt wird, daß sich beide ja schon im Garten befinden. Die vorausgehenden Verse:

Nun ge wir von dannen  
 Vnd lassen Maria hie zannen. (IV. V. 448 f),

die bereits den Abgang signalisieren, haben ihre wörtliche Parallele im Erlauer Spiel (Erl III, V. 941 f). Während hier dann wirklich die Klage der Maria einsetzt, stehen die Bozner Verse ohne Bezug: Die Marienklagen sind längst vorbei, da man sich bereits inmitten der Hortulanusszene befindet, die das Gebaren von Krämer und Knecht ja nur aus dem Mercatorspiel - das in der Zeitabfolge vor der Gärtnerszene erscheint - übernommen hat. Nach jenem Hinweis des Servus auf das "zannen" und der folgenden schon genannten Replik des Ortulanus wird dann nicht etwa die Magdalenenklage wieder aufgenommen, sondern es ertönt völlig überraschend der gesungene Salvatorruf "Maria" (V. 456) der Erkennungsszene.

Wie noch zu zeigen sein wird, sind Nahtstellen dieser Art dort besonders evident (für den heutigen Rezipienten), wo nach welthaltigen Versatzstücken wieder das streng liturgische Gerüst greift, das aufgrund seiner merkwürdigen Starrheit formelhaften Charakter hat. So bildet in der eben genannten Szene der Abgang des Hortulanus das Ende eines interpolierten Motivkomplexes, der nun unter der Perspektive der Identität eines zugrunde liegenden archetypischen Grundmusters (kultischer Arzt - Hortulanus - christlicher Salvator

als Bezwingen des Todes und Garant neuen Lebens) Aufnahme finden konnte in den liturgischen Kanon. Daß jener aufgenommene Motivkomplex in Wirklichkeit jedoch von wahrhaft anderem Material ist, das christliche Glaubensinhalte in entscheidender Weise relativiert, wird dem heutigen Leser gerade an jenen welthaltigen Randstücken, die die Grenze zu einer dann abrupt einsetzenden Formelhaftigkeit bilden, mehr als deutlich.

Aus der Mercatorspiel-Tradition stammt auch das obszöne Motiv im Bozo IV:

Ich wil auch hinder dem zawn ligen,  
 Wen dy diernen auß treiben dy zigen,  
 Pegreiff ich dar yn aine,  
 Sy sey gros oder klaine,  
 Ich wil jr scheren den part,  
 das sy maint jch haiss Eberhart. (IV, V. 442 ff).

Diese Verse des Servus haben ihre Parallele im Erlauer und Innsbrucker Osterspiel, aber auch in der Wiener Rubinusrolle und im Melker Salbenkrämerspiel<sup>286</sup>. Ebenfalls aus dem Krämerspiel übernommen wurde das Motiv

---

<sup>286</sup> Im Erlauer Spiel spricht Rubinus:

Herr, ich haiß Pastaun,  
 ich lig des morgens hinder dem zaun.  
 wen di maid das vñch auz treibt  
 und si da hinden peleibt,  
 so wñrff ich sei nider  
 und schñtt ob fr mein gefider  
 und reib fr spanlang chleten in den part,  
 das si wñnt, ich haiß Ekhart. (Erl III, V. 128 ff).

Ebenfalls zu Rubinus gehören ähnliche Verse im Melker Spiel und in der Wiener Rubinusrolle:

Herre, sye heissen mich Pastauche  
 Vnde wart der megde vnder dem strauche  
 Wen sy daz fñch vsz treyben  
 Welche dan do hinde bleiben  
 Dye zucke ich zu mir wedir  
 Vnde her swinge meyn gefider  
 Vnd herschelle ir irren bart  
 So heist sy mich Eckkart (Melk, V. 47 ff)

des seines Dienstes überdrüssigen Knechts. Im BozO II heißt es:

Ich pin wol ein gueter essl,  
 Das ich so lang pin pey dir gwesen,  
 Wil dw nit vmb ain knecht trachten,  
 Deiner dinst wil ich vmb ain feigen nit achten.  
 Ich wil auch von dir gen  
 Vnd will dj putten lassen sten.<sup>287</sup> (II, V. 368 ff).

---

Herr, ich hayss Paschaun,  
 Ich wordt den dyerren vndern zayn,  
 Wan sy auss trewen.  
 Well euch den zw hynnteristen peleybten,  
 Zw hantt würff ich sey nyder,  
 Ob yer so schüt ich mein gefider,  
 Ich reyb ir ein kletten in den portt,  
 Das sy gewür, ich werss der treuch Eckhart.  
 (RR, V. 16 ff);

im Innsbrucker Spiel spricht sie der Unterknecht Pusterbalk:

Herr, ich heiße Pastuche  
 Vnd lege vnder dem struche,  
 wen der herte czu velde tribet:  
 wilch mayt da hynden blybet,  
 da werff ich da neder  
 vnd erswinge er ir geveder.  
 ich ribe er kletten in den bart:  
 ich heiße der krum Eckart. (IO, V. 682 ff).

Im genannten Bozner Spiel entfällt also lediglich das Motiv der falschen Namensangabe (Pastaun etc.) und der nachfolgenden Berichtigung (etwa in Erl, V. 136 ff):

herr, das ist nicht der nam mein,  
 ich haiß der liecht, vein, zart, guldein Rubein.,

die im Bozner Text ohnehin sinnlos wäre, da der "Seruus" des Hortulanus ja nicht mit Namen genannt wird.

<sup>287</sup> Vgl. dazu die Verse in der Wiener Rubinusrolle:

Herre der ist dinst ist mir ze swer  
 Mech ich wye ich gern sein enpeych,  
 Oder ich muest haben ein knecht,  
 Der mir zw meinem dinst suechen recht. (RR, V. 142 ff),

Während jedoch etwa im Melker Salbenkrämerspiel und in der Wiener Rubinusrolle damit die Funktion der Einleitung einer sekundären Werbeszene verbunden ist, wird im Bozner Text die angekündigte Dienstaufsage des Servus nicht weiter verfolgt: Der Hortulanus begnügt sich mit dem Hinweis "Sie dj pesrung pey mír" (II, V. 375), um sich dann sogleich mit seinem Knecht nach Art umherziehender Quacksalber auf die Wanderschaft zu begeben. Es kommt also hier nicht zur Anwerbung eines Unterknechts.

### 3.2.4. Das 'Schalk-Motiv' und das mißverständene 'Heu'

#### 3.2.4.1. Das 'Schalk-Motiv'

Im BozO III existiert eine bezeichnende Variante des sogenannten 'Schalkstreits'<sup>288</sup>, wie er sich etwa in den Mercatorszenen des Erlauer Spiels darstellt:

Medicus dicit:

Du móchst wol ein schalkch sein,  
mich triegen dann di sinne mein.

Rubinus dicit:

Ja herr, das pin ich nicht allain,  
fr seit auch selber ir ain;  
sol man ein stat mit schelkchen umbplankchen,  
ir wárt weder ze chürz noch ze lankch,  
ir fúgt wol zu einer sâul und ze einer scheubpankch.<sup>289</sup>

---

desgleichen im Melker Salbenkrämerspiel:

Herre, mir ist dye arbeyt zu gros  
Ich mus haben eyn ghenos (Melk, V. 201 f).

<sup>288</sup> Siehe Bäschlin S. 35.

<sup>289</sup> Vgl. auch die entsprechende Szene im Melker Salbenkrämerspiel:

Mercator respondit  
Du magist wol eyn schalk sin  
Rubinus respondit  
Neyn, herre, daz bin ich nicht alleyne  
Sundir ich vnde ir, daz sin mir beide  
Vnd solde man alle schalke vorjagin

(Erl III, nach V. 526 ff).

Im Bozner Text geht es nun nicht mehr um die wechselseitige Beschimpfung von Mercator und Rubin, sondern um die "heýlig zeýt" selbst, die als "rechz schalckch jar" gilt. Nicht Tod und Auferstehung Christi stehen im Zentrum dieser heiligen Zeit Ostern; thematisiert wird das Mißverhältnis von Aussaat und Ernte:

Ich hab mich doch des verwegen  
 Und will euch dý heýlig zeýt auslegen,  
 Als mich dúngkcht ffúrwar,  
 Es seý hewr ein rechz schalckch jar.  
 Ffert hét jch gesét pannen,  
 Da seinn léttig, lilien, schúebel aúff gangen,  
 Dar aús do seind mír warden schlechen,  
 Hat ainer all sein tag solch wúnder gesechen?  
 Darnach säät jch flaxenn,  
 Da seinn mir léttig, zwiebeln hawp gewaxen,  
 Dar sind darnach wordenn phifferling,  
 Ist das dann nit ein gámmerlich ding?  
 Darnach baút jch mit ganczen fleis  
 Müessikaýt, múes, mandel, keúen vnd reis,  
 Dar aús ist mir wardenn klainer brein,  
 Zimpt eúch das nit ain gámerlich ding sein?  
 Darnach hét jch gebawt  
 Rappúnczen, kreczlen vnd grúens krawt,  
 Dar aws sind mir gewaxenn byessenn,  
 Sol ain solichs dings dann nit verdriessenn? (III, V. 23 ff).

Das Interesse an Säen und Wachsen geht eindeutig zu Lasten der christlichen

---

Ich wulde vch zu dem husze nvs iagin  
 Vnd sulde man alle schelke steyn  
 Is wurden ver kinde vmb vch weyn  
 Vnde sulde dye stat mit schelken blancken  
 Ich wulde vch seszen zu eyme schrancken  
 Vnde sulde man dye stat mit schelken muren  
 Ich wulde vch seszen zu eynem torsulen  
 (Melk, nach V. 291 ff);

in Variationen existiert dieser Schalkstreit auch in der Berliner Rubinszene, im Lübener Osterspiel und in der Wiener Rubinusrolle.

Heilsbotschaft: Nicht vom glaubenstiftenden Geschehen um die christliche Erlöserfigur ist die Rede, sondern von dem, was in einer von agrarischen Interessen bestimmten Gemeinschaft von entscheidender Bedeutung sein mußte. Gefeierte wird weniger das christliche Ostern als das pagane ostarün. Daß das agrarische Fachvokobular noch dazu berufenem Munde - dem des Hortulanus nämlich - entspringt (und sich damit, freilich nur vordergründig, dem Fortgang des Spiels einfügt), ist ein Hinweis auf das Kompilationsprinzip der Bozner Spiele, wie es sich vor allem auch in der einzigartigen Neukonzeption offenbart.

Im übrigen wird der Ernsthaftigkeit des Themas um Aussaat und Ernte dadurch Rechnung getragen, daß trotz der Übernahme des karnevalesken Prinzips der Verkehrung real existierende Pflanzen genannt werden - ganz im Gegensatz also zu dem ebenfalls aus den Krämerszenen stammenden Muster der unsinnigen und unrealen Salbeningredienzien.

#### 3.2.4.2. Das mißverständene 'Heu'<sup>290</sup>

Eine Ausnahmeerscheinung innerhalb des geistlichen Spiels sind die den Klagegesang parodierenden Verse Rubins im Innsbrucker Osterspiel:

Personae cantant:

Heu quantus est noster dolor!

Rubin dicit:

Waz heu, waz heu, waz heu?

waz sagit ir vns von häu?

saget vns von cygern vnd von keßen!

dez moge wir wol genesen! (IO, nach V. 962 ff).

Linke hatte richtig erkannt, daß sich im Gärtnerspiel des BozO III eine Parallelstelle zu diesen Rubinversen befindet. Er korrigierte Lipphardt, den seine Verlesungen auf eine falsche Fährte gelockt hatten, und kommt zu dem Schluß:

Um den Wortwitz des Krämerspiels in der Hortulanus-'Szene' halten zu können, übertrug der Bearbeiter unseres Spiels die Rolle Rubins auf den Gärtner und legte den lautlich zum Mißverständnis einladenden

<sup>290</sup> Vgl. dazu den gleichnamigen Aufsatz von Linke.

Refrain in den Mund allein Maria Magdalenas, auf die er die klagende Dreiheit der Marien des Krämerspiels reduzierte. Die zu diesem Refrain gehörenden Strophen sind indessen die zweite und öfter auch die dritte der C-Strophen, die den Salbenkauf und den dazu gehörigen Dialog zwischen dem mercator-medicus und der oder den Marien zum Inhalt haben. Sie konnten nicht auch in die ganze andere 'Szene' versetzt, sie mußten ersetzt werden. Dazu boten sich eben die B-Strophen an: (...) sie haben wörtlich denselben Refrain, gleichen den C-Strophen metrisch und strophisch (...) und fügen sich als Klagestrophen nahtlos in die neue Umgebung ein.<sup>291</sup>

Diese Hypothese Linkes stellt in logischer Hinsicht eine akzeptable Lösung dar. Die sich anschließende Interpretation kann indes kaum überzeugen:

Dreimal sollen hier in den Gestalten Maria Magdalenas und des Gärtners die einander entgegengesetzten Welten eines religiös pietätvollen Idealismus und eines herz- und gewissenlosen säkularen Materialismus aufeinandertreffen.<sup>292</sup>

Mit diesen Schlagworten kommt man den fraglichen Versen nicht näher, ganz zu schweigen davon, daß Linkes Argumentation die textliche Variation der Parallelstelle unberücksichtigt läßt, die lautet:

Maria, láá deinn sagen vom dem 'hew'!  
 Gras vnd graynmadt waxt jn dem geý,  
 Vnd sag vns von lanngenn würtzen,  
 Dar auff mag vns woll dürsten,  
 Vnd aúch von denn lanngen bratten,  
 Sew seinn rab oder gesattenn. (BozO III, V. 45 ff).

Nicht die für das Bozner Spiel bedeutungslosen "cygern" und "keßen" werden also genannt, sondern das "in dem geý" real existierende "gras vnd graynmadt" sowie die "wurtzen", die an anderer Stelle ausführlich spezifiziert werden (und sich, wie zu zeigen sein wird, als Bozner Garten-/Heilkräuter identifizieren lassen). Die "lanngen bratten", wie sie vor allem auch in den Bozner Emmauspielen erscheinen, können als Hinweis auf den zeitgenössischen Speiseplan der bäuerlichen, ja überhaupt der unteren Schichten gelesen werden, der

<sup>291</sup> H. Linke, Das mißverständene 'Heu', S. 301.

<sup>292</sup> Ebd. S. 302.

Fleisch nur an hohen Festtagen kannte<sup>293</sup>: an jenen in Tirol sogenannten 'Kuchlfeiertagen', zu denen auch - und das bestätigt den sozusagen lebenspraktischen Bezug im Text - Ostern gehörte.

### 3.2.5. Zusammenfassung

Die Anleihen, die die Hortulanusszenen der Bozner Ostertexte bei den Mercatorszenen anderer Spiele machen, lassen sich weitgehend zwei Motivkomplexen zuordnen: Es ist dies vor allem das ursprüngliche Lob der Salben, das zur Anpreisung von Kräutern nach ihrer Wirkung wird, zum zweiten wurden verschiedene Handlungsmuster übertragen (und zwar auf den servus hortulani), die ehemals zur Figur des Krämerknechts Rubin gehörten. Interessant ist, daß sich textliche Parallelstellen vor allem in Spielen südöstlicher Provenienz<sup>294</sup> nachweisen lassen, wie denn ja auch die Salbenanpreisung nach

<sup>293</sup> Siehe etwa H. Wopfner: Bergbauernbuch, S. 670: "Was diese Kuchelfesttage vor gewöhnlichen Festtagen auszeichnete, war der Gemuß frischen Fleisches; im Burggrafenam 'das Bratele' (...). Die Bedeutung dieses "Bratens" stellt auch Rösener heraus: "Blieb der Braten immer ein Herrenessen " (W. Rösener: Bauern im Mittelalter, S. 109).

<sup>294</sup> Verwandtschaft besteht vor allem mit dem Erlauer, dem Wiener und Innsbrucker Osterspiel sowie mit dem Melker Salbenkrämerspiel und der Wiener Rubinusrolle. Schon der Herausgeber der Erlauer Spiele, Kummer, nannte vor über einem Jahrhundert als vermutliche Heimat der Texte die kärntische "Stadt Gmünd im Lieserthal" (S. XXVII): diese Lokalisierung wurde in der Forschung überwiegend übernommen (vgl. W. Suppan: Ethnomusikologische Überlegungen zur Herkunft der 'Erlauer Spiele' aus dem Millstatt - St. Lambrecht Raum, S. 23-32; kritisch dieser Zuweisung gegenüber äußert sich dagegen J. Janota: Zu Typus und Funktion der Erlauer Spielaufzeichnung, S. 511-520. Das Wiener Osterspiel ist in Wirklichkeit wohl ein schlesisches; dafür sprechen die schlesische Mundart sowohl wie die Erwähnung der Städte Breslau und "Othmechau" (V. 665/666). Höpfner bezeichnet es als die "einzige erhaltene, volkstümliche Dichtung des Altschlesischen" (R. Höpfner: Untersuchungen zu dem Innsbrucker, Berliner und Wiener Osterspiel, S. 103). Schwierigkeiten bereitet die Lokalisierung des Innsbrucker Spiels. Die Hs. ist nicht in Innsbruck entstanden, sie kam vermutlich erst kurz nach ihrer Entstehung in das österreichische Neustift bei Brixen. Auch aufgrund seiner frühen Datierung (1391) hat dieses Spiel Anlaß zu mancherlei Spekulationen gegeben. Wackernell, Dörner und Thurnherr sahen in ihm eine Quelle der späteren Tiroler Spieltradition, wobei die zahlreichen Textparallelen diese Vermutungen unterstützten. Damit aber wurde, um mit Moser (H. Moser: Die Innsbrucker Spielhandschrift in der geistlichen Spieltradition Tirols, S. 179) zu sprechen, die Handschrift "zum völlig tirolischen Gegenstand". Dem widerspricht, daß das Osterspiel ein mitteldeutsches Dokument ist, vermutlich in Thüringen entstanden. Dennoch finden sich auch einige Ausdrücke, die, wie schon Höpfner (S. 44) feststellte, "mehr nach Osten

ihrer Wirkung direkt in den Südosten weist: Einmal mit dem schon genannten altschechischen Mastickar, zum zweiten mit einem böhmischen LUDUS PASCHAE, in dem die Kraft der Salbe vom "barbatus" gegenüber der "secunda persona" dergestalt gerühmt wird, daß sie selbst einen Erschlagenen wieder zum Leben erwecken könne<sup>295</sup>. Diese beiden Belege sind deshalb so wichtig, weil sich in ihnen als Substrat der wichtigste Teil eines uralten ritus paganus, die Auferweckung, erhalten hat, ein Sachverhalt, der für die Beantwortung der Frage, wie denn die Marien im geistlichen Spiel dazu kommen, nach dem Medicus und seiner Heilkunst zu fragen, von entscheidender Bedeutung ist. Der Hortulanusteil der Bozner Osterspiele enthält alle jene Salbenkrämermotive, die Bäschlin als "neu" und "derbkomisch" dem Südosten zuschrieb: Die Pastüche-Episode, die schon genannte Salbenanpreisung nach ihrer Wirkung und die Verspottung der vetulae<sup>296</sup>. Dazu kommen traditionellere Muster, wie etwa das der unsinnigen und unrealen Salbenbestandteile. Auffallend ist jedoch, wie häufig und, vor allem, auf welche Art und Weise das Verhältnis zum weiblichen Geschlecht thematisiert wird. Offensichtlich

---

weisen"; dazu gehört der tschechische Gruß des Unterknechts Lasterbalk: Dobroytra! (V. 722). Dies sowie die Existenz von Federproben eines süddeutschen/tirolischen Schreibers aus dem 15. Jh. und die Verwendung oberitalienischen Papiers, sind der Anlaß von Fragestellungen, wie sie Michael formulierte: Brachte etwa ein schmalkaldischer Kleriker den Text nach Tirol oder ist die Handschrift trotz des mitteldeutschen Dialekts doch erst in Südtirol entstanden? (W.F. Michael: Das Neustifter-Innsbrucker Osterspiel und die Tiroler Passion, S. 175 f). Wolkan hatte im übrigen als Heimat des Spiels "wegen der Sprache des Stückes", Böhmen vermutet (R. Wolkan: Geschichte der deutschen Litteratur in Boehmen bis zum Ausgange des XVI. Jahrhunderts, S. 224). Einige Schwierigkeiten bereitet auch die Lokalisierung beim Melker Salbenkrämerspiel. Linke vermutet, daß es "von einer vielleicht obd. Vorlage in Südnassau oder dem südl. Teil von Oberhessen (Frankfurt?) abgeschrieben" (Linke: Melker (rheinfränkisch-hessisches) Osterspiel, VL Sp. 377/378) wurde. Svejkovský weist es dem Südosten zu, wenn er (bezüglich des "Mastickar") betont: "Im Falle unseres Salbenkrämerspieles kann sogar auf eine Konzentration auf das Gebiet des Südostens Mitteleuropas, d.h. vor allem auf Österreich und auf Böhmen, hingewiesen werden; das Manuskript aus Melk gehört ja auch dorthin." (Svejkovský, S. 8). Gesicherter ist dagegen die Zuweisung der Wiener Rubinusrolle, die aufgrund der bairischen Sprache, vor allem aber wegen der Erwähnung von "Wyen" (V. 126) und Prag (V. 131) im Text, eine Herkunft aus dem österreichischen Raum als wahrscheinlich vermuten läßt.

<sup>295</sup> Siehe J.J. Hanuš: Die lateinisch-böhmischen Oster-Spiele des 14.-15. Jahrhunderts, S. 72: "A sut takove moci: kdyby kdo najtvrdeji spal v noci, dříve než ho třikrát pušku v hlavu udeříš, z najtvrdejšího sna každého probudíš".

<sup>296</sup> Siehe Bäschlin S. 43.

sind die sexuelle Komponente und eine frauenfeindliche Tendenz<sup>297</sup>. Für letzteres sind die mehrmalige und ausführliche Beschreibung der 'Prügelsalbe', die sonst nur noch das nah verwandte Erlauer Spiel kennt, ein deutlicher Beweis, und man wird sich deshalb fragen müssen, inwieweit hier zeitgenössische Realität als Vorlage gedient haben könnte.

Die schwache Rechtsstellung der Frau im Mittelalter infolge der *munt* ist bekannt. Auch auf das Züchtigungsrecht des Mannes gegenüber der Ehefrau wird verschiedentlich hingewiesen<sup>298</sup>. Interessant in unserem Zusammenhang ist die Tatsache, daß dieses Züchtigungsrecht in den österreichischen Weistümern eine bedeutende Rolle spielt. Geradezu lapidar heißt es in den Civil- und Criminalstatuten von Münsterthal aus dem Jahre 1427, wie sie in den österreichischen Weistümern vorliegen: "won ain frow die mus tun, was ain mann wil"<sup>299</sup>. Der Mann hatte nicht nur ein Recht zu züchtigen, sondern war geradezu verpflichtet dazu, wenn seine Frau sich ungebührlich verhalten hatte:

All die mannen die irer weiber nit zu gwalt haben, der herrschaft dem richter den gesworen nachreden mit verpotten Worten, soll der richter baide fraw und man in sein straff nemen so lang unz si nach rat der viern gestrafft werden.<sup>300</sup>

Diese Pflicht des Mannes, seine Frau bei öffentlichen Vergehen zu strafen, wollte er nicht selbst in eine Buße verfallen, ist nur den österreichischen Weistümern bekannt. Sie wird ausdrücklich auch im Zusammenhang mit der "Bestrafung der Ehrverletzung in der Gerechtigkeit und dem Banntaiding des Stiftes Heiligenkreuz zu Ulrichskirchen"<sup>301</sup>, Mitte des 15. Jh.s, genannt:

---

<sup>297</sup> Vgl. auch BozO II, V. 273 ff:

Sy (die "wurtzen", Verf.) sol aber nyembt zu frumb khomen,  
Wan den gesunt mag sy wol vertreiben  
An allen posen heriben weiben.

<sup>298</sup> S. Shahar: Die Frau im Mittelalter, S. 92; P. Ketsch: Frauen im Mittelalter: Quellen und Materialien, S. 198 f; W. Rösener: Bauern im Mittelalter, S. 191; Cl. Opitz: Weibliche Biographien des 13. Jahrhunderts - zwischen Norm und Abweichung - , S. 115.

<sup>299</sup> Vgl. H. Fehr: Die Rechtsstellung der Frau und der Kinder in den Weistümern, S. 52; siehe aber auch die Übertragung aus den Weistümern unter "Quellen und Materialien" bei Ketsch, S. 201 (216).

<sup>300</sup> Zitiert nach Fehr S. 52/53, siehe auch die Quelle (215) bei Ketsch S. 201.

<sup>301</sup> Ketsch S. 207, Quelle (247).

Ob aber ein weib unzüchtig wer mit worten und mit werchn und würd  
irm mann geklagt und er zug si nicht davon, die sind baide wandl  
phlichtig und pessrung darnach und die unzücht gros ist.<sup>302</sup>

Vor dem Hintergrund eines österreichischen ehemännlichen Zuchtrechts und der in österreichischen Weistümern verankerten Gehorsamspflicht der Ehefrau gewinnen die Verse im Zusammenhang mit der Prügelsalbe in den Bozner und Erlauer Spielen einen lebenspraktischen Bezug. Das "pass weib", dessen Leib "zuschlagen wirt", weil es "offt klagt", oder das, weil es "nit fuegat seinen leib" vom Ehemann verprügelt wird, auf das sie dann "geren seinen willen thue" (siehe BozO II), hat eine eindeutige Parallele in den Bestimmungen der österreichischen Weistümer. Auch der in den Weistümern implizierte Gedanke, daß der Ehemann aufgrund seiner herrschaftlichen Gewalt gleichsam zum Richter über seine Frau wird<sup>303</sup>, damit ihre 'Besserung' im Auge hat, findet in den Versen

So zeucht er jm ain weýb gúet,  
Was er schafft, das sý es als thúet. (III, V. 99 f)

seinen Niederschlag. Wo die Bozner und Erlauer Prügelsalbenverse sozusagen ins Detail gehen - "salb sey allnthalben (...) Vntz das der ruckh als waich wirt als der pauch" (BozO II, V. 150, V. 153) und: "er sol fr smfren die lende, das si sich ninndert mûg gewenden" (Erl III, V. 601 f) - folgen sie einem alten Rechtsbrauch, wie er etwa im österreichischen Weistum von 1375 (Markt Burgstall) dokumentiert ist:

Wenn eine unfriedliche Frau einen Mann oder einen Jüngling schlägt und mit bösen Worten beschimpft, schlägt er sie dann auf ihren Mund, den Rücken, die Lende oder wo er sie trifft, so daß sie sich nicht mehr halten kann, so hat sie es verdient.<sup>304</sup>

Die frauenfeindliche Tendenz in den Weistümern, der wichtigsten Quelle zum bäuerlichen Leben und Denken im Mittelalter<sup>305</sup>, muß in Verbindung mit einem bäuerlichen Traditionalismus und den damit in Zusammenhang stehenden patriarchalischen Autoritätsstrukturen gesehen werden. Dasselbe dürfte auch bezüglich der Bozner Texte relevant sein, da in deren Entstehungsge-

<sup>302</sup> Zitiert nach Fehr S. 58.

<sup>303</sup> Siehe Fehr S. 59.

<sup>304</sup> Ketsch S. 202, Quelle (219).

<sup>305</sup> Rösener S. 190.

biet, wie gezeigt wurde, die Agrikultur eine beherrschende Rolle spielte. Innerhalb der Bauernfamilie gab es eine klare Vorrangstellung des Mannes, aber auch der verheirateten Person vor der ledigen<sup>306</sup>, wie denn überhaupt die Sicherung des Fortbestands der Familie ein wesentlicher Faktor war. In den von bäuerlichem Denken bestimmten Weistümern spiegelt sich die Auffassung, daß der Hauptzweck der Ehe die Erzeugung von Kindern sei<sup>307</sup>. Die schwangere Frau, in ihrem Sonderstatus der allgemeinen Benachteiligung der Frauen<sup>308</sup> enthoben, genießt deshalb auch besondere Vorrechte<sup>309</sup>. Dieser Exkurs in die mittelalterliche bäuerliche Familienstruktur veranschaulicht, warum in der bäuerlichen patriarchalen Hierarchie die Alten, insbesondere die alte Frau, den letzten Platz einnehmen. Damit aber wird deutlich, daß die schon von Bäschlin beobachtete auffallende Verbreitung der Verspottung der *vetulae* in den Spielen südöstlicher Provenienz keine irgendwie zufällige Erscheinung ist. Entlarvend ist der tirolische Sprachgebrauch, der für 'altes Weib' und 'schlechte Stute' ein und dieselbe Bezeichnung ("gurr")<sup>310</sup> kennt. Aus dieser Perspektive wird deutlich, daß die Verspottung der *vetulae* über einen Witz hinausgeht: Sie ist dort offene Feindseligkeit und zollt in diesem Sinn auch dem alten ostarûn seinen Tribut.

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Selbst dort, wo sich die Bozner Hortulanusszenen verfügbarer Muster aus den Mercatorspielen bedienen, ist die Bemühung um eine Integration real-lokaler Elemente evident. Zugunsten dieser Komponenten ist der Part der Maria Magdalena, der in diesem Szenenbereich einzigen Figur von theologischer Relevanz - der Gärtner ist in den Bozner Osterspielen ja nicht der auferstandene Salvator - verschwindend gering, sofern die *tercia persona* nicht überhaupt zur stummen Statistin

---

<sup>306</sup> Ebd. S. 184.

<sup>307</sup> Ebd. S. 190.

<sup>308</sup> Diese Benachteiligung drückt sich kraß auch in der höchst unterschiedlichen Bezahlung von Magd und Knecht aus. So schrieb die Tiroler Landesordnung, erlassen 1352 im Südtiroler Meran, vor: *daz man einem merern Pauknehte geben sol jedes Jares 12 Pfunf Perner Meraner Mfinze, zwen neu Schfich und anders Geschfihes genfß, einer merern gedington Maegde 7 Pfunf, zwen neu Schfich und anders Geschfihes genfß (...) einem Kneht iedes Tags einen Zwainziger und sein Kost, einer Frawen einen Zehner un ir Kost* (Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes im Mittelalter, gesammelt und herausgegeben v. Günther Franz, S. 470/471).

<sup>309</sup> Siehe E. Ennen: *Frauen im Mittelalter*, S. 222.

<sup>310</sup> *Tirolisches Idiotikon* von J.B. Schöpf, S. 255.

degradiert wird. Das liturgisch-didaktische Moment, das in den Bozner Texten ohnehin nur eine vordergründige Bedeutung hat, gerät in diesem Kontext zu einem recht welthaften Geplänkel:

(Ortulanus):

Leich mír her ein wurtzen  
 Auß den langen vnd auß den khurtzen,  
 Dj haist 'nichil prodest' aus meinem müedt.  
 Darumb mergkt zú we sy sey güett.

Seruus:

Sag an, lieber herr mein,  
 Zu wew mag dj wurtzen guet sein?

Ortulanus:

Lieber knecht, es sey war oder gelogen,  
 Vill frauñ weren damit betrogen,  
 Sy main es sey alles ír gewin,  
 Got wil, das wír pitten in  
 Vnd nach seinem pot leben,  
 Darnach wil er vns geben,  
 Das ewig himlreich.  
 Dar zue helff vns got allen geleich.  
 Mergkt auch dar zue ain exempel,  
 Das hab gehört im tempel  
 Vnd hab dar in vernomen,  
 wie dj frucht von dem sam mues khomen.  
 Darumb habt got lieb vor allen dingen,  
 So mag vns nymer mislingen. (II, V. 338 ff).

### 3.2.6. Das Stelldichein-Motiv

Die theologisch nur schwer begründbare Begegnung Maria Magdalenas mit dem als Gärtner verkleideten Salvator hat, wie schon erwähnt, bei einigen wenigen Osterspielen zu einem Eindringen welthaltigen Materials geführt. Als ein vergleichsweise harmloser "mitteldt. Vierzeiler"<sup>311</sup> kann jener Zusatz zur Doppelfrage des Hortulanus gelten, wie er etwa im Innsbrucker Osterspiel überliefert ist:

<sup>311</sup> B. Thoran: Studien zu den österlichen Spielen des deutschen Mittelalters, S. 361.

Ist daz guter frawen recht,  
 daz sy vm lauffen alz dy knecht  
 so fro yn desem garten?  
 wez hastu hy czu warten? (IO, V. 1144 ff).

Verse dieser Art besitzen auch das Breslauer, das Berliner Rheinische sowie das Wiener Osterspiel. Im Erl III und BozO IV wurde nun dieser Vierzeiler in entscheidender Weise verändert, der vierte Vers folgendermaßen umgestaltet:

recht sam se der jungen chnechten warten? (Erl III, V. 1094)  
 Als sy der knaben wellen warten. (BozO IV, V. 288)<sup>312</sup>.

Die schon zuvor unmotiviert erscheinenden Verse (wie es im ganzen der Hortulanusauftritt ist) erhalten dadurch einen befremdlichen Charakter. Hanuš urteilte vor über einem Jahrhundert: "Denn wir denken dabei an den Heiland, und finden es, milde gesprochen, unzart, wenn dieser von nächtlich schwärmenden Weibern (...) spricht"<sup>313</sup>. Die fragliche Stelle kann eindeutig als Stelldichein-Motiv gelesen werden.

Der geistlichen Tradition ist das Motiv einer Begegnung innerhalb eines umhegten Raumes nicht unbekannt. Schon früh verbreitet ist die Auffassung des sogenannten 'hortus conclusus' als eines Seelengartens, "in dem sich die bräutliche Seele mit Christus vereinigt und in der Unio mystica mit ihm ruht"<sup>314</sup>. In der geistlichen Gartenallegorese spielt die Jungfrau Maria eine bedeutende Rolle: So weist "per allegoriam dictum (...) das Hohe Lied im

---

<sup>312</sup> Dieselbe Veränderung wurde auch im Trierer Osterspiel vorgenommen:

"als ab sy eyn jungelynges were warten?" (V. 112); dennoch kann vermutlich dieses Spiel nicht in eine Reihe mit dem Bozner und dem Erlauer Text gestellt werden, da es sich im ganzen, wie Hartl zu Recht feststellte, um ein "sich ganz in den liturgischen Rahmen einfügende(s) Werk innerer Erbauung und Erhebung" handelt (Das Drama des Mittelalters. Osterspiele. Mit Einleitungen und Anmerkungen auf Grund der Hs. hrsg. von E. Hartl, S. 47). Es liegt die Vermutung nahe, daß der fragliche Passus, der völlig dem Charakter des Textes widerspricht, erst nachträglich - auf welche Weise muß offen bleiben - in das Spiel eingefügt wurde. In einem ähnlichen Sinn äußert sich auch Michael: "Mir scheint das Trierer (...) Osterspiel eine Rückbildung darzustellen. Nachdem das deutsche Osterspiel (...) sich eingebürgert hatte, sucht man die alten liturgischen Feiern mit deutschen Übertragungen auszuschnücken. Die Gemeinde, längst der klösterlichen Begrenzung entwachsen, sollte neuen Anreiz erhalten." (Michael, Das deutsche Drama des Mittelalters, S. 79).

<sup>313</sup> Hanuš S. 13.

<sup>314</sup> K. Schmidt: Der Lüstliche Würtzgarte, S. 68.

Mittelalter (...) auf die Gottesmutter Maria, auf die himmlische Braut Christi<sup>315</sup>, wobei der verschlossene Garten sowie dessen Flora einen Hinweis auf die Jungfräulichkeit darstellen. Die Begegnung Marias mit Christus innerhalb eines beschlossenen Gartens wird explizit in der bildenden Kunst dargestellt<sup>316</sup>.

Schon diese wenigen Ausführungen machen deutlich, daß jene Verse im Erlauer und Bozner Spiel nur vordergründig an eine geistliche Tradition anknüpfen; kongruent sind allenfalls das Motiv des (umhegten) Gartens und das der darin stattfindenden Begegnung. In den Spielen geht es jedoch nicht um die Gottesmutter, sondern um Maria Magdalena. Auf Gott, bzw. Christus hinweisend, ließe sich wohl die Gestalt des Hortulanus deuten, doch entfällt im Bozner Spiel aufgrund der diskutierten Neukonzeption (der Gärtner in den fraglichen Versen tritt nur als Wächter des Gartens auf) auch diese Verbindung. Mehr Parallelen bietet dagegen die weltliche Tradition: Das Motiv des heimlichen Stelldicheins im Garten ist beispielsweise aus dem TRISTAN bekannt, aber auch aus dem ROSENROMAN, der einen großen Einfluß auf die gesamte europäische Literatur hatte<sup>317</sup>. Hier findet sich zudem das Motiv des Hüters des Gartens<sup>318</sup>. Einiges spricht jedoch dafür, daß das Stelldichein-Motiv im Erlauer und Bozner Osterspiel auch in Anlehnung an einen die nächtlichen Begegnungen zwischen Burschen und Mädchen regelnden Brauch, wie er aus der benachbarten rätischen Schweiz<sup>319</sup> berichtet wird, gestaltet

<sup>315</sup> H. Reinitzer: Der verschlossene Garten, S. 7.

<sup>316</sup> Vgl. das Kapitel "Die Bildformel der Einhorn-Jagd im Hortus conclusus", in: J.W. Einhorn: *Spiritualis unicornis*, S. 212-215, sowie Reinitzer S. 40.

<sup>317</sup> Vgl. etwa die Miniatur "Der Garten der Liebe" aus einer Handschrift des Rosenromans aus dem 15. Jh., die bei E. Power: *Als Adam grub, und Eva spann, wo war da der Edelmann?* S. 31, Aufnahme fand.

<sup>318</sup> Vgl. die Verse 3738 ff:

Certes, or ai je trop vescu  
 Se cest porpris ne puis garder.  
 Tot vif me face l'en larder  
 Se jamais on vivanz i entre.

Zitiert nach: Guillaume de Lorris und Jean de Meun: *Der Rosenroman*, übers. und eingel. von K. A. Ott, Bd. I, München 1976.

<sup>319</sup> Dieser Teil der Schweiz stand im Mittelalter in enger Beziehung zu Tirol. So lagen etwa in "Tyrol (...) vil pfaren und gottsheuser, so unter das pistumb Chur gehörig", (Marx

wurde.

Die bündnerischen Knabenschaftsbräuche kennen den sogenannten *Hengert* (wohl aus "heim-garte"), den nächtlichen Besuch der Burschen bei den Mädchen<sup>320</sup>. Unterlag schon der Kiltgang der Mitglieder dieser Burschenschaften einer Überwachung, so wurde mit allen Mitteln versucht, den Besuch Fremder zu verhindern. Geahndet wurden geschlechtliche Verfehlungen auf beiden Seiten<sup>321</sup>. Es besteht eine interessante Parallele zu den genannten Texten: Der Gärtner ist es, der von Maria Magdalena in barschem Ton Rechenschaft über ihr Verweilen im Garten zu nächtlicher Stunde fordert, dieses Gebaren mit dem von "Knechten" vergleicht und zudem als Motiv des Aufenthalts ein Stelldichein vermutet. Gärtner wurde aber auch der Vertreter der Burschenschaft genannt, der einerseits den Lebenswandel der im Dorf wohnenden Mädchen, zum anderen aber den nächtlichen Besuch der Burschen bei den Mädchen überwachte<sup>322</sup>. Dabei lag dieser Bezeichnung vermutlich die metaphorische Umschreibung von Mädchen als 'Blumen'<sup>323</sup> zugrunde, ein Muster, das seinerseits wieder an die frühe Marienverehrung anknüpfen könnte<sup>324</sup>.

Wenn auch letztlich nicht nachgewiesen werden kann, ob die fragliche Szene tatsächlich aus jener Brauchtumsquelle schöpft, so kann doch als sicher gelten, daß sie allenfalls vordergründig mit jener geistlichen Tradition des aus theologischer Allegorese stammenden Bildes vom 'hortus conclusus' als Ort der Begegnung von Gott und Maria in Verbindung steht. Die Ausführungen des Hortulanus im BozO II machen sehr deutlich, daß jenes vermutete Stelldichein durchaus welthafter Natur ist. Als solches stellt es ein unziemliches Verhalten dar, dessen positiv bewerteter Gegenpol explizit genannt wird:

---

Sittich von Wolkenstein, Landesbeschreibung von Südtirol, S. 169).

<sup>320</sup> G. Caduff: Die Knabenschaften Graubündens, S. 53 f.

<sup>321</sup> Vgl. K.-S. Kramer: Altersklassenverbände, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Sp.139/140; als Hauptanliegen dieser Tätigkeit der Burschenschaften wird "die Regelung des Verkehrs der Geschlechter bei den Unverheirateten mit dem Ziel der 'Einleitung der Ehe' " genannt. Die Strafen würden sich vornehmlich gegen Auswärtige richten, die den Umgang mit einem Mädchen des Ortes pflegen.

<sup>322</sup> Siehe W. Manz: Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes, S. 5; vgl. auch Caduff S. 69, Anm. 14, sowie S. Singer: Neidhart-Studien, S. 42 f.

<sup>323</sup> Singer S. 42, vgl. auch Caduff S. 161.

<sup>324</sup> So wird Maria in einem Hymnus des 14. Jh. etwa als "rose", "lilienstengel", "wünschelbluome" und "meienblüete" bezeichnet; siehe Reinitzer S. 33.

Es ist nit vil mer geschechen,  
 Das ich hab gesechen  
 So frúe frawn in dem gartten.  
 Sy solten dahaim ieres rockhen wartten  
 Vnd darpey spinnen ein garen,  
 Das sy liessen soliche weis faren. (II, V. 130 ff).

Dieser Rückgriff auf die häusliche Arbeitswelt besitzt eine Parallele im Erlauer LUDUS MARIE MAGDALENE IN GAUDIO, in der die zur Weltabkehr mahnende Martha, die "da haim ein rokchen spinnen (solt)" (V. 472) ihren Widerpart in der unbußfertigen Maria Magdalena hat, die lieber "unter di linden zu den hübschen chinden" (V. 353/354) geht. Das aber kann als impliziter Verweis auf das zugrunde liegende Bezugssystem in den genannten Texten betrachtet werden: Nicht um die Begegnung mit dem Herrn geht es bei der Maria Magdalena des Bozner und Erlauer Osterspiels, thematisiert wird das nächtliche Verweilen im Garten, das vom Gärtner als Stelldichein interpretiert und mißbilligt wird<sup>325</sup> - möglicherweise in Anlehnung an die sittenrichterliche Aufgabe des Gärtners im Brauchtum - und das eindeutig auf das 'Weltleben' abzielt, wie denn auch Maria Magdalena im genannten ludus bekennt:

ich cher mich hin und cher mich her,  
 di alten sind mfr gar unmâr;  
 ich cher mich von den alten zu den jungen,  
 den ist an mfr oft gelungen. (Erl IV, V. 536 ff).

Welthaltiges existiert aber auch, jeweils zu Beginn der Hortulanusszene, im Wiener und in einem böhmischen Osterspiel. So antwortet der 'gertener' Maria auf ihre Frage nach dem Verbleib des Leichnams Christi:

Ich kan dein jo nicht gewartin,  
 Ich muß graben meinen garten.  
 Ich bereite meinen pastarnag  
 Und stose den in meinen sag  
 Und wil do mete czu margkte loffin  
 Und mir des brotis keuffin,

<sup>325</sup> Vgl. dazu auch die Ermahnung des Hortulanus an Maria Magdalena:

Vnd kher dich pald wider haim  
 Vnd gee nit also auß allain,  
 So magstu mit eren wol pestan. (BozO II, V. 116 ff).

Das ich irrere meinen leip  
 Kein desir osterlichen czeit.  
 Und gang engelich von mir! (WiO, V. 859 ff).

Eine Interpretation dieser Verse muß zwangsläufig davon ausgehen, daß auch dieser Garten, wie jener im Erlauer und Bozner Spiel, "kein Produkt der Hohelied-Exegese"<sup>326</sup> ist, wie Warning treffend bemerkte. Die Antwort des Gärtners geht eindeutig zu Lasten eines christlichen Osterverständnisses: Wie im Bozner Spiel die "heylig zeit" nur aus der Perspektive des Säens und Erntens beurteilt wurde und sich in dieser Hinsicht als wenig segensreich erwies, so schlägt auch hier die "osterliche czeit" dem Hortulanus offenbar nicht zum Heil aus, ja er lehnt es ab, sich um die trauernde Maria und damit um das heilige Geschehen in seinem Garten zu kümmern. Man könnte hier immerhin dagegenhalten, daß dieser Hortulanus im WiO, anders als in den Bozner Spielen, ja nur der verkleidete Salvator ist, der sich mit Maria Magdalena einen Scherz erlaubt, um sie auf das 'richtige' Sehen, das sich nicht trügen läßt, hinzuweisen. Dennoch wird man konstatieren dürfen, daß sich in diesem Spiel ein merkwürdiges Interesse für den 'Jesus in specie hortulani', nicht etwa für den Salvator selbst, dokumentiert, das ihn mit Zügen ausstattet, die durchaus pagane Vorstellungen evozieren können. Warning stellte fest:

Nicht etwa hat Jesus Maria Magdalena seinen Garten - d.h. sein Reich - bereitet, sondern im Gegenteil: er schickt sie fort, hat keine Zeit für sie, da er sich Brot kaufen muß. Ein eucharistisches Brot aber wäre allemal ein von ihm gespendetes, das die Gläubigen ernährt, nicht ihn selbst. Hier wie überhaupt in den Details seiner Gärtnerätigkeit und ihren Produkten liegen ganz offenbar spielspezifische Motive vor, die die Auferstehung in eine allegorisch nicht depotenzierte Naturhaftigkeit hinüberspielen.<sup>327</sup>

Keineswegs um ein eucharistisches Brot geht es auch in dem böhmischen DREI-MARIENSPIEL (LUDUS TRIUM PERSONARUM): Der Hortulanus-Salvator geriert sich hier als Familienvater (!) mit rüdem Benehmen, der der klagenden Maria Magdalena nahelegt, doch ihr Weinen zu unterlassen, da er ihr sonst den Spaten an den Kopf schlage; zudem solle sie auch ihr Reden unterlassen, damit er seine Arbeit tun und seinen Kindern (!) das Brot erwerben könne:

<sup>326</sup> Warning, Funktion, S. 90.

<sup>327</sup> Ebd.

A protož nahle beř mi se z oči pryč, nebt zlamu o hlavu tento ryč a netlač mi po cibuli, at nedam ryčem po rebuli, a nechaj se mnu toho mluveni, nebt mi do toho nic neni, at ja sve dilo předce dielam a svym ditkam chleba dobyvam.<sup>328</sup>

### 3.3. Inkohärenzen in Hortulanus- und Erkennungsszene

Vor dem Umfang der an sich fremden Verse von Hortulanus und Knecht, die aufgrund der Neukonzeption der Bozner Osterspiele als rein weltliche Figuren zu gelten haben, tritt die Bedeutung des liturgischen Stützgerüsts in den Hintergrund. Umfangreiche welthaltige Einschübe stören die Kohärenz innerhalb des eigentlichen Kernbestands empfindlich.

#### 3.3.1. BozO II

Die Hortulanus-Szene wird üblicherweise durch die dreistrophige Klage der Maria Magdalena eingeleitet<sup>329</sup>. Diese "D"-Strophen<sup>330</sup> umfassen die Hymnen "Cum venissem ungere mortuum", "En lapis est vere depositus" und "Dolor crescit". In einigen Spielen ist D-3 erst nach der Begegnung mit dem Gärtner plaziert. Im BozO II ist nur das Incipit von Text und Melodie der deutschen Klagestrophe, nach dem lateinischen "Cum venissem" gebildet, angegeben: "Awe der maere, awe der iamerlichen klag" (II, V. 100). Diese Strophe ist bereits in der Münchner Hortulanusszene, einer Handschrift aus der ersten Hälfte des 14. Jh.s, überliefert<sup>331</sup>.

Das BozO II verzichtet sowohl auf die vollständige lateinische Wiedergabe dieser Strophe wie auch auf den lateinischen Hymnus "En lapis" und eine mögliche deutsche Übertragung. Im Gegensatz also zu dem ansonsten nah

<sup>328</sup> Zitiert nach Hanuš S.53.

<sup>329</sup> Eine Ausnahme bildet vermutlich das Füssener Osterspiel, in dem die drei Strophen auf die drei Marien der Visitatio aufgeteilt sind (siehe V. 75 f), die "Frauengruppe also auch in der Hortulanus-Szene zusammenbleibt"; Schmidtke, Hennig, Lipphardt: Füssener Osterspiel und Füssener Marienklage, S. 274.

<sup>330</sup> W. Meyer, *Fragmenta Burana*, S. 110 f.

<sup>331</sup> Siehe dazu Rueff S. 81 f (H. Rueff: *Das rheinische Osterspiel der Berliner Handschrift Ms. Germ. fol. 1219*); was das Alter dieses Stücks betrifft, vgl. Meyer S. 140, sowie Linke: *Münchner Hortulanus - Szene*, in: VL Sp. 761/762.

verwandten Erlauer Spiel, das D-1 und D-2 in lateinischer und deutscher Version plus einiger deutscher Zusätze überliefert - ganz zu schweigen etwa von den ausgedehnten Klagen der Maria Magdalena im Wolfenbüttler und Zwickauer Spiel - ist der Klagepart auffallend reduziert. Vor der Doppelfrage werden unmittelbar nach dem angegebenen Incipit lediglich sechs Klageverse der "tercia persona" überliefert:

Awe herr Jhesu Crist,  
 Wen dw aller welt ein troster pist  
 Vnd geduldigleich vmb vnser not  
 Erlitnn hast den tad,  
 Thue mír armen freyelein  
 Dein grasse parmhertzigkait schein. (II, V. 101 ff).

Der Hinweis auf den "tad" läßt vermuten, daß hier ein Bezug zu dem Hymnus "Heu redemptio Israel" geschaffen werden sollte, wie ihn auch etwa das IO sehr frei überträgt:

Heu redemptio Israhel,  
 ut quid sustinuit mortem patiens!

Ach, du loßer aller cristenheit,  
 worvm ledestu den bittern (tod) so geduldich?  
 (IO, V. 1182 ff).

Im Anschluß an die genannten Verse erscheint also im Bozner Spiel die Doppelfrage des Hortulanus. Im folgenden wird sehr deutlich, welche Wirkung diese Einführung einer rein weltlichen Figur zeitigt: Schlagartig erfolgt die Ablösung aus dem traditionellen liturgischen Raster, die deutsche Übertragung der lateinischen Doppelfrage, die natürlich nur dann sinnvoll erscheint, wenn sie sich unmittelbar an jenes "Mulier, quid ploras, quem queris?" anschließt<sup>332</sup>,

---

<sup>332</sup> Sogleich im Anschluß an die Doppelfrage erscheinen folgende Übertragungsverse:

Berichte my, vil salich wif,  
 wen soiket din reine lif? (WoO, V. 159 f)

Weybesbild, wass weynstu, wen suchstu? (ZwickO II, V. 175)

Vrouw, vrou, wo schreistu so ser? (OsO, V. 217)

wird einfach zugunsten eines rein welthaften Einschubes ganze zwölf Verse nach hinten verlegt. Völlig bezugslos setzt stattdessen eine Schimpfrede des Hortulanus ein, in deren Verlauf Maria Magdalena Prügel angedroht werden. Erst danach mündet diese Rede wieder ein in das liturgische Geleise, fährt fort mit dem obligatorischen zweiten Teil der Doppelfrage des Hortulanus. Die deutschen Übertragungsverse erscheinen jetzt völlig unmotiviert im Anschluß an die Ausweisung Maria Magdalenas aus dem Garten:

Vnd gee nit also auß allain,  
 So magstu mit eren wol pestan.  
 Nichts pas ich dír ratten khan.  
 Doch sag mír vill edels weib:  
 Wen suecht dein klagunder leib? (II, V. 117 ff).

Mit den beiden letzten Versen wird sozusagen wieder die richtige Weiche gestellt: In logischer Abfolge antwortet Maria mit der Gegenfrage "Domine, si tu sustulisti eum, dicito michi" - und doch kommt das Signal zu spät. Der Hortulanus hat bereits in seiner Schimpfrede die Antwort der erst jetzt gestellten Frage Marias vorweggenommen. Unmittelbar nach der lateinischen Doppelfrage des Gärtners heißt es nämlich:

Ach, ach wie güete taiding sind das:  
 Ich hab nechten mit mír selber gas.  
 Ich wais nit von deinem herren zu sagen  
 Vnd hab in auch nit auß graben. (II, V. 108 ff).

Damit aber verliert die Antiphon "Domine ..." an der genannten Stelle ihren Sinn. Tatsächlich scheint diese Inkongruenz auch einem späteren Bearbeiter aufgefallen zu sein: In der Hs. ist die Schimpfrede des Hortulanus bis zu jener Übertragung der lateinischen Doppelfrage durchgestrichen<sup>333</sup>. So erscheinen

O weib, wy wainest du allhie (AugsO, V. 168)

Sag mir, vil betrubtes weyp,  
 waz peynygest du deynen leyp? (BresO, V. 154 f)

Wif saghe, wat du meynest,  
 dat du so sere weynest? (WienhO, V. 16 f)

Weib, wen sñchst oder was wírt dir? (Erl III, V. 1077).

<sup>333</sup> Vgl. Hinweis TA S. 478.

in unmittelbarer Abfolge (wie das auch in anderen Spielen der Fall ist) jene Doppelfrage und die deutsche Übersetzung; die Antwort des Salvators, die die genannte Frage Maria Magdalenas vorwegnimmt, entfällt also. Die nachfolgenden Verse der Maria sind denn auch neutralerer Art, übertragen nicht, wie ansonsten üblich, den Text der Antiphon ins Deutsche<sup>334</sup>. Sie lesen sich vielmehr als Anklang an die Strophe "Dolor crescit", die die 'absentia' des Herrn thematisiert:

Guet man, ich wil sagen dir  
 Das soltu glauben mir:  
 Ich hab verloren meinen trost,  
 Der mich von sunden hat erlost. (II, V. 122 ff).

Mit dem abschließenden Bescheid des Gärtners an Maria:

Guet weib ich sag dir das,  
 Suech deinen herren für pas.<sup>335</sup> (II, V. 126 f),

aber nimmt sozusagen das Verhängnis seinen Lauf. Der Hortulanus rügt nach seiner unvermittelten Ankündigung, daß er jetzt "in den garten lauffn" und seiner "pflanzen wartten" wolle (V. 128 f), zunächst Maria Magdalena ob ihres frühen Aufenthalts im Garten, geht auf ihre Klage nur insofern ein, als er sie zu einem allgemeinen Ausfall gegen die "weiben" nutzt, und mündet dann über die Verbindung der Prügelsalbe ein in eine ausgiebige Deutung seiner "wurtzen". Die beinahe 250 Verse dieses schon diskutierten Kräuterkatalogs, in den noch die Figur des Servus eingebaut ist, lassen keinen Zweifel über seinen Stellenwert zu: Maria Magdalena, in dieser Szene die einzige Figur

---

<sup>334</sup> Vgl. dazu das Erlauer Spiel:

oder hast du in icht auzgegraben  
 und anders wo hin getragen?  
 vil lieber gartner, das sag mir,  
 des wil ich fleizzeich danken dfr. (Erl III, V. 1087 ff).

<sup>335</sup> Diese Verse sind verbreitet; vgl. dazu etwa auch die entsprechende Stelle im Innsbrucker Spiel:

Gut wib, ich sage dir ane haz:  
 soche din hern vorbaz! (IO, V. 1158 f);

Ähnliche Verse sind auch im Erlauer Text (V. 1119 f) überliefert.

mit liturgischer Relevanz, ist völlig vergessen; die aus theologischer Perspektive entscheidende Erkennungsszene, die Erscheinung des Herrn, wird einfach vertagt.

Das theologische Skandalon einer solch immensen Störung der liturgischen Kohärenz wird in seinem ganzen Ausmaß dann evident, wenn man einen streng liturgischen Text als Vergleichsbasis heranzieht. Diesen Anspruch erfüllt das ZwickO I, das vielleicht besser als Feier im Sinne de Boors zu werten ist: In logischer Konsequenz erscheinen die drei lateinischen D-Strophen und das "Hew, hew, redempcio israël" - jeweils mit deutschen Übertragungsversen - die Doppelfrage des "saluator a latere" mit deutschem Entsprechungstext, die Antiphon "Domine, si tu sustulisti" der Maria Magdalena (ebenfalls mit deutschen Versen im Anschluß); unmittelbar darauf setzt der Salvatorruf "Maria" der folgenden Erkennungsszene ein. Selbst wenn man berücksichtigt, daß dieser Zwickauer Text mit seiner streng liturgischen Komposition einen Sonderfall darstellt - wenn man es überhaupt als Spiel und nicht als Feier interpretieren will - so kann doch darauf verwiesen werden, daß es in keinem einzigen Spiel - das ansonsten freizügige Erl III macht hier keine Ausnahme - zu solch einem Einbruch welthaften Materials in die Hortulanusszene gekommen ist. Von den deutschsprachigen Spielen schaltet lediglich das WiO, wie im übrigen schon erwähnt, genau an jener kritischen Stelle der Begegnung Maria Magdalenas mit dem verkleideten Christus eine längere, mit zwölf Verse im Vergleich zum Bozner Text jedoch lächerlich kurze, außerliturgische Passage ein, die bereits diskutiert wurde.

Erst nach rund einem Vierteltausend Versen also wird im BozO II der (liturgische) Faden wieder aufgenommen. Erst nach der Verabschiedung von Ortulanus und Servus

Got gesegen euch frawn vnd man:

Wir gen da hin dar von. (II, V. 380 f),

die eindeutig auf den Abgang des Salbenkrämers und seines Knechts rekurriert, kommt Maria Magdalena wieder zu Wort:

O spiegl aller weishait,  
 Siech an mein graß hertzen laid.  
 O vrsprung aller gnaden,  
 Siech wie pin ich vberladen,  
 Herr, nym mich hin zu dir

Oder khúm vnd trost mich schír.<sup>336</sup> (II, V. 382 ff).

Doch Maria ist nur dieses kurze Solo vergönnt; geradezu hastig, wenn man an die ausufernden Monologe des Hortulanus denkt, setzt sogleich der Salvatorruf ein, der obligatorischerweise die Erkennungsszene einleitet. Die jedoch hat hier ihren theologischen Legitimationsanspruch eingebüßt: Maria kann an dieser Stelle gar nicht ihr 'falsches' Sehen offenbart werden, jenes, das nur mit den Augen, nicht jedoch mit dem 'Herzen' schaut und so den verkleideten Christus nicht erkennt, da sie ja tatsächlich nur mit einem Gärtner gesprochen hat. Denn erst jetzt tritt im BozO II der auferstandene Christus in Erscheinung, der in allen anderen außer den Bozner Stücken zu diesem Zeitpunkt schon lange vorher als 'preparatus in similitudinem hortulani' agiert hat. Dessen ungeachtet greift mit dem Ruf "Maria!" wieder das liturgische Inventarium, das nun gleichsam wie abgespult im folgenden geboten wird. Maria antwortet mit dem gesungenen "Rabi, quod dicitur magister" (V. 389), es folgt eine deutsche Übertragung, deren Verse jenen im WiO, im BeO und Erl III (hier nach E-4) entsprechen<sup>337</sup>. Vollständig wiedergegeben sind auch die

---

<sup>336</sup> Diese Verse belegen den engen Zusammenhang mit dem Erlauer Spiel, da sie sich dort wortwörtlich wiederfinden (V. 1140-1145) sowie mit dem Egerer Fronleichnamsspiel, das ebenfalls diese Verse kennt, wenn auch geringfügig verändert (V. 8013-8018); dies ist umso bemerkenswerter, als, wie Thoran betont, "kein mitteldeutsches Spiel (...) diese Strophe überliefert." (Thoran S. 360).

<sup>337</sup> BozO II, V. 390 ff:

Trost mich, herr Jhesu Crist,  
 Mit ainem wart, ob dw es pist,  
 Eya, vatterlicher trost,  
 Pistu das, so pin ich erlost  
 Hewt an disem margen  
 Von allen meinen sargen.

WiO, V. 912 ff:

Herre vater, Jhesu Crist,  
 Troste mich, ap du is bist!  
 Bistu das, so bin ich irllost  
 Von alle meinen leiden groß  
 Und von alle meinen surgen.  
 Du bist mir noch gar vorburgin.

drei sogenannten E-Strophen, die Lehre Christi<sup>338</sup>, wobei jedoch der Kündigungsauftrag "Nunc ignaros huius rei" fehlt. Während auf die lateinische erste E-Strophe nur zwei thematisch allgemein gehaltene Verse folgen, wird die zweite in deutlicher Anlehnung übertragen:

Wan ee da was ich ein tadlicher man.  
 Das hab ich nún vverbunden  
 Yezund zu disen stunden.<sup>339</sup> (II, V. 414 ff).

Mehr oder weniger frei übersetzt sind die Verse von E-3; das Berührungsverbot war auch schon im Anschluß an das gesungene "Hec priora dissimilis" (V. 407 ff) formuliert worden. Mit der Übertragung der dritten Strophe ins Deutsche steht der Bozner Text ganz in der Tradition: Thoran bemerkt, daß das Wolfenbüttler das einzige Spiel sei, "in dem das Berührungsverbot nicht deutsch ausgesprochen wird."<sup>340</sup> Etwas ungewöhnlich ist dagegen, daß das Bozner Spiel auch die beiden letzten Verse von E-3 in der Übertragung berücksichtigt<sup>341</sup>:

Ich sag auch dír fur war,  
 Das ich schír gen himl var. (II, V. 428 f).

Unmittelbar nach dem zweiten Berührungsverbot findet sich der Kündigungsauftrag Christi, der, wie erwähnt, in der lateinischen Version fehlt:

---

In gekürzter Fassung erscheinen diese Verse in Erl (V. 1148-1151) und im Berliner Rheinischen Spiel (V.1170-1171).

<sup>338</sup> Vollständiger Abdruck bei Meyer S. 111.

<sup>339</sup> Siehe dazu auch die entsprechenden Verse im Wiener und Wolfenbüttler Spiel:

Maria, du salt habin gewis,  
 Das der leichnam dem andern nicht gleich ist.  
 Her wirt nimmer totlich  
 Das saltu wissen sicherlich. (WiO, V. 946 ff)

Dat lif dat du nu sust an mik  
 Dat ist dem êrsten ungelik,  
 Dat êrste moste sterven,  
 Dit en kan io nicht vorderven. (WoO, V. 177 ff).

<sup>340</sup> Thoran S. 367.

<sup>341</sup> Siehe dazu Thoran S. 367, die als einzige Ausnahme einer Übersetzung das Wolfenbüttler Spiel nennt.

Dw solt zw meinen iungeren gan  
 Vnd solst das nit verdagen,  
 Dw solt in dj warhait sagen,  
 Das sy nit entwingen,  
 Se sollen mich zu Galilea vinden. (II, V. 431 ff)<sup>342</sup>.

Die im Wiener Spiel von Christus gesprochene Auferstehungsbestätigung<sup>343</sup> wird im Bozner Text Maria in den Mund gelegt:

Ich siech, das dw pist erstanden  
 Von des tades pandnn. (II, V. 439 f).

Auffallend ist die nochmalige Aufnahme des Himmelfahrtsthemas<sup>344</sup>. Doch war die Darstellung der Himmelfahrt in Südtirol überhaupt sehr verbreitet, auch der Debs-Codex enthält ja eines der nur sehr selten überlieferten Himmelfahrtsspiele. Der dreistrophige Gesang der Lehre Christi wird üblicherweise in den Osterfeiern und -spielen von einer ebenfalls dreimaligen Anrufung Gottes unterbrochen. Thoran weist mit Recht darauf hin, daß es bezüglich der dazu gebildeten deutschen Magdalenenverse innerhalb der

<sup>342</sup> Diese Verse haben ihre Parallele im Wolfenbüttler Spiel:

Nu dô dit minen brodern wís,  
 Den dit noch unwitlik is.  
 Sage ôk, ik si up gestân  
 Unde si to galilea gân. (WoO, V. 183 ff).

<sup>343</sup> WiO, V. 972 f:

Nu bin ich irstandin  
 Von des todes bandin ,

siehe auch Erl III, V. 1195 f:

Christ ist erstanden  
 von der marter panden;

Diese Verse haben eine deutliche Parallele in den kirchlichen Ostergesängen des 15. Jh.; vgl. dazu Ph. Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, S. 726-741, Nr. 935 "Der lobgesang von der auferstehung Christi" bis 967 "Osterlied".

<sup>344</sup>

Ich wil dich schîr sechen mit schein  
 Varenn zw dem vatter dein. (II, V. 441 f).

deutschen Texte kaum Verwandtschaften gibt. Im Bozner Text findet sich als deutsche Unterlegung zum Trishagion einmal die Bitte Maria Magdalenas für sich selbst<sup>345</sup>, das Flehen um Hilfe für "al den, den dein tad laid ist" (II, V. 421 f), sowie die schon zitierte Bekräftigung der Auferstehung Christi und das Himmelfahrtsthema.

Verbreitet sind dagegen die deutschen Übertragungsverse von "Vere vidi dominum vivere". Das Bozner Spiel steht hier ganz in der Tradition. Die Verkündigungsverse der Maria Magdalena:

Ich hab warlich gesechen,  
 Des müeß ich in der warhait iechen.  
 Mein maister vnd meinen herren  
 So gar in grassnn eren.  
 Er ließ mich nit rueren dj fues sein,  
 Des sol wir all gelaubig sein,  
 Das er ist erstanden  
 Von des tades pandnn. (II, V. 443 ff),

finden sich in ähnlicher Form auch im Wiener, Berliner Rheinischen, Trierer, Innsbrucker, Wolfenbüttler und Erlauer Spiel<sup>346</sup>.

Nicht nur die Übereinstimmung der wichtigen Verkündigungsworte bezeugt, daß das BozO II mit dem Salvatorruf in die liturgische Tradition eingetreten ist: Mit dem Erscheinen des auferstandenen Christus entfallen, wie dargestellt, augenblicklich alle jene welthaften Elemente, die für die beobachtete

---

<sup>345</sup>

O herr, durich deinen tad,  
 Laß dir erparmen mein not. (II, V. 405 f).

<sup>346</sup> Das Erlauer Beispiel mag hier genügen:

Ich hab wärlichen lebentig gesehen  
 den herren mein;  
 des süll wir selben christenleiche jhehen:  
 Christ ist erstanden  
 von der marter banden;  
 des süll wir alle fro sein,  
 er ist ein got der namen drei!  
 Ich sach wärlichen den vil lieben herren mein,  
 er ließ mich nicht rüren di ffüße sein;  
 di jungern müßn des gelaubig sein,  
 daß er welle varn zu dem vater sein. (Erl III, V. 1192 ff).

Inkohärenz verantwortlich sind. Formelhaft wird das vorstrukturierte liturgische Inventarium abgespult. Daß dieser abrupte Wechsel kein Zufall ist, wird schon dadurch belegt, daß exakt mit der wenig später einsetzenden Apostelszene (Jüngerlauf) der kohärenten liturgischen Komposition ein Ende gesetzt wird. Damit aber wird folgendes deutlich: Eine dem liturgischen Kanon entsprechende Textausrichtung kann in den Bozner Osterspielen nur dann registriert werden, wenn es um das Wort an sich geht. In der diskutierten Erkennungsszene treten Christus und Maria Magdalena nicht-handelnd auf: Verkündet wird nichts als die Lehre selbst, etwa in den schwierigen Inhalten von "Prima quidem suffragia" und "Haec priori dissimilis", im preisenden Trishagion oder aber im Bekenntnis der Maria Magdalena. Das, was die christliche Lehre vor allem auszeichnet, ist der Glaube an das geschichtliche *Ein-für-allemal*, die radikal andere Verehrung in gerade nicht-handelnden Formen, die prinzipielle Unanschaulichkeit und Nicht-Darstellbarkeit des Auferstehungsmysteriums. Wird dieses Prinzip verlassen, so muß ein Wechsel der Dimension erfolgen: Deutlich erkennbar ist im BoZO II der Prozeß der Verdrängung und Depotenzierung liturgischer Elemente zugunsten naturhaft-paganer Assoziative.

### 3.3.2. BoZO III

Das Fragment beginnt mit den beiden letzten Zeilen der deutschen Übertragung von D-3 der Magdalenenklage<sup>347</sup>. Auch die sich anschließenden acht Verse gehören noch zur Klage der Maria Magdalena:

Awe jámer vnd not  
 Dý mein armes hercz traýdt  
 Mach mir herr Jhesu kúndt,  
 Wo dw bist zw diser stúndt,

---

347

..... benommen  
 ach got, wo bistu nun hin kumen  
 Ich finden nit  
 reicher got, nun trost mich (BoZO III, V 1 ff).

Auch die Münchner Hortulanusszene überliefert das erste Verspaar dieser Klagestrophe (V. 5 f.), vgl. auch WiO, V. 882 f, sowie Erl III, V. 1049 f.

Nwnn hab wir dich verloren,  
 Lieber herre aúserkoren,  
 Nw sey dich erbarmenn  
 Vber vns frawn vil armenn. (III, V. 5 ff).

Sie erinnern, zumindest im ersten Teil, an eine Folgestrophe von "Cum venissem"<sup>348</sup>, im letzteren an ein Versatzstück aus den Klagen der drei Marien. Was nun kommen müßte, ist die Doppelfrage des Hortulanus. Tatsächlich erscheint jetzt auch der Gärtner: er spricht jedoch keineswegs den erwarteten Text, wie er aus der liturgischen Tradition bekannt ist. Völlig überraschend untersagt er Maria Magdalena, von dem "hey" zu sprechen (dieser Punkt wurde schon diskutiert, siehe Kap. 3.2.4.2), fährt dann in einem unverständlichen Kauderwelsch fort, um nach seinen Bemühungen, "ettleiche wardt jn der Latein" (V. 17) zu sagen, noch die Auslegung der "heylig zeyt" folgen zu lassen. Diese mündet dann endgültig über das schon erwähnte agrarische Vokabular und die Klage über das Mißverhältnis von Aussaat und Ernte ein in das Auslegen der "wurtzen", das wiederum den weitaus größten Teil der Hortulanusszene beansprucht. Wer jetzt noch, nach etwa 150 (!) Versen, die längst fällige Gärtnerfrage erwartet, wird enttäuscht. Sozusagen unverrichteter Dinge entfernt sich der Hortulanus unversehens mit einer Abgangsformel, die wiederum deutlich auf diejenige des Mercators in den Salbenkrämerspielen rekurriert:

Darvmb lauff jch davonn.  
 Es solt mir aber nichtz ffúr úbel han. (III, V. 161 f).

Um eine Lösung, wie dennoch wieder an das liturgische Geschehen angeknüpft werden kann, ist man jedoch nicht verlegen. In der Erkenntnis, daß der Fortgang des Spiels abhängig ist von eben dieser Hortulanusfrage, wird der betreffende Part eben einem anderen übertragen: Unmittelbar nach jenem Abgang singt der Salvator selbst das "Mulier, quid ploras, quem queris?" ! Es braucht nicht betont zu werden, daß dies nicht das Resultat einer frommen

---

<sup>348</sup> So heißt es etwa im Innsbrucker Spiel eben nach jenem "Cum venissem" und der deutschen Übertragungstrophe:

Awe, jammer vnd leyt,  
 daz myn armes hercze treyt:  
 ich han verlorn mynen trost (IO, V. 1129 ff).

Rückschau sein kann, in deren Intention es etwa läge, analog zu einigen Feiern auf die Figur des Gärtners zu verzichten und wie in ZwickO II den Salvator "a latere" die Doppelfrage singen zu lassen. Denn tatsächlich handelt es sich hier um eine völlig neuartige Konstellation: Bezieht der Auftritt des Gärtners seine theologische Legitimation ausschließlich daher, Maria auf das 'richtige' Sehen hin zu erproben, so entfällt dieser Punkt jetzt ersatzlos, da ein Dialog zwischen Hortulanus und Maria Magdalena so gut wie nicht stattfindet<sup>349</sup> - ganz abgesehen davon, daß die Neukonzeption der Bozner Osterspiele von vorneherein die Erkennungsszene in Frage stellt und Maria zunächst ja wirklich nur mit einem Gärtner spricht, die Möglichkeit eines 'Erkennens' also gar nicht existiert. Es kann auch nicht Absicht gewesen sein, das liturgische "Mulier..." sozusagen für den Salvator zu reservieren, um so die Figur des Hortulanus zu depotenzieren - ganz im Gegenteil: Im BozO III scheint die Ursache für den merkwürdigen Verschiebeakt in dem ausufernden Gärtnersolo selbst zu liegen, das, anders als im BozO II, sich von Anfang an erst gar nicht auf eine zumindest rudimentäre liturgische Komposition einläßt: die einleitende Doppelfrage wird schlichtweg nicht gestellt. Die Hortulanusfigur geht desjenigen entscheidenden Attributs verlustig, das immerhin noch auf den ersten Blick gestattete, sie als Salvator-Hortulanus zu identifizieren. Damit ist es jetzt vorbei: Mit der Übertragung der Doppelfrage auf den Hortulanus und der damit verbundenen Verschiebung des nachfolgenden Dialogs in den liturgischen Rahmen der Erkennungsszene wurden sozusagen klare Verhältnisse geschaffen: Der Gärtner erscheint mehr denn je als potenter Antipode der christlichen Heilsgestalt.

Berücksichtigt werden muß in diesem Zusammenhang auch der Rekonstruktionsversuch Linkes, der aus "ut-supra"-Verweisen schloß, daß der nur fragmentarisch erhaltene Gärtneranteil (der mitten in der Magdalenenklage beginnt) in seinem Anfang parallel zu demjenigen der Begegnung Maria Magdalenas mit dem Salvator gebaut gewesen und somit der erstere dahingehend zu ergänzen sei<sup>350</sup>. Das aber würde bedeuten, daß tatsächlich nun das "Mulier..." (wie auch die Antwortstrophe Maria Magdalenas) bereits im Hortulanusteil enthalten ist.

---

<sup>349</sup> Die Begegnung Maria Magdalenas mit dem Hortulanus ist darauf reduziert, daß erstere klagt und sich daran der Gärtnermonolog anschließt: Maria bleibt in der Zwischenzeit stumm.

<sup>350</sup> Siehe den Rekonstruktionsversuch Linkes in: Linke, Heu, S. 304 f.

Linke hat keinen eigentlichen Interpretationsversuch hinsichtlich der von ihm rekonstruierten Parallelität geliefert. Tatsächlich aber ist die Wiederherstellung des vermuteten ursprünglichen Textbestands keineswegs gleichbedeutend mit einer sozusagen späten Rehabilitation dieses Spiels, so als habe lediglich der gestörte Anfang die Einschätzung der Hortulanusszene als außerhalb der liturgischen Tradition stehend bewirkt. Ganz im Gegenteil entfernt man sich mit einer postulierten Parallelität erst recht von dem üblichen Schema liturgischer Komposition.

Eine immerhin nicht auszuschließende Doppelung würde darauf hinweisen, daß die Figur des Hortulanus und diejenige des Salvators zu Beginn ihres Auftritts ganz eindeutig aufeinander bezogen werden. Es ist deshalb bedenkenswert, daß sich eben in diesem BozO III - sonst in keinem! - der Hortulanus bemüht fühlt, die "heilig zeit" auszulegen: Er thematisiert dabei ausschließlich, wie man weiß, Aussaat und Ernte. Auch der Salvator deutet die Zeit, indem er auf das heilige Geschehen, auf Tod, Auferstehung und künftige Himmelfahrt verweist. Doch findet, um mit Warning zu sprechen, kein Kontakt der Welten statt: Was der heiligen Gestalt Maria Magdalena zunächst zum Schmerz und dann zur Freude gereicht - "Ich wil nit trawren mer" (V. 229) - dringt nicht in den profanen Bereich des Hortulanus, dem bezeichnenderweise nur das seine gärtnerischen Bemühungen durchkreuzende "schalckch jar" (V. 26) Sorge bereitet.

Sowohl mit als auch ohne Linkes Rekonstruktionsversuch bietet also dieses BozO III eine höchst ungewöhnliche Struktur. In beiden Fällen kann das gegenüber allen anderen Spielen einmalige Novum konstatiert werden, daß trotz der Existenz einer Gärtnerfigur der Salvator die Doppelfrage stellt - aus dieser Perspektive ist unerheblich, ob das tatsächlich in einer Doppelung geschieht oder nicht. Diese einzigartige Komposition ermöglicht (trotz der ausufernden Kräuterauslegungen) die Existenz eines geschlossenen liturgischen Blocks: Auf das "Mulier..." folgt (jeweils mit deutschen Übertragungsversen) die Gegenfrage Marias, im Anschluß daran ertönt der Salvatorruf, der folgerichtig mit "Rabi quod..." beantwortet wird, traditionsgemäß erscheinen die E-Strophen, das Trishagion, der Kündigungsauftrag sowie die Verkündigungsverse Maria Magdalenas. Aufgrund der bipolaren Struktur dieses Spiels, die den Gärtner aus dem genannten Gefüge verbannt, kommt es zu keinem Eindringen welthaften Materials. Auch die deutschen Übertragungsverse sind ohne Störung in logischer Konsequenz überliefert.

Der besonderen Konstellation entsprechend, wird von Maria Magdalena jede Anrede - z. B. das verbreitete "Owe lieber gartner"<sup>351</sup> - vermieden, die an die hier eigentlich geforderte Figur des "Jhesus in specie ortulani"<sup>352</sup> erinnert. Wie schon im BozO II wurde im Anschluß an das "Domine, si tu..." der Reim "tröst:erlöst" aufgenommen, der hier jedoch in eine mehr oder weniger genaue Übertragung der genannten Antiphon mündet, was sich im BozO II aufgrund der diskutierten, völlig unmotivierten Vorwegnahme verbot. In der liturgischen Tradition stehen die Verse:

Güedt weyb, jch wil dir sagenn,  
Den dw suegst, der ist erhabenn, (III, V. 175 f),

wie auch das verbreitete Verspaar "Christ:bist", das hier in geringfügiger Abweichung erscheint:

Marie sún, Jhesus Crist,  
Meldt dich, lieber herr, ob dw es pist. (III, V. 185 f).

Auf einen deutschen Übertragungstext der schwierigen Strophe "Prima quidem" wurde verzichtet (es finden sich nur zwei neutrale Verse), im Gegensatz dazu wird der Aspekt der 'Unzerstörbarkeit' (E-2) auch volkssprachlich thematisiert:

Ich bin nit, als jch ee was,  
Todlich als der mensch was. (III, V. 202 f).

Ungewöhnlich für die Bozner Spiele ist die Aufnahme der Verkündigungstrophe "Nunc ignaros huis rei", von der allerdings auch nur die beiden letzten Verse wiedergegeben werden:

Galilea dic ut eant  
Et me viventem videant (III, V. 232 f).

Dem lateinischen "Vere vidi dominum vivere" entspricht der deutsche Verkündigungsgesang der Maria:

Ich sach warlich den vil liebenn herren mein,  
Er lies mich nit rüren dy fuesse dein,  
Dy iunger müessen gelaubig sein,  
Das er wil steygen zw dem vater sein. (III, V. 244 ff),

<sup>351</sup> Vgl. Erl III, V. 1083.

<sup>352</sup> Vgl. Erl III, nach V. 1076.

dessen zentrale Aussage im folgenden nochmals thematisiert wird.

### 3.3.3. BozO IV

Mit der Übertragung der Doppelfrage auf den Salvator setzt im BozO III liturgische Kohärenz ein und weist damit implizit darauf hin, daß die Einleitung eines geschlossenen liturgischen Textblocks in den BozO ausschließlich dem Salvator vorbehalten ist. Wie gezeigt wurde, ist diese Wende zugunsten des liturgischen Zusammenhangs auch im BozO II an die Erscheinung des Salvators gebunden; sie beginnt übergangslos mit dem die Erkennungsszene einleitenden "Maria!". Gleichzeitig aber wird die Einbindung dieses BozO II in die liturgische Tradition insofern, als die Doppelfrage nicht vom Salvator, sondern wirklich vom Hortulanus gestellt wird, als eine höchst vordergründige entlarvt. Dieser Gärtner bildet eben nicht die geforderte Figur des verkleideten Christus ab, im Gegenteil. So ist es auch kaum überraschend, daß sich bis hin zu jenem Salvatorruf Welthaltiges und Liturgisches in einer merkwürdigen Koexistenz befinden.

Dieselbe Konstellation ist kennzeichnend für das BozO IV, das wie das BozO II auf die Übertragung der Doppelfrage auf den Salvator verzichtet, damit aber auch die Sammlung verstreuter liturgischer Formeln zu liturgischer Einheit, beginnend mit der Salvatorfrage, verwirkt.

Im BozO IV wird die Magdalenenklage wiederum durch die deutsche Klagestrophe, beginnend mit "Awe der marter awe der iamerleichen chlag"<sup>353</sup> repräsentiert. Der nachfolgende Vierzeiler:

Nun siech an das groß laid,  
das mein hercz nun traitt

---

<sup>353</sup> Rueff hatte darauf hingewiesen, daß die letzten Verse dieser Klage einer Sondertradition entstammen: "Dass Wo. und das südliche Spiel des Debs eine besondere Variante der beiden letzten Zeilen gemeinsam haben (...)" (Rueff S. 82). Tatsächlich schließt die Strophe im BozO IV weder mit der aus der Fassung A, noch mit der aus der Fassung B bekannten Version (siehe Rueff S. 81), sondern endet mit den Versen:

Ich war arme gar verloren  
Er ward durich mein hail geporen. (IV, V. 272 f).

Vmb Jhesum, den dy Juden fiengen  
Vnd an schuld an das krewcz hiengen. (IV, V. 274 ff),

stellt einen direkten Zusammenhang mit Erl III her, das diese Verse beinahe wortwörtlich überliefert<sup>354</sup>. Auch dieser Text ist, wie Thoran feststellt, "in keinem mitteldeutschen Spiel zu finden"<sup>355</sup>.

Der sich anschließende Auftritt des Hortulanus, eingeleitet mit der obligaten Frage, bildet wie im BozO II den Auftakt für jene merkwürdige Koexistenz von Heiligem und allzu Welthaftem. Es folgen nämlich die schon zitierte rüde Begrüßung der Maria Magdalena (d.h. eine Wiederholung des Musters, wie Rubin in den Krämerszenen die heiligen Marien begrüßt), der vom Gärtner ausgesprochene Stelldichein-Verdacht und schließlich seine Drohung:

Oder ich smier euch ewre glider,  
Das euch in drein tagen nit lust her wider. (IV, V. 297 f).

Wiederum aber findet kein Kontakt der Welten statt: Es gibt nicht die geringsten Anzeichen einer Irritation über die ausgedehnte Schimpfrede des Gärtners, an deren Stelle eigentlich die deutsche Übertragung des "Mulier..." stehen sollte. Maria singt unbeeindruckt, völlig der liturgischen Tradition entsprechend, zunächst die Antiphon "Domine, si tu...". Die vom Hortulanus thematisierte "pein" der Maria Magdalena ist nicht der Schmerz um den christlichen Erlöser, sondern wäre hier erst ein vom Hortulanus selbst verursachter:

Ich wolt, das dw der sleg werst vertragen,  
Doch so mues ich schonen dein,  
Wen dw hast sunst grosse pein. (IV, V. 309 ff).

Maria schöpft weiterhin unbeirrt aus ihrem liturgischen Repertoire, bietet eine Übersetzung der genannten Antiphon:

Hastu yn nit auß graben  
Vnd anders wo hin tragen,  
So fuer mich an das selbig zill,

<sup>354</sup> Vgl. Erl III, V. 1073 f.

<sup>355</sup> Thoran S. 360.

Wie wal ich yn erheben wil.<sup>356</sup> (IV, V. 314 ff).

Ihr Anliegen jedoch hat nichts zu tun mit der Welt des Gärtners: Die liturgischen Worte der Maria Magdalena sind lediglich Anlaß für ihn, über die "weyben" und deren "klaffen" zu schimpfen, denen deshalb "(ir leib) ze slagen" (V. 321) werde. Unmißverständlich setzt er Maria auseinander, warum er nicht mehr länger mit ihr reden wolle:

Wen sy sindt alzo peschaffen,  
 Das sy sint painen  
 Vnd dy mannen laymen,  
 Dar vmb mag ich nit lang mit dir klaffen,  
 Wen ich hab anders zw schaffen. (IV, V. 323 ff).

Zwischen beiden Welten ist in der Tat keine Verbindung möglich. Als Maria im folgenden "per sepulchrum" eine längere Klage anstimmt, zieht sich der Gärtner zurück<sup>357</sup>.

Dennoch ist es gerade diese Klage Maria Magdalenas, die den Gärtner - obwohl er gar nicht Zeuge des planctus ist, erst danach wieder erscheint - ermuntert, sich sozusagen dem (liturgischen) Fortgang zu widmen: Erst jetzt nämlich, nach über 60 Versen, erscheint der zweite Teil der lateinischen Frage, die deutschen Übertragungsverse:

Sag an, vil liebs weib  
 Warumb wetruebst so ser deinen leib, (IV, V. 340 f),

die Maria das Stichwort für eine nochmalige Frage nach dem Verbleib des Herrn liefert, wieder anknüpfend an die schon längst vorgetragene Antiphon "Domine...":

Ich suech Jhesum, meinen trost,

---

<sup>356</sup> Siehe dazu auch Erl III, V. 1087 f:

oder hast du in icht auzgegraben  
 und anders wo hin getragen?

sowie das Trierer Spiel, V. 119 f;

haestu den icht vff ghehaben  
 vnd anders wo begraben?

<sup>357</sup> "Et tunc Ortulanus recedit." (IV, nach V. 329).

Der mich von sunden hat erlost.  
 Hastu den icht gesechen,  
 Des scholtu mir der warhait gehen. (IV, V. 344 ff).

Die damit gewonnene Trias von Klage, Frage nach der Ursache der Klage und Antwort (ohne störende Einschübe) könnte sozusagen in einem zweiten Anlauf die Basis für einen zumindest vordergründig stimmigen Ablauf bilden. Doch weit gefehlt: Ganze vier Verse widmet der Hortulanus noch Maria Magdalena und dem heiligen Geschehen, um sich dann unvermittelt und endgültig *s e i n e m* Metier zuzuwenden:

Guet weib, ich will dir sagen,  
 Den dw suechst, der was pegraben  
 Vnd er ist erstanden froleich  
 Vnd vert in seines vater himelreich.  
 Dar vmb wil ich lauffen zw meinem garten,  
 Des ich teglich mues warten, (IV, V. 348 ff).

In dem folgenden, nahezu hundert Verse umfassenden Kräutermönolog bzw. -dialog, ist für die liturgische Gestalt kein Platz: Maria bleibt stumm - bis zu dem völlig überraschend einsetzenden Salvatorruf, der die Wende zu einer streng liturgischen Komposition einleitet. Waren im BozO II noch einige Marienverse vorgeschaltet - das hier schon längst vorweggenommene "O spiegel aller weyshait" - so erscheint im BozO IV nach den wiederum mehr an einen Krämer als an einen in seinem Garten befindlichen Hortulanus erinnernden Abschiedsworten:

Nun lauff wir von dan drat,  
 Ee es vns werdt zw spat. (IV, V. 454 f)

sofort der nach Maria Magdalena rufende Christus. Nach diesem jähen Wechsel, der im Text als eine eklatante Bruchstelle erscheint, wird nun ein christlich-liturgisches Verständnis des Ostergeschehens gegenüber allen naturhaft-paganen Assoziationen dominant - zumindest bis zum Jüngerlauf. Protagonist ist nicht mehr der Hortulanus, sondern der christliche Erlöser. In der Tat ist das folgende ausschließlich Verkündigung und Lehre. Geboten werden, der liturgischen Tradition entsprechend, die E-Strophen mit dem Trishagion, der Kündungsauftrag und die Verkündigung Maria Magdalenas. Es kann deshalb genügen, auf einige Besonderheiten hinzuweisen. Auffallend ist die überaus enge Verwandtschaft mit Erl III. Fast wortwörtlich

finden sich die völlig frei gestalteten deutschen Übertragungsverse von "Prima quidem suffragia"<sup>358</sup>, wie sie noch das BozO IV, ansonsten aber kein anderer Text, überliefert:

Maria, liebe frawe,  
 Gehab dich pas dan ee,  
 Ich hab vergeben, das ich nit solt,  
 Wen es mein vater haben wolt,  
 Vnd hab zw disen stunden  
 Dy layding tiefel gepunden  
 Vnd pin chomen meinen lieben ze trost  
 Vnd hab sew gebaltikleich erlost. (IV, V. 466 ff).

Zu Recht wies schon Thoran darauf hin, daß es bei den deutschen Magdalenenversen, die sich auf die einzelnen Teile des Trishagion beziehen, kaum Verwandtschaften gibt; die "einzige echte Verwandtschaft"<sup>359</sup> bestehe an dieser Stelle zwischen dem Erlauer und dem Sterzinger Osterspiel (d.h. unserem BozO IV)<sup>360</sup>. Statt der lateinischen E-Strophe "Vere vidi dominum

---

<sup>358</sup> Siehe Erl III, V. 1152 ff:

Maria, gehab dich pas wenn ee,  
 schau, es sind hin all mein we  
 und hab vergolten das ich nicht solt,  
 wann es mein vater also wolt.  
 und han auch zu disen stunden  
 den alten veint gepunden  
 und pin meinen lieben chomen zu trost,  
 di ich von sünden han erlost.

<sup>359</sup> Thoran S. 369.

<sup>360</sup> Der Bozner Text:

Gnad herr maister mein,  
 Von der krafft der vrstend dein  
 Hab ich enphangen ein trost sueß  
 Das ich wil chussen dein fues. (IV, V. 486 ff)

Erl III:

Genad , lfber herr mein!  
 von der chraft der marter dein  
 ich hab enphangen ein trost süß,  
 das ich wil chussen dein ffuß, (V. 1160 ff).

vivere" erscheint deutscher Verkündigungstext, der im Unterschied zum BozO III (hinsichtlich des gesungenen Teils) nicht der in mehreren Spielen verbreiteten Strophe folgt, die von Thoran als "alte md. Verkündigungsstrophe"<sup>361</sup> ausgewiesen wurde, sondern lautet:

Ich hab warlich gesechen den lieben herren mein  
 Clar als die sunne daz der engel schein  
 Do ich yn ansach lieplich er zw mir sprach  
 Maria nun ruer mich nit an vnd lass dein trawren sein.  
 (IV, V. 505 ff).

Wie im BozO III schließt sich daran eine Folgestrophe, ebenfalls die Verkündigung betreffend, an.

### 3.4. Realbezüge

#### 3.4.1. Der Kräuterkatalog

Der Kräuterkatalog des Hortulanus in den BozO II-IV bildet innerhalb der Osterspiele eine einmalige Erscheinung. Nicht nur, daß auf das traditionelle Schema der irrealen Salben und Salbeningredienzien (wie es in den Salbenkrämerszenen erscheint) verzichtet wird, ungewöhnlich im Hinblick auf andere Spiele ist vor allem der eindeutig zu belegende Real- und damit Lokalbezug: Bei den genannten Kräutern handelt es sich nicht um fiktive Phantasie- oder irgendwelche Allerweltpflanzen: Im Gegenteil werden "relativ viele Arten genannt, die in den warmen Lagen des Etschtales, insbesondere im Weinbaugebiet vorkommen."<sup>362</sup> Diese Tatsache ist natürlich auch bezüglich des Herkunftsraums der Bozner Texte von außerordentlich großer Bedeutung.

---

<sup>361</sup> Thoran S. 370; im WiO etwa lauten die entsprechenden Verse:

Ich sach werlich lebin den herren mein.  
 Her lis mich nicht ruren di fusse sein.  
 Di junger müssen des gleubig sein,  
 Das her uns wil furen czu dem vater sein. (V. 978 ff).

<sup>362</sup> Diese Information verdanke ich dem Biologen Dr. Ortner aus Bozen, der sich auf meine Bitte hin mit dem vom Hortulanus der Bozner Osterspiele genannten Pflanzenmaterial näher beschäftigte. Ihm sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Wenn man davon ausgeht - und diese Prämisse scheint unabdingbar - daß, werden schon reale Pflanzen genannt, selbstverständlich solche aufscheinen, die dem Schreiber nicht nur vom Hörensagen bekannt, sondern als für seine Heimat spezifische vertraut waren, so lassen sich eben im Hinblick auf das Verbreitungsgebiet der genannten Kräuter entscheidende Einschränkungen, den Entstehungsort der Spiele betreffend, konstatieren. Von der biologischen Seite her scheiden sowohl Brixen und die Gegend nördlich davon (Eisacktal bis Brenner), das Pustertal und das Gebiet nördlich von Meran aus, da die vom Hortulanus bezeichneten Kräuter aufgrund ihres besonderen Anspruchs an das Klima (wärmeliebend) dort bereits nicht mehr vorkommen. Als Verbreitungsraum bleibt nur das südliche Etschtal bis Bozen, d.h. also Trient, Salurn und Bozen<sup>363</sup>. Da aus philologischen Erwägungen heraus die ersten beiden als Entstehungsgebiet der Texte entfallen (weder Trient noch Salurn hatten im 15. Jh. eine entscheidende Bedeutung), bleibt eigentlich nur Bozen übrig. Tatsächlich weisen einige der genannten Kräuter - und darauf wird noch zurückzukommen sein - direkt auf das dortige Obst- und Weinbaugebiet. Der in der Nennung wirklich existierender "wurtzen" angelegte Realbezug erscheint zunächst als mit der geistlichen Tradition (wenn auch nicht mit der der geistlichen Spiele) durchaus kompatibel. Zu denken wäre hier an die Gattung didaktischer und moralisierender Baum- und Krautgartentraktate<sup>364</sup>. In der WIENER GENESIS des 12. Jahrhunderts erscheinen hinsichtlich des Gartens, den Adam bebauen soll, Gewürz- und Gemüsebeete, werden "neben poetischeren Dingen wie Zimt und Balsam (...) auch Dillkraut, Salbei, Kresse, Lattich u.ä."<sup>365</sup> genannt. Dieses scheinbare Wurzeln der Bozner Texte in der geistlichen Tradition ist jedoch allenfalls vordergründig. Zwar geht es auch hier um Belehrung insofern, als der Hortulanus die Kräuter "bedeitte()t" (BozO II, V. 239). Doch wie dieser Gärtner kein mystischer Gärtner ist, bilden auch seine Kräutrerklärungen nicht den Stoff für ein frommes exemplum, im Gegenteil: Gerade sie boten etwa Pichler den Anlaß für seine Feststellung, daß der Gärtner die "in seinem Garten wachsenden Kräuter und Wurzeln oft auf eine sehr gemeine und rohe Art"<sup>366</sup> andeutet. Keineswegs wird die

---

<sup>363</sup> Auskunft Dr. Ortner.

<sup>364</sup> Siehe Schmidt, *Der Lüstliche Würtzgarde*, S. 61 f.

<sup>365</sup> D. Thoss: *Studien zum Locus amoenus im Mittelalter*, S. 12.

<sup>366</sup> Pichler S. 42/43.

Ausgestaltung eines mystischen Gartens zum Zwecke theologischer und didaktisch-moralischer Ausdeutung vorgeführt. Denn wäre hierbei die Nennung realen Pflanzenmaterials ausschließlich im Hinblick auf den theologischen Überbau zu sehen, so wird sie jetzt zur Sache an sich: In den Blick geraten zeitgenössische Kräuterrezepturen, die wohl auch verstanden werden wollen als Hinweis auf gauklerische Praktiken umherziehender Heilkünstler (womit im übrigen wieder an die Figur des Salbenkrämers und Quacksalbers angeknüpft wird).

Marx Sittich von Wolkenstein wies um 1600 in seiner LANDESBESCHREIBUNG VON SÜDTIROL auf das reiche Vorkommen von Kräutern und Wurzeln in dieser Region hin:

Diese von Gott edelbegabte Grafschaft Tirol ist unter anderen Provinzen Europae an wunderlichen Gewächsen auch heil- und zur Arznei gebrauchsamem Arzneien, Wurzeln und Kräutern auch anderen Simplicibus nit die wenigste sondern deren fürtrefflichsten und berühmtesten aine, dahero zu vermelden, allweilen viel Simplizisten und Wurzner erfunden, welche sich derentwegen in dieses Land begeben, solche Kräuter und Wurzeln zu bequemer Zeit in ihrem besten Succo graben und sammeln (...) <sup>367</sup>.

Mit dem üppigen Wildwuchs begnügte man sich jedoch nicht. Im Mittelalter wurden innerhalb und außerhalb der Stadtmauern Gärten angelegt. Dabei handelte es sich in Bozen keineswegs um eine reine Privatinitiative: 1363 verbot der Stadtrat von Bozen die Anlage von Schweineställen vor den Haupttüren der Hauptgasse; an ihrer Stelle sollten Nutzgärten entstehen <sup>368</sup>.

In den Gärtnerszenen der BozO lassen sich drei Kategorien von "wurzeln" unterscheiden. Zum einen die nicht näher benannten, zum anderen real existierende Pflanzen, deren Namen oder nachgesagte Heilkraft Anlaß für gezielten Spott sind, zum dritten eine große Anzahl explizit mit Namen genannter Kräuter, die ohne Kommentar des Hortulanus nur aufgelistet werden. Auf die erste Gruppe braucht nicht mehr eingegangen werden, da sie, wie schon ausführlich dargestellt, vorrangig jenes Prinzip der Verkehrung repräsentiert, das von den Salben der Krämerspiele jetzt auf Kräuter übertragen wurde; die zweite stellt sich wie folgt dar. Genannt wird die "schwartz

<sup>367</sup> Marx Sittich v. Wolkenstein, Landesbeschreibung von Südtirol, S. 54.

<sup>368</sup> Siehe Canestrini, M.: Bauerngärten in Tirol und im Trentino, S. 37.

wurtzen" (BozO II, V. 179), deren Name auf Südtirol verweist, da dort der Beinwell so bezeichnet wird<sup>369</sup>. Die vom Gärtner angegebene Wirkung "Das sy sey guet fur dj gelbsucht" (BozO II, V. 186) mit der Einschränkung "Aber ich habs nye versuecht" (V. 187) hat vermutlich keine tiefere Ursache als jene des beabsichtigten Witzes, daß 'schwarz' gegen 'gelb' helfe. Keineswegs fiktiv, wie man vermuten könnte, ist die wurtzen "lustockh" (BozO II, V. 254), die Anlaß für eine obszöne Ausdeutung ist:

Wen es ward kain maid nie so gaill,  
 Vnd hiet sy den maittumb verloren,  
 So sol sy mit der wurtzen sein vnuerwarren  
 Oder sy wirt ein maid, als ir müeter was,  
 Da sy des zweliften kind genas. (BozO II, V. 263 ff),

sich jedoch als das in (Süd)Tirol "Lunstock, Lunstecken und Glutstock"<sup>370</sup> genannte 'Liebstöckel' identifizieren läßt<sup>371</sup>. Die angegebene Wirkung von "phifferling" (BozO III, V. 131): "Dý tawgt aüermassen wol zw der stimm" (V. 132) und "nachtschaden": "Dý taügt wol, wann aine dý gestalt hat verloren" (III, V. 144) zielt dagegen nur auf einen Wortwitz ab. Ganz anders verhält es sich jedoch mit einigen Kräutern, deren tatsächliche bzw. nachgesagte Wirkung, wie sie in zeitgenössischen Kräuterbüchern gerühmt wird, in die Deutung des Hortulanus miteinfließt. Das trifft zu beim "faldrian" (BozO II,

<sup>369</sup> Siehe B. Griebmair, A. Kompatscher: Vielgeliebter Bauerngarten, S. 89.

<sup>370</sup> Ebd. S. 92.

<sup>371</sup> Die ein- bzw. zweideutige Ausdeutung des "lustockh" rechtfertigt vielleicht auch eine in dieselbe Richtung weisende Interpretation der wenige Verse zuvor genannten "herberg zu der muschwaglin" (BozO II, V. 251). Wenn man auch daran denken könnte, daß hier auf den (möglicherweise entstellten) Namen einer 'herberg' angespielt wird, so blieben doch diesbezügliche Nachforschungen, z. B. im Südtiroler Landesarchiv in Bozen, ergebnislos. Als einziger ähnlich klingender Name taucht "Mvsoge, Mavsavge,-age, Maevsavage,-age" auf; er gehört jedoch zu einem Ministerialengeschlecht (siehe Redlich, O.: Die Traditionsbücher des Hochstifts Brixen vom zehnten bis in das vierzehnte Jahrhundert, Register S. 318). Wahrscheinlicher ist es, daß es sich bei der "muschwaglin" um einen fiktiven Namen für eine 'Venustaverne', um die Anspielung also auf einen sogenannten 'winklwirt' handelt. Zu denken wäre hier an eine Zusammensetzung aus "Musch" und "waege(lin)": "Musch" bezeichnet nach Schmeller eine "Weibsperson, die sich hingiebt, etwas säuberlicher als Hure" (Bayerisches Wörterbuch von Schmeller, Bd. 1, Sp. 1681); "waege" kann hier im Sinn von "gewogen, geneigt" verstanden werden (Schmeller, Bd. 2, Sp. 869); zur Bedeutung von "musch" siehe im übrigen auch Schatz, Wörterbuch der Tiroler Mundarten, S. 439.

V. 230), dessen beruhigende Eigenschaften folgendermaßen gewürdigt werden:

Das ist der faldrian güet,  
 Der macht gar frisch plüet,  
 Dauon macht man auch ein tranckh,  
 Das macht ainen so glanckh<sup>372</sup>,  
 Das er nymer mer peugt khain fúes,  
 Noch dj hendt, das man in átzen mues. (II, V. 230 ff),

desgleichen bei "pibernel", "kelbers korn", "satrej", "galgant", "czitwar", "surigen", "bibergayl" und "balsam". Bibernell<sup>373</sup> galt früher offenbar auch als Schönheitsmittel: "Das Angesicht etlich tag mit Bibernell wasser gewaschen/-vertreibt die flecken/machet das angesicht lauter vnd klar"<sup>374</sup>. Im BozO II wird er den "gesellen" nahegelegt

Dj rotzig sein vmb den mund,  
 Dj puchlen wellen pflegen, (II, V. 215 f)<sup>375</sup>.

Hinter dem "kélbers kórn blúedt" für den "hústen" (III, V. 137/138) verbirgt sich das Kerbel- oder Kórrffelkraut<sup>376</sup>. In der zeitgenössischen Kräuterkunde galt es tatsächlich als heilkräftig für den Husten<sup>377</sup>. Die "satrej"<sup>378</sup>, bei Bock "Saturey" genannt und als Mittel gegen "Mattigkeit und Ohnmacht" sowie für

<sup>372</sup> "glanckh" = "g(e)lenk: geschwind, schnell, flink" (Schmeller, Bd. 1, Sp. 1872).

<sup>373</sup> "Bibernellen" taucht auch in "Nuyliches Garten Piechl", einer Handschrift aus der Bibliothek des Bozner Franziskanerklosters von 1743 auf; siehe dazu Canestrini, S. 34.

<sup>374</sup> Hieronymus Bock: Kreütterbuch", 1577 (Repr. 1964), S. 168v.

<sup>375</sup> Die nachfolgende Empfehlung, pibernell "den iunckfrawn" (V. 218) zu geben, auf daß sie dann "grasse lieb zú im gwingt" (V. 220) deutet jedoch auf zauberische Liebesmittel hin, die im Mittelalter offenbar verbreitet waren; siehe dazu Plaikner, F., Mayr, Ch.: Hausbuch der Südtiroler Heilpflanzen, S. 180: "Der Baldrian die Liebesblume des 15. Jahrhunderts", auch Canestrini (S. 73), die auf eine Handschrift des 15. Jh.s auf Schloß Wolfsthurn in Südtirol hinweist (S. 73), Text besser bei Plaikner/Mayr, S. 180: "Wiltter gute freundschaft machen under manne und under weibe, so nym valerianum und stoz die czu pulver und gib ins czu trinken in Wein."

<sup>376</sup> Siehe Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, 5. Bd. Sp. 56: "Kälberkern, m. kerbel, besonders die art chaerophyllum silvestre (...)".

<sup>377</sup> Bock, S. 170: "Kórrffel safft mit Honig vermischet/vertreibt den Hfsten." Im Bozner Spiel freilich führt die Anwendung dazu, "Das mánn jm darnach dý kúlstorn nýemer wenden kan." (III, V. 142); "kulstorn" = "kulstern" = "Husten", siehe Grimm, Sp. 2587/2588.

<sup>378</sup> Wohl Satureja hortensis (Bohnenkraut), das auch bei Grießmair/Kompatscher (S. 92) genannt wird.

"Ehelich werck"<sup>379</sup> empfohlen, preist der Hortulanus im BozO II wie folgt an:

Ey lieber, sy hat grasse stergk,  
 Da pey hor vnd mergk  
 Welicher frauen dj miecht entrint,  
 Dj sol tuen aus der kandl guet schlunt. (II, V. 294 ff).

"Kandl" und "schlunt" beziehen sich wohl darauf, daß zeitgenössischen Vorstellungen gemäß dieses Kraut "in Ochsenzungen wasser gesotten" und dann davon getrunken werden sollte<sup>380</sup>. Wenn "galgant" (V. 85) "jn gallen" (V. 89) im BozO III als Heilmittel gegen einen "bösen zannndt" (V. 86) angegeben wird, so ist darin eine Parallele zu den Ratschlägen des Kräuterbuchs von Fuchs zu sehen: hier gilt der mit Essig vermischte "galgan" als Medizin für die "geschwär des munds"<sup>381</sup>. "Zytwan", laut HORTUS SANITAS mit der Eigenschaft "zücht an sich beyn dorn oder nagel"<sup>382</sup>, wird im BozO III als Mittel gegen "das ffuessporn" (V. 102) empfohlen. Aufschlußreich ist die Nennung von einem "Judisch kraut" (BozO IV, V. 378) mit dem Namen "surigen" (379), an dem sich "dy posen alten weib wurgen" (V. 379) müssen. Gemeint ist die giftige Herbstzeitlose, die so mit den zwei ungeliebten Minderheiten - auf die Judenfeindlichkeit im Wächterspiel wird noch zurückzukommen sein - in Verbindung gebracht wird. Daß im übrigen, wie schon erwähnt, die Verspottung der vetulae über einen harmlosen Spaß hinausgeht, wird hier nochmals deutlich: Angeknüpft wird an das zeitgenössische Wissen, wonach die "wyse Zeitlose" ein "Gifft" sei, denn es "erwürge die Menschen gleich den giftigen Schwemmen"<sup>383</sup>. Bei der "würczen bibergayl" (III, V. 115), die wiederum eine Variation der Ausführungen des Hortulanus über verlorenes "maýttumb" (BozO III, V. 117) provoziert, handelt es sich vermutlich nicht um ein Kraut, sondern um das verbreitete Aphrodisiakum der getrockneten

---

<sup>379</sup> Bock S. 17v.

<sup>380</sup> Ebd.

<sup>381</sup> Leonhart Fuchs: New Kreüterbuch, Basell 1543 (Repr. 1964), Cap. CLXXII.

<sup>382</sup> Hortus Sanitas. Deutsch (von Johann von Cube) Peter Schöffler Mainz 1485, Faksimileausgabe München 1924, Cap. CCCCXXV.

<sup>383</sup> Bock S. 271.

"bieber geyln"<sup>384</sup>. Eine ironische Anspielung auf die "natuer" der Balsamfrucht, die "hitzigen vnd stercken"<sup>385</sup> ist, bildet die Auslegung der "wurczen balsam" im BozO III:

Hat ýndert aine ain herbem mann,  
Dý geb jm dý selbig wúrczen zw trinkhen,  
So thar er jr darnach nit mit ainem vinger winken. (V. 106 ff).

Die vielfältig zu belegende Übereinstimmung der angegebenen Heilwirkungen mit dem zeitgenössischen Wissen der Kräuterkunde - dabei spielt es keine Rolle, daß hinsichtlich des Erfolgs auch das karnevaleske Prinzip der Verkehrung strapaziert wird - beweist den lebenspraktischen Bezug der BozO. Wenn zudem der Hortulanus nach Ankündigungen wie dieser: "Auch hab ich in meinem garten kreitter vill" (II, V. 162) in naturalistischer Manier Kräuter auflistet, die, wie schon erwähnt, typisch sind für das Gebiet um Bozen und auch heute noch in Fachliteratur über die Gartenkultur in Südtirol und Bozen aufscheinen<sup>386</sup>, so wird vollends deutlich, daß es nicht um einen

<sup>384</sup> Im Hortus Sanitas, Cap. CXXIII, wird folgende Wirkung angegeben: "Bieber geyln brenget auch gelust zfi vnkuscheyt vnd reytzet. vnd darvmb wer erkaltet were daz er nit volnbrenge mocht vnkuscheyt (...) der mag sich mit bieber geyln widdervmb brengen deß inne genommen mit wyn vnd die mannes dynger do mit gesalbet." Als "Biberhödlein" wird allerdings auch das Feigwarzenkraut (*ranunculus ficaria*) bezeichnet, vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch, 1. Bd. Sp. 1807.

<sup>385</sup> Siehe Hortus Sanitas, Cap. LXXV, "Balsamus".

<sup>386</sup> Bei Plaikner/Mayr, Hausbuch der Südtiroler Heilpflanzen, werden u.a. genannt: Kresse, Majoran, Salbei, Weinraute, Petersilie, Kerbel, Gundelrebe, Dill, Nelkenwurz, Kümmel, Fenchel und Baldrian (siehe S. 30-181); dem entsprechen "kreczlen" (BozO III, V. 40), "maioran" (BozO IV, V. 366), "salua" (BozO IV, V. 368), "weinrutten" (BozO II, V. 164), "petersill" (BozO IV, V. 365), "kélbers kórn" (BozO III, V. 137), "gumreben" (BozO IV, V. 368), "tyllen" (BozO IV, V. 370), "neglein" (BozO III, V. 59), "chum" (BozO IV, V. 368), "ffénuchel" (III, V. 58), "faldrian" (BozO II, V. 230); als Tiroler Kräuter erscheinen bei Canestrini auch noch Liebstöckl, Bohnenkraut, Poley-Minze (S. 12), sowie Basilikum und Ysop (S. 16); sie haben ihre Entsprechung in "lustockh" (BozO II, V. 166), "satrey" (BozO III, V. 57), "palay" (BozO II, V. 168), "basilikúm" (BozO III, V. 59), "ysopp" (BozO II, V. 168). Das von Griebmair/Kompatscher im Vintschgau aufgefundene "Marienblatt" (= Balsamkraut) ist vermutlich mit dem mehrfach genannten "palsen" (BozO III, V. 56, BozO IV, V. 368) identisch.

Besondere Bedeutung haben für den Weinbau in Südtirol nach Dr. Ortner die in den Texten genannten Pflanzen Basilikum, Buchsbaum ("puxpaum", BozO II, V. 167) und Gundelrebe. So hätten sich in den alten Frühlings (-Langesbräuchen) manche Reste alten Fruchtbarkeitszaubers erhalten: Im Weinbaugbiet des unteren Eisacktals erhielten die

'mystischen' Garten als Fundus für eine geistliche Gartenallegorese gehen kann, sondern um die Abbildung zeitgenössischer Realität, wie sie sich einem Gärtner - der nichts zu tun hat mit der liturgisch geforderten Figur des Christus-Hortulanus - vor etwa einem halben Jahrtausend im Bozner Raum dargeboten haben mag. Doch damit nicht genug: Auch dieser Bereich einer keineswegs fiktiven, wenn auch beschränkten Garten- und Kräuterwelt wird überschritten, um sozusagen hinsichtlich der größeren landwirtschaftlichen Produktionslage in medias res zu gehen. In den Blick geraten da "haberen vnd khoren" (II, V. 308), "waitz" (II, V. 319), "arbas vnd pan" (II, V. 326, jedoch mehrfach genannt<sup>387</sup>), "reis" (III, V. 36), "klainer brein" (III, V. 37), "grüens

---

Burschen am "Hauertag" sogenannte "Hauerbuschen", die aus Nelken und dem duftenden Basilikum bestanden; dieser bunte Blumenschmuck sei ein "Mittel vegetativer Fruchtbarkeit", da er dem guten Gedeihen von Traube und Wein gegolten habe. Bei den Bäuerinnen sei der "Baslguem" schon lange hoch geschätzt. Häufig angepflanzt werde im Weinbaugebiet Südtirols der Buchsbaum. Noch heute kämen die Ladiner nach jedem dritten Jahr aus ihren Pfarreien des Gadertales über die Jöcher als Pilger nach Säben, um ihre Anliegen vorzutragen. Beim Heimgang würden dann Zweiglein vom Buchsbaum hinter das Hutband gesteckt und am folgenden Sonntag zum Zeichen der Teilnahme am beschwerlichen Bittgang getragen. Denselben Brauch hätten auch die Rittener bei ihrer jährlichen Wallfahrt nach St. Kosmas und Damian über Siebeneich bei Bozen gehalten. Zudem sei der Buchs nach altem Brauch der Weinbauern Anzeigepflanze für den neuen Wein: Ein Buchskranz über der Tür lade zur Weinverkost ein. Die Gundelrebe weist in besonderem Maß auf eine Obst- und Weinbaugegend hin, da sie eine typische Pflanze für die Weingärten sei. Die Weinraute spiele nach Dr. Ortner bei den Kräuterweihen eine große Rolle: Sie gehöre zu den sogenannten "Hexenkräutern", die bis zum Jahr 1906 am Tage Mariä Geburt zur Weihe getragen wurden. Die Minzensorten (werden im Text des öfteren genannt), insbesondere auch die (ebenfalls in den Spielen aufgelistete) Poleiminze seien typisch für das Etschtal. Auch der Salbei sei typisch für das Weinbaugebiet und spiele im Brauch eine große Rolle. Das Berg-Liebstockel komme in den Weingärten verwildert vor und werde besonders in Bauerngärten kultiviert. Interessant sind auch die Hinweise Dr. Ortners im Hinblick auf die Herbstzeitlose, die im Text mit den "posen alten weib" (BozO IV, V. 379) in Verbindung gebracht werden. Nach heimischem Glauben sollen nämlich die Hexen die Spitzen der Blätter als Salat verwendet haben, mit dem sie dann Mensch und Tier vergifteten. Zudem habe man in Pestzeiten die Wurzeln der Zeitlose als St. Michaels-Zwiebel prophylaktisch bei sich getragen. Das im BozO III genannte "Müesikaýt" (V. 36) identifiziert Dr. Ortner als Muskatellerkraut, das vor allem an den Weinbergmauern seinen Platz habe. Der Bibernell sei als Volksheilmittel (Text!) bekannt.

<sup>387</sup> Inwieweit hier noch der alte Gedanke eines Zusammenhangs mit dem Tod eine Rolle spielt und damit an die Ostergeschehnisse angeknüpft werden könnte (just im Garten des Hortulanus befindet sich ja das Grab Christi), muß dahingestellt bleiben: Alte mythische Vorstellungen des Volks bringen nach Dr. Ortner die Bohnen und Erbsen mit dem

krawt" (III, V. 40), vor allem immer wieder "rueben". Es ist aufschlußreich, wenn Wolkenstein in seiner LANDESBESCHREIBUNG VON SÜDTIROL bezüglich des landwirtschaftlichen Anbaus vor etwa 400 Jahren bemerkt:

Traidgewächs ist in diesem Lande obwohl kein Überfluß, jedoch zur Notdurft genug als Waiz. Lajen hat den besten der Roggen und das Vintschgau gibt ziemlich viel und gut Korn (...) Gros Weizen wächst im Land hie und wieder genug, Bohnen, Erbsen hat das Pustertal (...), Hirs (dies entspricht dem o.g. "brein"<sup>388</sup>, Verf.) wird genug gefunden, Schneerueben, Rueben einer ungewöhnlichen Größe wie auch Rabskraut ist im Überfluß.<sup>389</sup>

Damit aber wird deutlich, daß jene Bozner Texte nichts geringeres intendieren, als mit Hilfe der Gärtnerfigur, die per se geeignet ist, pagane Assoziationen zu evozieren, das mit ins Spiel zu bringen, was für ein Publikum einer überwiegend agrarischen (ruralen) Gesellschaft von Interesse sein mußte. Aus dieser Perspektive wird verständlich, warum so wenig poetische Dinge wie "korn" und "brein" im Zusammenhang mit Christi Tod und Auferstehung genannt werden. Was damit versucht wird, ist die Hereinnahme lebensnaher Bezüge in das von der Theologie sanktionierte Glaubensgut der christlichen Heilslehre, wie es sich in einer streng liturgischen Feier darstellt. Auf den ersten Blick könnte man vermuten, es handle sich dabei lediglich um das Anliegen, die geschichtliche Heilstat Christi irgendwie zu aktualisieren, d.h. im Sinne einer Fürbitte den Segen der einmal gewirkten Tat für das Heute einzufordern. In Wahrheit jedoch, so muß angenommen werden, wird dieser

---

Totenkult in Verbindung. So sollen z. B. die Bohnen am Karfreitag gesteckt werden; um Warzen loszuwerden, soll man einige Erbsen in die Truhe eines Toten legen, bevor er zu Grabe getragen wird. Der Totenkult würde sich beispielsweise in Bräuchen in Natz (Brixner Gegend) und in Lappach (Ahrntal) widerspiegeln.

<sup>388</sup> Siehe Wopfner, H.: Bergbauernbuch, S. 647 (Anm.): "Hirse wie der aus ihr bereitete Brei wurden 'Brain' genannt."

<sup>389</sup> Wolkenstein S. 48; vgl. auch Stolz, O.: Rechtsgeschichte des Bauernstandes und der Landwirtschaft in Tirol und Vorarlberg, S. 60: "An Hülsenfrüchten werden in den Tiroler Urbaren des 13. bis 15. Jh. Bohnen und seltener Linsen und Arbei oder Erbsen genannt, an Hackfrüchten Rüben und Kraut". Daß tatsächlich auch der Gedanke an den Reisanbau im damaligen Bozen bzw. der nahen Umgebung nicht unbekannt gewesen ist, beweist ein Bozner Stadtratsbeschuß: "1573 beschloß der Stadtrat die Abschlagung der Bitte des Franz Parthanis um Überlassung von 50 Tagmahd Moos unter der Sankt Jakobskapelle in der Au gelegen, darauf er R e i s zu zieglen (aufzuziehen) verhofft." (zitiert nach K. T. Hoeniger: Altbozner Bilderbuch, S. 256/257).

Aktualisierung ein hoher Tribut gezollt: Das Wachsen von "waitz" und "rueben" etc. ist, wenn man den vorgestellten Gesamtzusammenhang berücksichtigt, im Kontext eines jährlich zu leistenden Opfers (Christi Tod ist in einem solchen Verständnis eben kein geschichtliches Ereignis mehr) zu sehen.

Wenn auch die Kräuterrezepturen noch grundsätzlich durch den uralten Zusammenhang von Heilkraut und lebenserweckender Wirkung motiviert sind, so ist zudem die vorrangig im Tiroler Spiel zu beobachtende Tendenz einer Art lokalbezogenen Detailrealismus evident. Das späte Bozner Passionsspiel von 1514, und zwar das Osterspiel, hat in der Art der BozO - und vermutlich auch durch sie angeregt - einen Kräutermönolog aufgenommen, in dem genau das Handwerk des Gärtners, der mit "schawffl und hawn" hantiert, beschrieben wird<sup>390</sup>. In der Pfarrkircher, Brixener und Bozner Passion will der "secundus miles" Jesus "auf ein moss versenckhen"<sup>391</sup>, welches nichts anderes als das bekannte Sterzinger Moos darstellt, und in der Haller Passion wollen ihm die Juden eine "pump mettn singen"<sup>392</sup>, die vorrangig in Südtirol und Bayern

---

<sup>390</sup> Dieses Spiel trägt bei Wackernell die Sigle BH II. In der auszugsweise edierten Gärtnerszene des genannten Osterspiels heißt es:

Dan ich muess hertighklich in den gartn grabn  
 Und den wassern und pegyessn,  
 Da mit auff gee Salt und pyessn,  
 Khress, ruebn und peter syl... (S. 501 ed. Wackernell).

"Si placuerit" konnte dann ein weiterer Pflanzenkatalog genannt werden, der, wie Wackernell richtig bemerkt, wohl aus den Bozner Spielen übernommen wurde: "solche Verse waren aus den Stücken des Debscodex nach Wahl zu haben." (Wackernell, Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol, S. 502). Wie aus den Raitbüchernotizen des Brixener Archivs hervorgeht, wurde auch dort offenbar vor nahezu 500 Jahren im Dom ein Osterspiel aufgeführt, wobei ebenfalls der Gärtner recht realistisch dargestellt wurde: Er mußte mit einer "Eissn" Schaufel ausgerüstet sein; im übrigen könnte die Nennung von Salvator und Gärtner darauf hinweisen, daß diese Rollen tatsächlich von zwei verschiedenen Spielern verkörpert wurden (siehe Baur, J.: Ostern in Südtirol vor vierhundert Jahren, in: Dolomiten vom Samstag, 1. April 1961, S. 107). Was hier nur Vermutung sein kann, ist hinsichtlich der Bozner Passion von 1495 Gewißheit. Aus den Spielerverzeichnissen sowohl von Hs A wie auch Hs B geht hervor, daß Hortulanus und Salvator von verschiedenen Personen dargestellt wurden: Den "saluator" gab der "scolasticus", den "gartner" der "Zolner an der stang"; siehe Bozner Passion 1495, hrsg. u. bearb. von B. Klammer, S. 360/361, 369.

<sup>391</sup> Die Sterzinger Passion, in den Lesarten der Amerikaner, Bozner, Pfarrkircher, Brixener Passion und der sogenannten Mischhandschrift, sowie der Haller Passion sind ebenfalls bei Wackernell ediert, hier S. 194, V. 220.

<sup>392</sup> Wackernell S. 315, V. 924 .

bekannte Pumpermette also. Jesus zitiert dort auch "di geschrift des prophetr"<sup>393</sup>, der spricht: "Die torckl (das oberdeutsche, vor allem für Bozen belegte Idiom für 'Weinpresse', Anm. Verf.<sup>394</sup>) hab ich allain getretn."<sup>395</sup> Allenthalben ist in den Tiroler Passionsspielen, wie in den Bozner Emmauspielen, vom "wein" die Rede, wie denn auch die Juden im Tempel keine Münzwechsler sind oder exotische Waren handeln, sondern "hennen"<sup>396</sup>, "tauben"<sup>397</sup>, "pen unnd arbis"<sup>398</sup>, "guete genns"<sup>399</sup>, "gueten prein unnd gerst"<sup>400</sup> kaufen, die "pawrn" in der Hölle angeklagt werden, "mit fürkaufen" das "koren", aber auch "gersten, linsen, prein und arbais"<sup>401</sup> verteuert zu haben, nach "paurn sitt"<sup>402</sup> nicht den "rechten khorn zechenten"<sup>403</sup> abgegeben, mit "oxen khauffen und mit stiern, mitt khnecht dingen und diern"<sup>404</sup>, nicht auf Gottes Wort geachtet zu haben, endlich sich auch die "zaubrerin" als für agrarische Belange zuständig erweist, wenn sie durch ein "hochgewitter" die Ernte vernichtet<sup>405</sup>.

Es kann nicht genügen, wollte man die Existenz dieser Art von 'Genreszenen' mit lokalsprachlicher Gebundenheit oder Berücksichtigung der Spracheigenheiten der Textadressaten zu erklären suchen. Es geht um mehr, um den Trost der unmittelbaren Teilhabe eines sich *h i e r* und *j e t z t* vollziehenden Heilsgeschehens von Opfer und Auferstehung, wobei Schreiber, Spieler und Zuhörer in gleicher Weise betroffen sein gewesen dürften, insoweit

<sup>393</sup> Ebd. S. 292, V. 377.

<sup>394</sup> Siehe Trübners Deutsches Wörterbuch, 7. Bd., S. 70 ("Torkel"), sowie K. T. Hoeniger: Südtiroler Weinfibel, S. 128.

<sup>395</sup> Wackernell S. 292, V. 378.

<sup>396</sup> Siehe Vorspiel der Mischhandschrift, Wackernell S. 455, V. 1302.

<sup>397</sup> Ebd. S. 455, V. 1310.

<sup>398</sup> Ebd. S. 456, V. 1320.

<sup>399</sup> Ebd. S. 456, V. 1330.

<sup>400</sup> Ebd. S. 457, V. 1338 f.

<sup>401</sup> So in der Pfarrkircher Passion, Wackernell S. 274, V. 1466 f.

<sup>402</sup> Brixener Passion, Wackernell S. 429, V. 4548 .

<sup>403</sup> Ebd. S. 429, V. 4546.

<sup>404</sup> Brixener Passion, Wackernell S. 429, V. 4554 f.

<sup>405</sup> Ebenfalls Brixener Passion, Wackernell S. 430, V. 4578 ff:

Auch müg machen tonder und ungewitter,  
Das inen erschlug das hochgewitter  
Khorn, weytz und alle frucht an allen ort.

angenommen werden kann, daß sie ein und derselben Gemeinschaft angehörten, eine "Dreieinheit", was die Tiroler Überlieferung betrifft, bildeten, um mit Thurnher zu sprechen. Dieser Wunsch nach unmittelbarer Teilhabe ist jedoch nicht kompatibel mit der postulierten Geschichtlichkeit des Ostergeschehens. Die dadurch implizierte Negation der Existenz einer zeitlichen und räumlichen Distanz ermöglicht die Illusion einer Erhöhung des eigenen alltäglichen Lebens, das Bewußtsein, im Zeichen eines unerhörten Ereignisses zu leben. Die totale Präsenz des religionsstiftenden Geschehens wird also gleich zweifach gesichert: Im periodischen Nachspielen selbst, der wiederholenden Bekräftigung des geschichtlichen Anfangs, wie auch durch die Integration zeitgenössischer Bezüge, in der sich eher die schon diskutierte Leichtigkeit und Liberalität des Mythos gegenüber seinen Inhalten als der an sich geforderte dogmatische Ernst dokumentiert.

### 3.4.2. Der Hortulanus als *Feldsaltner*

Die Verankerung der BozO in zeitgenössischen (agrarischen) Bezügen läßt sich am nachdrücklichsten anhand der die drei Osterspiele durchlaufenden Episode von den gestohlenen Rüben belegen. Handelte es sich nicht um die Gattung Geistliches Spiel, so wäre man versucht, von einem 'running gag' zu sprechen: Im BozO II-IV bietet die diesbezügliche Klage des Hortulanus verschiedene Variationen zum selben Thema, wobei vier sie konstituierende Elemente unterschieden werden können: Zum einen ist dies das besagte Ausgraben der "rueben" durch "dj laiding posen pueben" (II, V. 157), zum anderen die Beschädigung des Zaunes durch eben die gleiche Gruppe ("Vnd rittn mír den zaún nider" (II, V. 158 ), zum dritten die deutlich artikulierte Pflicht des Gärtners, den angerichteten Schaden zu beheben ("Das mues ich auff pawn wider" (IV, V. 359), endlich die detaillierte Beschreibung, wie diese Restitution vor sich zu gehen habe.

Die Grundstruktur: Das Eindringen in einen bewachten Bezirk, Zerstörung der schützenden Umfriedung und Raub, assoziiert Motive der Tiroler Rosengartensagen und des LAURIN<sup>406</sup>. Der Ort des Geschehens im Osterspiel, der Garten mit dem Grab Christi, ließe sich zudem recht gut auf die Rosen-

---

<sup>406</sup> Vgl. dazu M. Zips: König Laurin und sein Rosengarten, S. 5-49.

gärten als ursprüngliche Begräbnis- und Totenkultstätten beziehen<sup>407</sup>. Dennoch wird man nicht umhin können, festzustellen, daß es sich in den Bozner Spielen eben um reale Kräuter, nicht um symbolträchtige Rosengärten handelt, und daß außerdem eine merkwürdige Betonung auf die Wiederherstellung des zerstörten Zaunes und die punitio der "pueben" gelegt wird. Beides aber läßt aufhorchen: Hier wird verblüffend genau der Aufgabenbereich des zeitgenössischen *Feldsaltners* (!) thematisiert<sup>408</sup>.

Die Saltrei ist bereits um das Jahr 1300 für das Gebiet um Bozen und Meran bezeugt<sup>409</sup>. Die Tätigkeit des Feldsaltners läßt sich aus den Weistümern belegen; so wurde etwa in Schönna 1522 beschlossen

das man ainen feldsaltner firtershin auf ain stäts annemen und sözen soll ... zum nutz ainer ersamben nachparschaft, damit die lieben fricht auf dem veld, in gärten und gietern, iedem das seinig, mögliches fleiss bewart werden.<sup>410</sup>

Der Feldhüter hatte also beispielsweise darauf zu achten, daß "niemand Rüben auszog" (!)<sup>411</sup>, eine seiner wichtigsten Aufgaben war jedoch die Aufsicht über die Zäune<sup>412</sup>. Einerseits mußte er schon unmittelbar vor Beginn der Hutzeit dafür sorgen, "daß Zäune und Gatter gut verwahrt seien"<sup>413</sup>, andererseits

<sup>407</sup> Vgl. K. Ranke: Rosengarten, Recht und Totenkult, Hamburg 1951.

<sup>408</sup> Den Hinweis auf die Figur des Feldsaltners verdanke ich Dr. Siegfried de Rachewiltz, Landesarchiv Bozen.

<sup>409</sup> Siehe dazu M. Ladurner-Parthanes: Vom Perglwerk zur Torggl, S. 150: "1327 wird ein Lehen des Hochstiftes Trient 'saltneria sive custodia vinearum in pertinentiis plebis Bozani in loco Griez' genannt, das Toldo von Gansen inne hatte. Nach dessen Tode verkauft Toldo Hilburger von Tramin (...) 1349 eine 'Salterey in Griez' an Toldo Potzam"; vgl. auch O. Stolz: Rechtsgeschichte des Bauernstandes und der Landwirtschaft in Tirol und Vorarlberg, S. 423, Anm. 54: "(...) wird in dem Gelt von Tirol von 1285 die Saltrei zu Marling erwähnt."

<sup>410</sup> H. Grießmair: Escher und Saltner, S. 196.

<sup>411</sup> Ebd. S. 196; daß dieses Delikt im übrigen keine Seltenheit war, geht daraus hervor, daß dafür sogar die Höhe des Pfandgeldes genau festgelegt war: So mußten "12 Kreuzer für das Rüben-Ausziehen, davon 4 dem Saltner" (S. 197) entrichtet werden.

<sup>412</sup> Wie überhaupt das Zaunrecht im MA offenbar eine große Rolle spielte: zahlreiche Kapitel in den Weistümern sind etwa dem Zaunrecht, der Zäunungspflicht, der Zäunungszeit, der Zaunaufsicht, der Zaunbeschau, dem Zaunholz etc. gewidmet; siehe Register zu: Die Tirolischen Weistümer, hrsg. von I. v. Zingerle und J. Egger, IV. Theil: Burggrafenamt, Etschland, Eisackthal und Pusterthal, S. 1189/1190.

<sup>413</sup> Vgl. die "Dienstesvorschrift für den Saltner" im Saltner-Buch, genehmiget von der k.k. Bezirkshauptmannschaft Meran am 12. September 1894, S. 6, § 5.

sollte er auch während seiner Hut "im fahl (...) ain lucken oder gatter offen befindt (...) dieselben vleissig zuemachen und bewaren."<sup>414</sup> Im übrigen hatte der Feldsaltner seine Arbeit Tag und Nacht zu verrichten, er durfte während der "Huet" weder "Spilen, kharten, noch jme wiertshäusern lign"<sup>415</sup>.

Vor dieser Folie erhält nun auch der 'Dienstkatalog' des Hortulanus in den BozO einen Sinn; er liest sich wie ein Auszug aus einer frühen Saltnerordnung. Erst aus der dargestellten Perspektive enthüllt sich der Sinn der folgenden Verse zur Gänze:

Dar vmb wil ich lauffen zw meinem garten,  
 Des ich teglich mues warten,  
 Wen ich wol vernumen han,  
 Das man mir schaden hat getan,  
 Das mir dy posen pueben  
 Habent auß gerissen mein rueben  
 Und den zawn getreten nider,  
 Das mues ich auff pawn wider  
 Vnd auff meinem alten kragen  
 Gras zawnsteken dar zue tragen,  
 Das ich den garten pebar woll,  
 Als ich dan pilleich scholl, (IV, V. 352 ff).

Was die Verpflichtung des Saltners betrifft, "mit allem Eifer dem Thäter nachzuspüren"<sup>416</sup>, so begnügte man sich etwa im BozO III nicht mit der bloßen Schilderung eines solchen Vorgehens; es kommt zum (burlesken) Spiel im Spiel: Die Delinquenten werden in vivo vorgeführt. Dazu bediente man sich wohl dreier Knaben aus dem Publikum<sup>417</sup>, die folgende Schimpfrede des Hortulanus über sich ergehen lassen mußten:

Aber dý rappúnczen vnd rúeben  
 Haben mir ausgraben dý vnrainen bósen búeben.  
 Et sic eo crinisat eos:  
 Ainn, tzwenn, drew,

<sup>414</sup> Oesterreichische Weistümer, gesammelt von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 5. Bd. IV. Theil, S. 50.

<sup>415</sup> H. Lona: Eine interessante Saltnerordnung von 1665 aus Auer, S. 535.

<sup>416</sup> Meraner Saltner-Buch, S. 8, § 11.

<sup>417</sup> In die neue Auflage der TA wurde in die Liste der "Personae" (S. 190) die Angabe "(Drei Knaben)" aufgenommen.

Ja dw warst halt aúch da beý,  
 Vnd habt mir meinen zawnn zw brochen,  
 Das ist nwnn woll vj wochen.  
 Denn jch aúff meinen dúerren kragen  
 Steckchen hab selber dar zw tragen. (III, V. 65 ff).

Die Angabe "vj wochen" rekurriert vermutlich - wenn man die zeitliche Kongruenz von Spielgeschehen und tatsächlichem Spieltermin (Ostern) berücksichtigt - auf den in Südtirol gebräuchlichen Antrittstermin des Saltners, den ersten Fastensonntag<sup>418</sup>, der mit der schon dargestellten Zaunbeschau seinen Anfang nahm. Dazwischen liegen somit die 40 Tage der Fastenzeit. Doch damit nicht genug: Auch die punitio, wie sie dem Feldhüter vorgeschrieben ist, wird thematisiert. War der Saltner mit einer langen Birkenrute versehen, mit der er "Kinder, die unbefugterweise in den Acker kamen, hinausstäubte"<sup>419</sup>, so hält sich auch der Servus des Hortulanus im BozO IV nicht zurück:

Schaw, da stet der possen pueben ainer,  
 Dem wil ich ains geben an das paine,  
 Da stet nun der ander,  
 Dem gib ich ains an sein wange. (IV, V. 432 ff),

um abschließend, sozusagen nach Feldhüterart, zu drohen:

Nun schawt ir posen pueben  
 Vnd grabt vns nymer auß dy rueben  
 Vnd get nymer in den garten,  
 Wir weren mit fleis auffwarten.  
 Pegreiff wir euch dar ynnen  
 Es wirt euch poslich gelingen, (IV, V. 436 ff).

<sup>418</sup> Grießmair S. 196; im übrigen ist es ohnehin aufschlußreich, daß als Vorlage für die Figur des Hortulanus nicht die Gestalt des Weinsaltners verwendet wurde, sondern die des Feldsaltners; dies geht daraus hervor, daß das entwendete Gut nicht etwa "weimper" sind, sondern eben "rueben". Die 'huetzeit' des ersteren beginnt jedoch erst im Hoch- bis Spätsommer, so daß sich eine diesbezügliche Darstellung aus 'realistischen' Rücksichten - man spielte ja an Ostern - verbot. Zudem hatte der Hortulanus in seinem Kräutermonolog auch "rueben", "arbais" und "pan", nicht etwa Weinreben, genannt.

<sup>419</sup> Siehe M. Ladurner-Parthanes: Der Saltner im Burggrafenamt, S. 317, wie auch das Informationsblatt zum Saltner der Comune di Bolzano, Museo civico, Ausstellung in Saal XXI: "(...) Peitsche aus Birkenreisig, um die Kinder zu verjagen".

Ebenso muß wohl die Unbotmäßigkeit des Gärtners gegenüber den Marien (Klage über den angerichteten Schaden<sup>420</sup>, Ausweisung aus dem Garten und Prügelandrohung) im Zusammenhang mit 'saltrey' und Saltnerordnung gesehen werden, die vorschreibt, daß der "gart" während der Hutzeit nicht betreten werden darf<sup>421</sup>.

Es kann als sicher gelten, daß der in der Figur des Hortulanus angelegte Realbezug nicht etwa nur von einer spezifischen und exklusiven Gruppe wahrgenommen wurde, sondern sozusagen quer durch die sozialen Schichten ein breites Wiedererkennen auslöste und damit ein Gefühl der Vertrautheit mit den vorgestellten Inhalten bewirkte. Insofern aber kann eine Parallele zu dem Katalog der realen Kräuter hergestellt werden: Beide Male geht es um die sinnfällige Verankerung des dargestellten Heilsgeschehens im Heute, die außerordentlich geeignet war, die tröstliche Fiktion einer sich hic et nunc vollziehenden Erlösungstat zu nähren.

### 3.5. Zusammenfassung

In entscheidender Modifikation der Warningschen These muß hinsichtlich der BozO II-IV die Hortulanusszene als der zentrale Spielkomplex betrachtet

---

<sup>420</sup> Bezeichnenderweise wird im BozO IV in einem Atemzug über Maria sowie die "pozzen pueben" geklagt:

Maria, dy poß haut,  
 Hat dir nider tretten dein kraut  
 Vnd der guetten wurzen vil,  
 Das ich jrs halt nit vergessen wil,  
 Vnd hat dir grossen schaden than,  
 Das ich wal gesechen han  
 Vnd dy pozzen laidigen pueben  
 Habnt dir dein guet scher rueben  
 Nider getreten vnd auß gerissen, (IV, V. 422 ff).

Vor allem die V. 426/427 ("Vnd hat dir grossen schaden ...") scheinen auf die 'huet' des Saltners anzuspielden; dafür spricht auch, daß ähnliche Worte bezüglich der drei Rübindiebe fallen:

Wen ich wol vernumen han,  
 Das man mir schaden hat getan, (IV, V. 354 f).

<sup>421</sup> Siehe Meraner Saltner-Buch, S. 7/8, § 10.

werden. Dort, wo der Gärtner teil fehlt, wie im BozO I, das besser als Wächterspiel bezeichnet wird, gelten deshalb auch völlig andere Bedingungen. Die genannten Texte sind nicht das Produkt einer schriftlich fixierten Theologie des einen christlichen Gottes, sondern dokumentieren ein geradezu universales Sich-Bedienen aus Bezügen nichtchristlicher Herkunft. Die Hortulanusszene stellt jeweils die Weichen für eine geradezu adogmatische Behandlung der christlichen Heilsgeschichte, für den Nachvollzug der den gedachten Anfang in *illo tempore* kopierenden Erweckung eines an sich polymorphen paganen Gottes, der sich hier in der Gestalt des Hortulanus manifestiert. Das hierfür benötigte Material rekrutiert sich, wie gezeigt wurde, aus alten liturgischen sowie neuen real-lokalen Bezügen. Daß im übrigen das entstandene Konglomerat schon zeitgenössische Bedenken provozierte, geht aus einigen Streichungen hervor.

Auffallend ist die enge Verwandtschaft mit dem Erlauer Spiel. Obwohl es in dieser Arbeit nicht darum gehen kann, irgendwelche Abhängigkeiten zu postulieren oder gar ein Stemma zu erarbeiten, ein Unterfangen, das bezüglich des geistlichen Spiels ohnehin mehr oder weniger müßig ercheint<sup>422</sup>, so fallen doch die teilweise eklatanten Übereinstimmungen mit Erl III ins Auge. Wenn auch bezüglich der Annahme Hölzls, daß sich in den Erlauer Spielen das "älteste und ursprünglichste Spielgut aus dem Raum des heutigen Tirol"<sup>423</sup> findet, einige Skepsis angebracht ist, so muß doch gefragt werden, ob nicht auch Erl III, das der Schreiber der Bozner Texte eventuell kannte, ebenfalls

---

<sup>422</sup> Dies gilt insbesondere für die Bemühungen, etwa ein 'Urspiel' erstellen zu wollen. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang der Beitrag von U. Hennig (Die Klage der Maria Magdalena in den deutschen Osterspielen. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Spiele, in: ZfdPh 94 1975 (SH). Die Autorin zitiert jene bekannte These Rueffs, der "das imponierende Bild einer vom westlichen Mitteldeutschland ausgehenden Textwanderung" (S. 112) entwickelt hatte. Hennig läßt dies Postulat Rueffs nicht gelten: "Die Kritik an diesen textgeschichtlichen Entscheidungen könnte an jeder einzelnen Szene der deutschen Osterspiele einsetzen" (S.112), zieht dagegen in Betracht, "auch einmal eine in entgegengesetzter Richtung verlaufende Textwanderung zu erwägen" (S. 127/128), und kommt tatsächlich etwa hinsichtlich der Magdalenenklage des Wolfenbüttler Spiels zu dem Schluß, daß sie "auf östlichen Import, nicht auf alte westmitteldeutsche Überlieferung" (S. 127) weist.

<sup>423</sup> N. Hölzl: Theatergeschichte des östlichen Tirol, S. 31/32; Hölzl stützt diese These durch sein Postulat, daß "derb-sinnliche Spiele, wie sie die Erlauer Handschrift enthält, Jahrzehnte vor ihrer uns erhaltenen Aufzeichnung in der görzischen Residenzstadt Lienz als Freilichtaufführungen inszeniert wurden." (S. 31).

Naturhaft-Paganen aufgenommen hat, zumal wohl auch hinsichtlich des Entstehungsraums (Kärnten) die Agrikultur eine ähnlich bedeutende Rolle gespielt haben mag.

Ein Blick auf die Hortulanusszene muß jedoch enttäuschen; sie weist eine ausgesprochen liturgische Komposition auf. Als Fundstelle für Außerliturgisches bietet sich dann das Krämerspiel an - und tatsächlich stößt man hier auf Außerordentliches. Während bei den Bozner Texten eine pagan verstandene Opfervorstellung dominiert, wird im Erlauer Spiel in obszöner Deutlichkeit eine rituelle Hochzeit<sup>424</sup> vorgeführt, die der Medica nämlich mit dem jungen Rubin, die eindeutig zu Lasten des alten Krämers geht:

Nû merkcht, fr herren wolgemût,  
 und auch fr fraun gût,  
 ein gûten wechsel hab ich getan,  
 das ich ein alten man  
 han geben umb ein jungen,  
 der vert dort her von sprungen,  
 mit dem ich mich tûmern wil  
 unz an meins leibs zil;  
 wen ich nicht enleug,  
 er rûrt es in dem zeug  
 nach meins herzen gr;,  
 das entet nicht der alte stfr. (Erl III, V. 887 ff).

Ob hier auch noch der Gedanke an die germanische Greisentötung eine Rolle spielt<sup>425</sup>, kann nicht mehr eruiert werden. Entscheidend ist allein, daß das Motto eines alten Fruchtbarkeitsfestes angeschlagen wird, wie es unmißverständlich Pusterpalk benennt:

fr jungen maid, ir merkcht mich recht  
 und nempt euch all jung chnecht  
 zu disen ostern frei,  
 habt fr an ainem ze wenig, so nempt fr drei! (Erl III, V. 496 ff).

Vereint sind also in diesem Erlauer Spiel das Motiv des orgiastischen

<sup>424</sup> Siehe hierzu Warning, Funktion, S. 82.

<sup>425</sup> Vgl. H.-R. Hagemann: Alter, in: Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte, I.Bd., Sp. 136: "Im Greisenalter scheint der Mensch in heidnischer Zeit ritueller Tötung ausgesetzt gewesen zu sein"; sowie J. Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer, 1. Bd., cap. IV. "Alte Leute", S. 669-675.

Nachvollzugs mit dem der Opferung (des "alten man"). Aus dieser Perspektive aber wird mehr als deutlich, daß einerseits das Erlauer Osterspiel auf die Neukonzeption des Bozner Osterspielkomplexes, andererseits dieser auf das Krämerspiel der Erlauer Werke verzichten kann: Die eng verwandten Spiele feiern in jedem Fall, wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung, neben dem christlichen Ostern auch das alte ostarûn. Was die BozO betrifft, so muß jede weitere Interpretation - wie etwa die des Jüngerlaufs oder des Emmausgangs - von eben jener entscheidenden Schaltstelle der Hortulanuszenen ausgehen.

#### 4. Der Jüngerlauf

In der Begegnungsszene Maria Magdalenas mit Petrus und Johannes sowie im nachfolgenden Jüngerlauf wurden im BozO II von späterer Hand 79 Verse gestrichen<sup>426</sup>. Der Umfang der getilgten Stellen ist somit größer als der verbleibende Rest von 58 Zeilen (Incipit und Text der Antiphonen sind dabei nicht berücksichtigt).

Kalkuliert man die Erfahrungen hinsichtlich der Hortulanusszene ein, so wird man vermuten dürfen, daß es sich hierbei nicht um zufällige Tilgungen handelt. Tatsächlich bilden sie eine vollständige Liste genau solcher Elemente, die in einer streng liturgischen Feier nicht vorstellbar sind: Gestrichen wurden eine Schimpfrede des Petrus gegenüber Maria Magdalena, die Wette zwischen Johannes und Petrus, wer schneller zum Grab laufen könne, das Hadern Petrus mit seinem "maister", eine ausschweifende Trinkszene sowie endlich die gegenseitige Stehlbeschuldigung. Übrig bleibt das dürre Gerüst einer Jüngerlaufszene, wie sie aus Feiern und einfachen Spielen bekannt ist. Nicht diesem aber, sondern den aus dem Spiel später verbannten Bezügen wird das interpretatorische Interesse zu gelten haben.

Nach de Boor folgen die deutschsprachigen Spiele beim Jüngerlauf ganz dem Vorbild der deutschen Feiern III. Das bedeutet, daß sie die Visitatio bis zur Botschaft der Marien ("Ad monumentum venimus gementes") fortführen, daß Maria Magdalena dann zum Grab zurückkehrt, dort die Begegnung mit dem Auferstandenen stattfindet und erst der Bericht Maria Magdalenas den Jüngerlauf auslöst. Damit aber, so de Boor, haben die Spiele wie die Feiern III "die Ereignisfolge des Johannesevangeliums umgekehrt"<sup>427</sup>.

---

<sup>426</sup> Dies läßt sich aus dem Apparat der TA (S. 477-481) erschließen. Angegeben werden dabei folgende Verse: V. 108-119 (Ach, ach wie güete taiding ... khan), V. 528-533 sowie 540-547 (Waffnn, her waffenn ... Hör, hor was ist ditz), V. 564-571 (Wie springst ... lauffen dan vert), V. 582-606 (Waffenn her, waffnn ... trew an dir), V. 622-647 (Ich wil euch sagen ... vnd iß ain prat).

<sup>427</sup> De Boor, Die Textgeschichte, S. 333.

#### 4.1. Die 'Aufwertung' des Johannes

Als biblische Quelle für den Jüngerlauf kommt das Johannesevangelium 20,3 - 10 in Betracht. Es lautet in der Vulgata:

(3) exiit ergo Petrus et ille alius discipulus et venerunt ad monumentum (4) currebant autem duo simul et ille alius discipulus praecurrit citius Petro et venit primus ad monumentum (5) et cum se inclinasset vidit posita linteamina non tamen introivit (6) venit ergo Simon Petrus sequens eum et introivit in monumentum et vidit linteamina posita (7) et sudarium quod fuerat super caput eius non cum linteaminibus positum sed seperatim involutum in unum locum (8) tunc ergo introivit et ille discipulus qui venerat primus ad monumentum et vidit et credidit (9) nondum enim sciebant scripturam quia oportet eum a mortuis resurgere (10) abierunt ergo iterum ad semet ipsos discipuli<sup>428</sup>.

Hier wird also genau festgelegt, daß Johannes zwar schneller läuft und deshalb auch als erster in das Grab hineinsehen kann; ausdrücklich wird jedoch betont, daß nicht er, sondern Petrus als erster das Grab auch wirklich betritt.

Es ist das Verdienst Polheims, darauf hingewiesen zu haben, daß in einigen Feiern und Spielen diese durch das vierte Evangelium genau geregelte Reihenfolge nicht eingehalten wurde<sup>429</sup>. Tatsächlich scheint es so zu sein, daß vor allem in der Tiroler Passion - dort wird, wie in keinem anderen Text so ausdrücklich, betont, daß Johannes als erster in das Grab "schleuft" - Johannes eine gewisse Priorität zuerkannt wird. Polheim kommt zu dem Schluß:

Wenn die Feier II mit ihrer entscheidenden Neuerung, dem Jüngerlauf, bei den päpstlich ausgerichteten Augustiner-Chorherren Bayerns und Österreichs<sup>430</sup> im Zeitalter des Investiturstreites entstand, konnte dem Jüngerlauf ursprünglich auch ein politischer Akzent zukommen: das Gewicht der Auferstehungskündigung von den Frauen auf die Apostel zu

<sup>428</sup> Vulgata, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 2. verb. Aufl. 1975.

<sup>429</sup> Vgl. Polheim, Petrus oder Johannes?, S. 241-292; der Autor weist jedoch auch darauf hin, daß, wenn in Feiern und Spielen die Antiphon "Currebant autem duo simul" aufgenommen wurde, die zwar eindeutig auf den Bibeltext rekurriert, jedoch nicht dessen Einschränkung zugunsten Petrus kennt, das "venire" eine "gefährliche Doppeldeutigkeit" (S. 282) bekomme, und zwar dahingehend, daß der Vorrang des Johannes für die ganze Szene gelte.

<sup>430</sup> Polheim spielt hier auf die Auffassung Lipphardts an, daß der Feiertypus II bei den Augustiner-Chorherren Bayerns und Österreichs um 1100 entstand.

verlagern und besonders den Vorrang des Petrus-Amtes zu betonen. Im Anschluß daran wäre, bedingt durch die heftige Kritik am Papsttum, die gegensätzliche Tendenz denkbar, die den Johannes gegenüber dem Petrus hervorhebt und diesen allmählich (...) zur komischen Figur werden läßt. Im Rahmen der Spiele war Petrus außerdem durch seine Verleugnungen in der Gunst des gemeinen Mannes stark gesunken. Während des eigentlichen Laufes wird vor allem ihm der grobianische Anteil am Gespräch aufgebürdet, und nach dem Grabbesuch ist er es, der den Dialog wieder ins Derbe abgleiten läßt. Johannes dagegen ist stets der Mildere und Freundlichere.<sup>431</sup>

Die theologische Forschung kommt dieser Auffassung insofern entgegen, als von verschiedenen Autoren tatsächlich eine Art 'Aufwertung' des Lieblingsjüngers gegenüber Petrus im Johannesevangelium diskutiert wird<sup>432</sup>. Polheim stellt denn hier auch ganz richtig die Frage, ob nicht etwa "diese Tendenz des Evangeliums auch von manchem mittelalterlichen Betrachter verspürt worden sein"<sup>433</sup> mag. Doch selbst wenn sich diese Vermutung bestätigen ließe, wird man damit nicht dem eigentlichen Problem gerecht: Gerade vor der Folie der diskutierten Hortulanusszene erscheint eine solche nur theologische Erklärung von vorneherein - zumindest was die Bozner Spiele betrifft - als nicht ausreichend. Auch der Entwurf Linkes erfaßt vermutlich nicht die tatsächliche Dimension, wenn er für die 'negative' Kennzeichnung der Figur

---

<sup>431</sup> Polheim S. 283/284.

<sup>432</sup> So etwa Th. Lorenzen: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, der darauf verweist, daß im Urchristentum Petrus eine führende Rolle spielte (S. 89). Es stehe jedoch "außer Frage, daß der vierte Evangelist die Stellung des Petrus durch die Gegenüberstellung mit dem Lieblingsjünger relativiert. Nicht Petrus, sondern dem Lieblingsjünger wird letzte Autorität und ein besonderes Verhältnis zu Jesus Christus zuerkannt. Damit stellt sich die Frage nach der theologischen Motivierung für eine solche Hervorhebung des Lieblingsjüngers. Soll damit die Autorität des Lieblingsjüngers und die Eigenständigkeit der sich um ihn sammelnden Gemeinde betont werden? Spiegelt sich hier ein Konflikt zwischen Anhängern einer Petrustradition und solchen einer Lieblingsjüngertradition, wobei die letzteren behaupten wollen, daß der Lieblingsjünger Jesus besser verstand als Petrus? Soll hier das Verhältnis zwischen Judenchristen und Heidenchristen zur Sprache kommen? Oder muß hier gar ein kirchenpolitischer Streit in der frühen Christenheit als Hintergrund angenommen werden?" (S. 95/96); vgl. zu diesem Themenkomplex auch die bei Polheim S. 285, Anm. 8, aufgeführte Literatur.

<sup>433</sup> Polheim S. 292, Anm. 63.

des Petrus in den Bozner Texten eine beabsichtigte heilsdidaktische Einwirkung verantwortlich macht:

In der dem Spott preisgegebenen Person des stolpernden, hinkenden und trinkenden Petrus kontrastiert die menschliche Fehlbarkeit selbst des von Christus Erwählten mit dem ihm von diesem übertragenen und von allen Gläubigen gewußten Amt - dem Amt, zu binden und zu lösen. In fast schon paradoxem Extrem demonstriert so gerade diese Gestalt selbst die Erlösungsbedürftigkeit, aber auch die Erlösungsfähigkeit des Menschen. Ihre Konzeption als Identifikationsfigur für den Sünder ist gesichert, weil sie mit der heilstheologischen Konzeption speziell der Tiroler Osterspiele wie überhaupt aller geistlichen Spiele in der Volkssprache übereinstimmt.<sup>434</sup>

Diese Art von moralisierender Schau wird durch den Text nicht gestützt. Von einer sich hier manifestierenden "Erlösungsbedürftigkeit" des Apostels kann nicht ernsthaft die Rede sein, wenn man berücksichtigt, daß keineswegs eine Art pastoraler Ermahnung mitgegeben wird, als Kontrastfolie zur dargestellten Jahrmaktsfröhlichkeit also, die diese in einem pejorativen Licht erscheinen ließe: Ganz im Gegenteil wird deren wilde Ausgelassenheit augenscheinlich zum Selbstzweck. Gerade letzteres aber erinnert an die Emmausspiele.

#### **4.2. Übereinstimmungen mit den Emmausgehern**

Tatsächlich besteht vor allem in der eigenartigen Betonung von Trinken und Essen, von Erheischen und Stehlen im Jüngerlauf wie in den Emmausspielen der Bozner Texte eine überaus große Ähnlichkeit: Das sie darstellende Personal erscheint geradezu austauschbar. Daß man mit solch einer Einschätzung nicht fehlgeht, beweist ein altes böhmisches Osterspiel.

In diesem Spiel werden sowohl Petrus und Johannes wie auch die beiden Apostel, die nach Emmaus gehen, von Thomas mit ein und denselben Worten bedacht. Sie gelten ihm als Landläufer und "wahres Rindvieh", die in der Welt herumlaufen, um etwas zu erheischen und die Leute um ihr Gut zu bringen, ja die um ein Stück Brot Gott verleugnen würden. Die Verse zur Charak-

---

<sup>434</sup> Linke, Die Osterspiele, S. 129.

terisierung der Paare Petrus/Johannes sowie der Emmausgeher sind vollkommen identisch:

Dosti jest viec nepodobna, že ma vas svesti žena hubena, aneb chodcove tito dva, ješto su hovada prava: chodij po svietie, kde by co mieli, a lidij o statek pripravovali; neb když jim daš krajic chleba, chceš-li, dij, že buoha na nebi neni třeba.<sup>435</sup>

Mit einer solchen Einschätzung wird der Aktionsradius der beiden Protagonisten dergestalt abgesteckt, daß sich das Laufen und Hinken, Wetten, Trinken sowie der Verdacht des Hühner- und Gänsestehlehs hinreichend erklärt. Doch entbindet das nicht davon, zu fragen, wie denn die Jünger dazu kommen, ihr Interesse nicht ausschließlich auf das Vorzeigen von 'linteramina' und 'sudarium' als Auferstehungsbeweis zu richten. Weit plausibler als die Annahme eines "Zufalls"<sup>436</sup> ist die Vermutung, daß sich hier, ähnlich wie bei der theologisch nur mangelhaft begründbaren Hortulanusbegegnung, pagane Assoziationen einstellen.

Von Anfang an scheinen, wie schon teilweise dargestellt, Bedenken hinsichtlich einer Darstellung des Wettlaufs bestanden zu haben. Schon Schüttpelz berichtete, daß das Laufen selbst in einigen Feiern abgelehnt und durch Gehen oder beschleunigtes Schreiten ersetzt worden sei und kommt zu dem Schluß: "Schauspielerisch ist der Wettlauf eine Kühnheit, die erstaunen läßt. Denn er bringt ein bewegtes Bild in die feierliche Handlung des Gottesdienstes."<sup>437</sup> Mit Ablehnung ist offensichtlich auch die in manchen Feiern zu beobachtende

---

<sup>435</sup> Zitiert nach Hanuš S. 64/65 (völlig übereinstimmend diese Verse dann auch auf S. 78/79).

<sup>436</sup> So etwa F. Cullmann: Der Apostel Petrus in der älteren deutschen Literatur, mit besonderer Berücksichtigung seiner Darstellung im Drama, S. 21:

"(...) und sehr leicht denkbar ist es, daß ein unbeabsichtigtes Mißgeschick eines der Darsteller der Wettlaufszene - daß er z.B. über dem Laufen ausglitt - ganz zufällig erst auf die in der Situation beruhende Möglichkeit einer allgemeinen Heiterkeitwirkung aufmerksam gemacht hat. Daß man sich dann bei dem in den Spielen unverkennbar zu Tage tretenden Bestreben, dem Volksgeschmack entgegenzukommen, diesen einmal erkannten Zug von größter 'Bühnenwirksamkeit' nicht mehr hat entgehen lassen, liegt auf der Hand. Vor allem ist damit auch eine recht deutliche sinnenfällige Begründung für das Zuspätkommen von Petrus gefunden. Damit ist nun auch mit einem Mal klar, weshalb gerade dieser eine Zug: Petrus hinkt und fällt hin, in allen Denkmälern, die die Wettlaufszene komisch gestalten, übereinstimmend vorkommt."

<sup>437</sup> O. Schüttpelz: Der Wettlauf der Apostel und die Erscheinungen des Peregrinspiels im geistlichen Spiel des Mittelalters, S. 23.

Interpretation des Zurückbleibens des Petrus als 'Hinken' aufgenommen worden. Schüttpelz wies in diesem Zusammenhang auf Moosburg I. Darin heißt es: "... precurratque Johannes Petro sequenti (et claudicant)"<sup>438</sup>. Dieses "'claudicant' wohl für 'claudicanti'"<sup>439</sup> sei dann, so Schüttpelz, ausradiert worden: "Man hat sich daran gestoßen und es wieder beseitigt."<sup>440</sup>

Vermutlich kann man davon ausgehen, daß einige Kleriker die Gefahr ahnten, die in der Aufnahme von Elementen verborgen liegt, die Formgleichheit mit kultischen Riten nichtchristlicher Herkunft aufweisen. In der Tat sind Wettlauf, Hinken, Stehlen und Erheischen wie auch das außerordentlich betonte Essen und Trinken Relikte alter Riten, die zu dem paganen Vorstellungskreis von Tod und Opfer gehören.

### 4.3. Der Lauf als kultisches Phänomen

Das kultische Laufen und Rennen hat in der Forschung die verschiedensten Deutungen erfahren, die jedoch alle auf den genannten Bezug verweisen. Weinhold etwa ging von rezenten oberdeutschen Pfiingstbräuchen aus, bei denen ein in Laub gekleideter Mensch oder eine Puppe das Opfer darstellen, das schließlich ins Wasser geworfen wird. Er sah darin den Ersatz eines ursprünglichen Menschenopfers, das durch Los oder Wettrennen bestimmt worden sei: "der Wettlauf oder das Wettrennen dient zur Bestimmung des Menschen, welcher zum Heil des ganzen sein Leben hingeben muss."<sup>441</sup> Ähnlich äußerte sich auch Gugitz, für den der Wettlauf ursprünglich nichts anderes bezweckte, als auszulosen, wer "das versöhnende Opfer für die Totengeister sein sollte"<sup>442</sup>. Der "Letzten am Ziele harrete aber der Opfertod"<sup>443</sup>. Dieses Menschenopfer habe sich, so Gugitz, nach Verfall des Kultes im Brauchtum auch dadurch ausgedrückt, "daß der verlierende Teil meist zu einer Spottfigur

---

<sup>438</sup> Ebd. S. 24.

<sup>439</sup> Ebd.

<sup>440</sup> Ebd.

<sup>441</sup> K. Weinhold: Der Wettlauf im deutschen Volksleben, S. 9.

<sup>442</sup> G. Gugitz: Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs, S. 282.

<sup>443</sup> Ebd.

(Pfungstjackel, Pfungstlummel, Pfungstbütz usw.) herabsank und gelegentlich einen Spottpreis (Sauschwänzchen, Sauborsten usw.) erhielt<sup>444</sup>.

Schierghofer sah im Wettrennen, das im primitiven Umlauf und Umsprung seinen Ausgangspunkt habe, ein "Erjagen und Einspinnen von Glück und Segen, ein hastiges feierliches Einholen des Frühlings- und Erntesegens", oder andererseits "ein Verjagen der schädlichen Einflüsse, der Hexen und Wachstumsschädlinge, des Winters (...)"<sup>445</sup>.

Von einem ursprünglichen Zusammenhang mit Totenkulten ging Meuli aus. Demnach sei es "im menschlichen Denken tief begründet und bei den Primitiven allgemein verbreitet"<sup>446</sup>, daß der Tod keine natürliche Ursache habe, sondern der böswilligen Einwirkung eines Menschen oder einer ähnlich wirkenden Macht zugeschrieben wird, so daß der Schuldige ermittelt werden müsse. Meuli lehnt deshalb Preuss' Deutung hinsichtlich des Wettlaufs im Zusammenhang mit der Tötung eines mexikanischen Gottes ab, wonach dieser 'den wetteifernden Einzug der Wachstumsgenien im Frühling'<sup>447</sup> darstelle, und postuliert stattdessen einen "deutliche(n) Fall des magischen Opfers und seiner Sühnung"<sup>448</sup>.

In der älteren volkskundlichen Literatur wird im übrigen immer wieder auf das von Kuhn berichtete Wettlaufen auf dem Kalbeschen Werder verwiesen,

---

<sup>444</sup> Ebd. S. 283.

<sup>445</sup> G. Schierghofer: Umrittsbrauch und Roßseggen, S. 53; in ähnlichem Sinn äußert sich auch Sartori: "(...) Wettrennen finden statt, vielleicht ursprünglich der Bewillkommung des Frühlings geltend, und wie dieser selbst den Winter bezwingt und verjagt, wird an einigen Orten im Spielkampfe mimisch dargestellt." (P. Sartori: Sitte und Brauch. Dritter Teil: Zeiten und Feste des Jahres, S. 164/165).

<sup>446</sup> K. Meuli: Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch, S. 10.

<sup>447</sup> Preuss, Arch. f. Anthropol. NF 1 (1903), zitiert nach Meuli, S. 20.

<sup>448</sup> Meuli S. 21; für einen Zusammenhang von Wettrennen und Totenkult sprechen im übrigen auch die Hinweise von de Vries: "(...) Wettrennen, die bei mehreren indogermanischen Völkern zum prunkvollen Leichenbegängnis gehörten" (De Vries, Bd. I, S. 195); siehe auch Meuli: "Die Karakirgisen halten bei Bestattungen und bei Gedächtnisfeiern die 'baiga' ab, ein Wettrennen der Gäste." (K. Meuli: Der gieschische Agon, Kampf und Kampfspiel in Totenbrauch Totentanz Totenklage und Totenlob, S. 43); der Autor geht von rituellen Zweikämpfen als Gottesurteile aus, "durch die der vermeintliche Urheber des Todes ermittelt und dem Verstorbenen zur Sühne dargebracht werden soll." (ebd. S. 42).

das noch eine archaische Form bewahrt habe<sup>449</sup>. Die Tatsache, daß dieser Lauf am Karfreitag oder ersten Ostertag stattfand und daß der Letzte als 'Hinkender' gedacht wurde, gestattet eine vage Verbindung zum Hinken des Petrus in einigen Osterspielen, zumal, wie gezeigt wurde, der Wettlauf selbst zu paganen Vorstellungen hinsichtlich Tod und Opfer gehört. Schon Stumpfl hatte im übrigen auf Zusammenhänge dieser Art verwiesen, freilich nur, um seine bekannte These zu stützen.

Ein Apostelwettlauf in der Art des Bozner Wettlaufs ist nur aus Spielen des österreichischen Raums bekannt. In rezenten Bräuchen ist die ursprüngliche Bedeutung des Wettrennens weitgehend verblaßt. Bezeichnend ist jedoch, daß diese vorwiegend ebenfalls aus dem österreichischen Raum berichtet werden und dort als alte Frühlingsspiele, die jetzt an Ostern abgehalten werden, gelten<sup>450</sup>. Diese Verknüpfung, die allenfalls nur vermutet werden kann, wird relativ sicher, wenn man österreichisch-bayerische Faschingsbräuche heranzieht. Das Rennen und Jagen ist hier geradezu konstituierendes Element. Unter dem Deckmantel des Ausnahmezustands der anerkannt 'unsinnigen' Zeit konnte sich zumindest eine Intention des Wettlaufens erhalten: Das Anregen der Fruchtbarkeit. Dieser Zusammenhang ist ausreichend belegt<sup>451</sup>.

---

<sup>449</sup> Das Ziel des Rennens bildete der sogenannte "Knochengalgen", eine mit Knochen und einem Pferdeschädel geschmückte Tanne. Der letzte des Wettrennens hieß der "lahme Zimmermann", der erste "König". Für den hinkenden und verbundenen Zimmermann wurden im Dorf dann Gaben gesammelt (A. Kuhn: Märkische Sagen und Märchen, S. 323/324).

<sup>450</sup> So etwa das sog. "Gonesrennen". Es gehört zu den Osterspielen in Österreich, über die Geramb schrieb: "Die Osterspiele - besonders am Ostermontag nachmittag geübt - sind uralte und stehen ohne Zweifel mit dem germanischen Frühlingfest in Beziehung. Im wesentlichen sind es Kampf-, Lauf- und Reigenspiele" (V. Geramb: Deutsches Brauchtum in Österreich, S. 34); auch Gugitz berichtet von Frühlingswettläufen in Österreich, die an Ostern abgehalten und "noch vor hundert Jahren" zahlreicher zu beobachten gewesen wären (Gugitz, Das Jahr und seine Feste, S. 283).

<sup>451</sup> Vgl. Geramb, Deutsches Brauchtum in Österreich, S. 17: "Heute noch gilt in der Gegend der Glaube, daß das Faschingsrennen ein fruchtbares Jahr bringe"; K. Stöffelmayer: Das Obermurtaler Faschingsrennen, S. 44: "Das 'Kultische' spielt bei den Läufern kaum mehr eine Rolle. Es sei jedoch daran erinnert, daß jetzt noch der Mesner bestochen wird, damit der Lauf nicht vom Betläuten überrascht werde. (...) Alte Bauern sprechen ab und zu wohl noch davon, daß 'das Troad', insbesondere der Hafer, besser wachse, wenn die Faschingsrenner über das Feld gelaufen sind. Auch wird das Faschingsrennen selbst heute noch weder von den Bauern noch von den Burschen als 'Hetz', als Faschingsunterhaltung aufgefaßt, sondern durchaus als Aufgabe."; R. Wolfram: Schwerttanz und Männerbund, 1. Lieferung,

Unmittelbar auf Südtirol verweisen etwa das *Zusslrennen*, aber auch das *Schermenlaufen*<sup>452</sup>. Daß tatsächlich ein Zusammenhang zwischen jenem Faschinglaufen bzw. den an den kirchlichen Festkreis assimilierten Frühlingsläufen und dem Apostelwettlauf in den Bozner Osterspielen besteht, daran kann kaum gezweifelt werden. Die Wette von Petrus im BozO II:

Schlach, herr, es gilt ein hulzeins schwert,  
ich mag hewr pas lauffen dan vert. (II, V. 570 f),

erhält einen Sinn, wenn man sie in Beziehung setzt zu dem erwähnten

---

S. 38: "Wie stark das Bewußtsein des Heidnisch-Dämonischen noch heute im oberen Murtal ist, beweisen Bestimmungen, daß die Faschingläufer keine Kirche auf ihrem Weg passieren dürfen und wenn die Kirchenglocken läuten, müssen sie sich verstecken wie die bösen Geister!"; ders.: Bärenjagen und Faschinglaufen im oberen Murtale, S. 60: "Will man die Faschingläufer nicht ins Haus kommen lassen, weil sie dort das Untere zu oberst kehren, so stellt man einfach einen Sack Hafer vor die Türe, der als gebührendes Opfer mitgenommen wird. Es kommt aber kaum vor, daß man die Faschingläufer überhaupt wegweist, oder ihnen nichts gibt, denn noch immer gilt der Glaube, daß das Faschingrennen ein fruchtbares Jahr bringt. Vielfach habe ich selbst gehört, wie Bauern verlangt haben, daß alles genau eingehalten werde, was bei allem Uebermut auch mit einem gewissen Pflichtgefühl getan wird."; A. Dörrer: Tiroler Fasnacht innerhalb der alpenländischen Winter- und Vorfrühlingsbräuche, S. 235: "Dunkle Vorstellungen von geheimnisvollen Kräften, die dem keimenden Leben gefährlich werden könnten und daher gebannt werden müssen, leben (...) bis auf den heutigen Tag fort. Scheinen sie auch nur mehr leere Redensarten und herkömmliche Bezeichnungen zu sein, die niemand mehr voll nimmt, so gewinnen sie doch plötzlich wieder Leben und Macht, wenn es in die Fasnacht geht"; ebd. S. 236: "Auf dem Axamer Mittelgebirgsboden wurde in früheren Jahrhunderten eifrig und erfolgreich Flachs angebaut. Die benachbarten Götzener behaupteten: 'Laafen die Huttler nit, ischt a mit'n Flochs nicht!'" Vgl. auch die Ausführungen von Spamer (A. Spamer: Deutsche Fastnachtsbräuche, S. 47): "(...) zur Erkenntnis der solche Läufe auslösenden Gedanken bedarf es weder alter Belege noch völkervergleichender Untersuchungen. Lebt doch in ihnen auch noch manchenorts unverändert der Glaube, daß sich die Fruchtbarkeit buchstäblich 'aus dem Boden stampfen' ließe. Wie in Tirol die Sternsinger zu Neujahr aufgefordert werden, kräftig auf den Feldern umherzustampfen, um deren Wachstum zu fördern, so glaubt man dort auch, daß Flachs, Hanf und Getreide um so besser gedeihen, je schneller und je zahlreicher die Huttler laufen, und fast das gleiche hören wir von den Salzburger Perchten. Weit verbreitet ist daneben der Angleichungszauber-Gedanke, daß die Saat um so höher wachse, je höher die Sprünge der Masken seien."

<sup>452</sup> Vgl. H. Fink: Verzaubertes Land, S. 375; H. Mang: Volksbrauch in Südtirol, S. 14; F. Haider: Brauch in Südtirol, S. 115; A. Dörrer: Geistliches und weltliches Brauchtum in Vergangenheit und Gegenwart, S. 102; siehe auch ders.: Tiroler Fasnacht, S. 236: "In Prad im Vintschgau lautet die Losung: 'Findet das Zuslrennen statt, gedeiht der Roggen gut'".

Brauchtum: Die Faschingsläufer, und zwar vor allem die sogenannten *Schellfaschinge* in Tirol trugen Holzschwerter<sup>453</sup>, eine Erscheinung, die in der volkskundlichen Forschung vor allem in Verbindung mit dem Schwerttanz gebracht wird, der seinerseits wieder die verschiedensten Deutungen erfahren hat<sup>454</sup>.

In diesem Kontext wird man vermuten dürfen, daß auch hinter der wechselseitigen Stehlbeziehung der beiden Apostel mehr steckt als Linkes vermutete "religiöse und moralische Bloßstellung"<sup>455</sup>. Aufschlußreich ist die Feststellung Dörrers: "Das Stehlrecht ist nämlich in Tirol bei verschiedenen Anlässen üblich"<sup>456</sup>.

Meuli z. B. sieht das Stehlrecht im allgemeinen in Verbindung mit früher verbreiteten Heischegängen, bei denen in drohendem Ton Gaben, vor allem Naturalien, eingefordert wurden, und bei Verweigerung Verwünschungen ausgestoßen und Schaden angerichtet wurde<sup>457</sup>. Zugrunde liege dabei die Vorstellung von Geschenkopfern für die irgendwie weiterlebend gedachten Toten<sup>458</sup>. Wie dem auch sei, so ist jedenfalls im österreichischen Raum das Stehlrecht in Zusammenhang mit dem genannten *Faschingrennen* zu sehen:

---

<sup>453</sup> Siehe Wolfram, Bärenjagen, S. 61; Stöffelmayer, Das Obermurtaler, S. 38; S. Walter: Faschingrennen und Bärenjagen, S. 399.

<sup>454</sup> Vor allem in der älteren Forschung wurde versucht, den Schwerttanz bis in älteste Zeit nachzuweisen.

<sup>455</sup> Linke, Die Osterspiele: "(...) stellt dieser ihn, so gereizt, öffentlich religiös und moralisch bloß" (S. 127).

<sup>456</sup> Dörrer, Tiroler Fasnacht, S. 165.

<sup>457</sup> K. Meuli: Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch, S. 7: Der Autor berichtet über die Buben, die am Fuss des Kaiserwaldes am Sonntag Lätare mit einem Strohhalm, dem 'Tod', umziehen und ein Lied singen: "Wird ihnen die Gabe verweigert, so genügt die bloße Verwünschung nicht; es folgt eine richtige Verzauberung: sie ziehen einen Strohhalm aus ihrem Popanz, stecken ihn in eine Klumse des Hauses und ziehen mit der triumphierenden Gewissheit ab, dass dank ihrer Massnahme der Tod aus diesem Haus im Lauf des Jahres sich ein Opfer holen wird. Erwähnt man noch, dass die Kerle mit allen möglichen Dingen schlagen; dass sie die Leute schwärzen, binden oder würgen, bis sie sich lösen; dass sie die Kohlköpfe im Garten abhauen oder die Hühner totschiagen, bis der Hausherr sich loskauft: dann hat man wohl die bezeichnendsten Züge genannt und begreift es, dass eine ganze Reihe ehrsamere Städte dem Unfug immer wieder zu steuern suchte, vielerorts ohne ihn je ganz auszurotten."

<sup>458</sup> Vgl. auch N. Kuret: Zu Karl Meulis Maskentheorie, S. 154-163.

Diese obersteirischen Faschingrenner (...) laufen noch wirklich in langer Einzelreihe von Hof zu Hof, über Wiesen und Felder und üben überall ein unbestrittenes Faschingsrecht aus. Jede Henne und jedes Ei, jedes Kleintier, das sie erwischen, gehört ihnen und muß mit Geld ausgelöst werden. Keine Tür hält stand und kein Schloß ist so gut versperrt, daß sie den Eintritt in Haus oder Stall wehren könnten.<sup>459</sup>

Stehlen gilt hier nicht als moralische Verfehlung, sondern hat kultische Qualität.

Ausgangspunkt war die Feststellung gewesen, daß der Jüngerlauf in den BoZO in potenzierte Form jene 'Entartungserscheinungen' aufweist, die von der Forschung auch in einigen anderen Spielen meist mit Mißbehagen registriert wurden. Diese Elemente lassen sich als kultische Relikte identifizieren, die, wie gezeigt wurde, teilweise noch einen direkten Zusammenhang mit vorrangig im tirolisch-österreichischen Raum gebräuchlichen kultischen Erscheinungsformen erkennen lassen. Es kann hier vermutlich ein Bogen geschlagen werden (so bedenklich ein solches Verfahren auch sonst sein mag) von rezenten Bräuchen bis zurück zu den ein halbes Jahrtausend alten Texten des Debs-Codex. Die Ursache dafür liegt wohl zu einem Teil in einem Umstand begründet, den schon von Hörmann benannte:

Wenn das Volk dennoch - trotz der ständigen Abmahnungen durch die Geistlichkeit - zähe an den freilich sehr zusammengeschrumpften Gebräuchen hält, so ist das der Furcht vor einer Mißernte zuzuschreiben, deren Grund man nach altem Glauben in den unterlassenen Fastnachtsbelustigungen, besonders dem Perchtenlaufen, sieht.<sup>460</sup>

Wenn sich auch an den Formen über die Jahrhunderte hinweg wenig änderte - siehe das Jagen, Rennen, das Stehlen bzw. Erheischen, die Betonung von übermäßigem Trinken und Essen - so darf man nicht vergessen, und hier kann wieder an die Erkenntnis vom Propp angeschlossen werden, daß mit Veränderungen des Inhalts gerechnet werden muß, daß es nicht darum gehen kann, um mit Blumenberg zu sprechen, das 'Ursprüngliche' in Einzelheiten zu rekonstruieren. Immerhin aber kann vor dem diskutierten Hintergrund

---

<sup>459</sup> Stöffelmayer, Das Obermurtaler Faschingrennen, S. 37; der Autor verweist auch auf die Figur des sogenannten "Heangreifer", der das Recht über Hühner und Eier habe (S. 39); siehe dazu auch Walter zur Figur des "Heahgreifers", S. 406-408.

<sup>460</sup> L. von Hörmann: Tiroler Volksleben, S. 16/17.

Wesentliches im Hinblick auf den Jüngerlauf der Bozner Texte deutlich gemacht werden. Gleichgültig, ob man nun einen allgemein gültigen Totenkult mit einem einstmals dazugehörigen blutigen Opfer annimmt, ob man ein ursprüngliches Einholen des Frühlings- und Erntesegens und ein Verjagen schädlicher Einflüsse zugrundelegt, inwieweit man dem Stehlen eine eigentlich 'zauberische'<sup>461</sup> Wirkungsweise zubilligt oder von Erheischen<sup>462</sup> spricht: Es kann postuliert werden, daß all dies, freilich in nur mehr rudimentären Bezügen, Eingang gefunden hat in die Tiroler Spiele<sup>463</sup>. Dazu kommt, daß Petrus und Johannes in der Südtiroler Volksmeinung eine besondere Stellung einnehmen. Petrus z. B. gilt als ein "Wetterherr":

Im übrigen überflügelt Petrus als Wetterherr weitaus den Paulus, und dieser wird kaum einmal für ein Wetter verantwortlich gemacht, wohl aber im Volksmunde Petrus, der Wolken schiebt, und wenn es arg donnert, heißt es: 'Petrus tut Kegel schieben.' Überhaupt spricht man hierzulande von der Donnerkugel, und im Burggrafenamte erschlägt einen nicht der Blitz, sondern der Donner. Die deutsche Mythologie hat im Apostelfürsten längst den christlichen Vertreter des gewaltigen Gewittergottes Donar erkannt.<sup>464</sup>

---

<sup>461</sup> Vgl. P. Sartori: Diebstahl als Zauber, S. 380-388.

<sup>462</sup> Siehe Gugitz, Das Jahr und seine Feste, S. 282: "Auch die sich meist an diese Wettläufe anschließenden Heischegänge deuten, wie immer, einzig auf das Einsammeln von Opfern zur Sühne an die Totendämonen"; vgl. auch H. Seidlmayer: Der 'Pfungst' in Schönau am Regen bei Viechtach, S. 18, der betont, "daß das 'Heischerecht', vor allem das Einsammeln von Naturalien für das abschließende gemeinschaftliche Mahl, von je ein Bestandteil alten Brauchtums gewesen ist." Siehe auch H. Koren: Kultmahl und Heischegang, S. 389-393, der kritisch Stellung nimmt.

<sup>463</sup> Dabei soll nicht verschwiegen werden - und hier rührt man an ein grundsätzliches Problem - daß eine ganze Anzahl der für die genannten Zusammenhänge relevanten volkskundlichen Untersuchungen in jener Zeit entstanden, in der gerade von der Volkskunde ein 'Nachweis' einer 'germanischen Kontinuität' erwartet wurde, so daß wohl in einigen Fällen mit einer Eintrübung der zu fordernden wissenschaftlichen Lauterkeit gerechnet werden muß. Das Problem wurde zu umgehen versucht durch ein Ausweichen, wenn möglich, auf Belegstellen von 'vorher' und 'nachher', ein Verfahren, das natürlich keinerlei Garantie bietet.

<sup>464</sup> H. Matscher: Heilige im Südtiroler Volksleben, S. 38; in diesen Kontext gehört vermutlich auch das an Petri Stuhlfeier (22. Februar) in Südtirol gebräuchliche 'Langas-weaken':

"Da umgürten sich Buben mit großen Schellen und Kuhglocken, stürmen mit Höllenlärm durch die Gassen und schreien dabei 'Peter Langas!'. Oder sie schleichen sich in Häuser

Ähnliches wird auch Johannes nachgesagt<sup>465</sup>. Im sogenannten PAPISTEN-BUECH wird von der Sitte des "Sant Johans fest" berichtet, "da trinkt ydman Sant Johans Segen, das ist ein gesegneter Wein, ob Altar, darauß man auch Kügele macht für das Wetter und schaur."<sup>466</sup>

Die ausufernden Wettlaufszenen in den BozO machen deutlich, daß auf sie mehr Gewicht gelegt wurde als auf das nachfolgende Auffinden der Grabtücher im leeren Grab, das in theologischer Deutung als ein Auferstehungsbeweis gilt. In keinem anderen Osterspiel existiert ein derart krasses Mißverhältnis.

#### 4.4. Der Jüngerlauf im Vergleich

Tatsächlich wird in den meisten Texten auf einen Ausbau des Jüngerlaufs verzichtet<sup>467</sup>. Als Vergleichsvorlagen kommen allenfalls das Feldkircher, das Vorauer, das Münchner, das Wiener und das Erlauer Osterspiel in Frage,

---

und lassen plötzlich vor der Stubentüre ihren Lärm los. Es ist das 'Langaswecken'. Und durch das überlaute Treiben sollen alle üblen Geister und Winterunholden von den Feldern und Fluren und aus den Häusern vertrieben, der Lenz (Langas, Langes) geweckt werden." (Matscher, S. 11).

<sup>465</sup> Vgl. L. von Hörmann: Wetterherren und Wetterfrauen in den Alpen, S. 101: "Große Bedeutung hingegen haben die Schutzpatrone Johann und Paul (26. Juni). Schon die Namen, die ihnen beiden beigelegt werden, sprechen von dem hohen Ansehen, in dem sie als 'Wetterherren' stehen. Nic. Gryse in seinem 'Spiegel des antichristlichen Pawestdoms' vom Jahre 1593 sagt von ihnen, daß sie 'van dem Romischen Paweste tho Wederheren unde Donergödern verordnet syn'. Sie heißen beim Volk stets nur 'Wetterherren' oder 'heilige Wetterherren'."

<sup>466</sup> Papistenbuech oder Chronik. vast lustig und auch nützlich zu lesen. 16./17. Jhrh., zitiert nach A. Birlinger: Sitten- und Rechtsbräuche, S. 158; siehe auch Matscher, Heilige im Südtiroler Volksleben, S. 37: "Schon im Jahre 1298 findet sich in einem Salzburger Diplom das Datum: 'An sant Johans und Paulstag der Wetterherrn.'"

<sup>467</sup> Keinen Jüngerlauf haben das Wienhäuser Spiel - die "Dic-nobis"-Frage wird hier vom "chorus" gestellt - das Osnabrücker Spiel, in dem Johannes und Petrus nur berichten, den Herrn gesehen zu haben, jedoch keine szenische Umsetzung erfolgt, das WoO, das Trierer und das Regensburger Spiel, in dem nur "Joannes" den Petrus auffordert, "eylantz zu dem grab" (V. 194) zu kommen, und die Apostel das "Cernitis, o socii" singen; ohnehin ohne Jüngerlauf sind die Salbenkrämerspiele und die Sonderformen des Redentiner und Göttweiger Spiels sowie das BozO I. Die Antiphon "Currebant duo simul", mit oder ohne deutsche Übertragung, haben das BeO - hier noch vor der Hortulanusszene - und das Füssener Osterspiel, die Zwickauer Spiele sowie das IO.

die, wie schon ausgeführt, nicht ohne Grund alle auf den bayrisch-österreichischen bis schlesischen Raum verweisen<sup>468</sup>.

#### 4.4.1. Die Schimpfrede des Petrus

In einigen Spielen wird die Schimpfrede des Petrus gegenüber Maria Magdalena bereits durch einen ähnlich gearteten Monolog des ungläubigen Thomas eingeleitet. Dies ist der Fall beim Wiener und Erlauer Spiel sowie den Bozner Texten. In Erl III ist Maria ein "alter tichtelpalkch" (V. 1259), im Wiener Spiel nutzt Thomas die Situation zu einer allgemeinen negativen Charakterisierung der "frawen"<sup>469</sup>. In den BozO gilt Maria Thomas als "trugsnerin" (II, V. 462), als "gammlich weib" (III, V. 277) und "torhaffczt weib" (IV, V. 528), das "ein pock fuer ein gayß" (IV, V. 552) gesehen habe. Dieser Ton wird in den genannten Texten auch in der Begegnung der Jünger mit Maria durchgehalten. Während Wien sich weitgehend zurückhält<sup>470</sup>, belegen das Erlauer - hier ist die Thomasszene nicht vor-, sondern zwischengeschaltet - und die Bozner Spiele einmal mehr ihre enge Verwandtschaft: Gemeinsam ist die ausufernde Beschimpfung Maria Magdalenas, die die Auferstehung Christi verkündet. In Erl III droht Petrus Schläge an:

Der red ich nicht gelauben wil;  
secz dich hin haim und spinn vil,

<sup>468</sup> Für das Feldkircher Augsburgs Spiel hat Lipphardt (VL I, Sp. 525) postuliert, daß "die Mundart nach Augsburg" weist; bezüglich des Münchner Spiels spricht Thoran von einem "Münchner Dichter" (B. Thoran: Das Münchner Osterspiel, S. 4); das Vorauer Spiel ist im Breviarium der Diözese Passau nachträglich eingetragen, was indes noch nichts besagen muß; immerhin ist jedoch die südbairische Sprache das ausschlaggebende Indiz bezüglich des Entstehungsortes.

<sup>469</sup> WiO, V. 990 ff:

Frauen haben korczin mut:  
Si gleubin czu hant bose und gut,  
Wor und gelogin.  
Des werdin si dicke betrogen.

<sup>470</sup> Auf Marias Auferstehungsverkündung antwortet Petrus:  
Der rede ich wenig gleubin wil.  
Sest ir do heime und spunnit vil!  
Das ist eine grose schande,  
Das ir lofft uf dem lande. (WiO, V. 1043 ff).

ez ist ein große schant,  
 daz di weip lauffent über lant.  
 daz mein maister von dem tod erste,  
 dez gelaub ich nicht, ich sech in denn ee;  
 wann wâr er erstanden  
 von des todes panden,  
 zwar er wâr mfr  
 als drat erschin als dfr.  
 darumb la dein chlaffen,  
 oder ich gib dfr ains mit dem laffen,  
 ains an das ar,  
 das du wîrst ein tor;  
 das ander an das wang,  
 mag ich dfr das ander erlang;  
 das dritt an den hals,  
 das du fûrbas nimmer chalst. (Erl III, V. 1225 ff),

die "apostoli" singen anschließend das feierliche "Dic nobis Maria". Im BozO II folgt die Schimpfredenachdem feierlichen Gesang der Apostel und dem "Sepulchrum Christi viuentis" der Maria: Sie richtet sich an die "weiber" im allgemeinen, die "liegen" und "wetriegen" (V. 530/531), sowie an Maria Magdalena im besonderen, der, wie im Erlauer Spiel, nahegelegt wird, daß sie "daheim an einem rockhen spinnen" (II, V. 545) solle, da sie "vnwitz warnn" (V. 541) sei. Es ist also eine merkwürdige Divergenz zu dem an dieser Stelle eigentlich geforderten "Credendum est magis soli Mariae" der beiden Apostel zu beobachten. Wie mechanisch das liturgische Inventarium abgspult wird, zeigt sich etwa in Erl III, wenn hier die Ostersequenz in ihren drei Teilen ("Victimae paschali", "Dic nobis Maria" und "Credendum est magis") folgerichtig erscheint, während dann wenige Verse später Petrus in seiner Schimpfreden die zunächst von ihm gesungene Glaubensbeteuerung geradezu ad absurdum führt. Das BozO II verfährt hier konsequenter, indem es überhaupt auf das "Credendum" verzichtet. Konsequenter ist es denn auch, wenn in den beiden übrigen BozO zwar jene Cantat-Verse erscheinen, nicht jedoch die Schimpfreden des Petrus. Mag man über diese merkwürdig bereinigte Fassung auch erstaunt sein, so ist damit jedoch noch nicht viel gewonnen: Der ausufernde Jüngerlauf belegt die Inkohärenz dann nur desto deutlicher. Was die Deutung des grobianischen Tons des Petrus gegenüber Maria Magdalena betrifft, so kann hier das gelten, was bereits hinsichtlich Beschimpfung

und Prügelandrohung des Hortulanus dargelegt worden war. Gerade das pauschale Verdikt bezüglich der "weiber" macht deutlich, daß hier die Perspektive einer ausgesprochenen patriarchalischen Gesellschaft transparent wird. Deutlich wird das noch in dem schon genannten alten böhmischen Osterspiel, wenn Maria Magdalena von Thomas als "abgezehrttes Weib"<sup>471</sup> bezeichnet wird, oder aber, wenn Teufel und "alte Weiber" in direkte Beziehung zueinander gebracht werden: Beelzebub gilt als derjenige, der ihnen Zauberei, Heilkunst und die Fertigkeit, aus einer Flachsbreche Milch zu melken, gibt<sup>472</sup>.

#### 4.4.2. Die Wette

Die Wette, wer schneller zum Grab laufen könne, haben von den Osterspielen nur das WiO und die Bozner Texte aufgenommen. Es handelt sich hierbei um ein Element, das mit der liturgischen Tradition nichts zu tun hat. Die Wette zwischen Johannes und Petrus bezieht ihren Witz vor allem daraus, daß von vorneherein aufgrund des johanneischen Berichts feststeht, wer der Sieger des Jüngerlauf ist. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß jenes biblische Detail, wonach Johannes der schnellere ist, natürlich auch dem zeitgenössischen Publikum bekannt war.

Der Wettgegenstand selbst ist in jedem Fall nicht phantastischer Natur, wie man vermuten könnte, sondern verweist einmal mehr auf das agrarische Bezugssystem dieser Texte. Im Wiener Spiel wird um "ein phert" (V. 1083) und "ein ku" (V. 1085) gewettet, im BozO II wettet Johannes um "ein essl vnd ein khúe" (V. 568) sowie um "ein purdl hey" (V. 569), im BozO III ebenfalls "vmb j kúe" (V. 415) und Petrus gilt es "fúr war ainn phert" (V. 417). Nur scheinbar aus dem Rahmen fällt die Wette des Petrus um das schon erwähnte "hulzeins schwert"<sup>473</sup> (II, V. 570), das jedoch über die Vermittlungs-

<sup>471</sup> Siehe Hanuš S. 64.

<sup>472</sup> Siehe Hanuš S. 85, Anm. 93; dieser Volksglaube soll im übrigen noch im 19. Jh. in Böhmen verbreitet gewesen sein.

<sup>473</sup> Nicht von ungefähr wettet auch der Petrus im Egerer Fronleichnamsspiel "umb ein schwert" (V. 8113); das Spiel entstand vermutlich um 1500 im böhmischen Raum, evtl. aus der Umgebung von Eger (vgl. B. Neumann: Egerer Passionsspiel VL Bd.2, Sp. 369-371; R. Wolkan: Geschichte der deutschen Litteratur in Boehmen, S. 223). Gerade aus Böhmen

figur des Faschingsläufers ebenfalls auf den genannten Bezugsrahmen rekurriert.

#### 4.4.3. Das Zurückbleiben des Petrus

Das schnellere Laufen des Johannes, wie es in der verbreiteten Antiphon "Currebant duo simul" vorgegeben ist, diente in einigen wenigen Spielen dazu, das Zurückbleiben des Petrus zusätzlich zu motivieren. So ist im Feldkircher Augsburger Spiel Petrus "ein altter glezter man", der "nit lauffen kan" (V. 341/342) und im MüO klagt er Johannes: "ich hingk vnnd kan nit hinnach komen" (S. 389 ed. Birlinger). Doch damit nicht genug: In einigen Texten mündet diese Klage ein in eine Anklage gegenüber dem "maister":

Waffenn, her, waffnn,  
 wie hastu mich beschaffnn  
 Aller welt zu ainem affen,  
 Das ich nit lauffenn khan  
 Als mein prueder Johan.  
 Ain pain ist mir khürtz, das ander lanckh,  
 Das sag ich meinem maister khainen danckh. (BozO II, V. 582 ff).

Ähnliche Verse finden sich auch in den BozO III und IV, im Erlauer,

---

aber gibt es zahlreiche Belege dafür, daß an Fastnacht Spiele mit Schwertern aufgeführt wurden; so etwa heißt es 1481: 'Item geben dem paul, moler, Vnd sein Gesellen an der vasnacht von dem Spyl mit den Swertten vnd mit dem grossen Manne (...)', Beleg bei H. Gradl: Deutsche Volksaufführungen, S. 148; einige Belege deuten zudem auf die Aufführungen von Schwerttänzen, von denen schon im Hinblick auf die österreichischen Faschingsläufer die Rede war. Gradl beginnt seine Aufzählung mit einer Notiz von 1448: 'Item Geben den Spilleuten xx gr., die an der vasnacht den Swertt tanzc hetten.' in: Gradl, Deutsche Volksaufführungen, S. 217.

im Wiener<sup>474</sup> und im Vorauer Spiel<sup>475</sup>, in dem Johannes von seinem Mitjünger Petrus sogar noch verflucht wird:

Ich wil im aber ein vluetch geben  
 daz prot moez in in streben  
 und zben (?) vnd, suwench air,  
 so ist er weiter den ein pair. (S.66, Anm. 61 ed. Lipphardt)<sup>476</sup>.

<sup>474</sup> Das Wiener Spiel kennt als Sondergut eine Erweiterung dieser Klage:

Czeiter obir ungelucke!  
 Nu ist mir gebogin der rucke.  
 Ich wolde des globens haben ein gut stucke,  
 Nu ist mir czu brochen der rocke,  
 Doruff ich wolde flien alz ein wei.  
 Nu sint mir beschint di kni.  
 Ach, ir aldin Rebeckin,  
 Kunt ir euch nirne wen in den weg gestreckin?  
 (V. 1087 ff).

<sup>475</sup> Wenn hier von "Vorauer Spiel" gesprochen wird, so folgt man damit der Bezeichnung Lipphardts. Für Linke ist es nur ein "angebliches" Vorauer Spiel, das aus zwei Texten besteht: Einmal aus "eine(r) mischsprachige(n) Osterfeier des Typs I", zum zweiten aus "eine(r) fragmentarische(n) Petrus-Rolle aus dem Jüngerlauf eines allerdings recht frühen deutschen Osterspiels" (Linke, Das angebliche Vorauer Osterspiel, S. 421). Wie dem auch sei: Jedenfalls unterscheiden sich der liturgische visitatio-Text und der vor allem im letzten Teil (siehe Zitat) recht ungewöhnliche Jüngerlauf beträchtlich. Lipphardt war davon ausgegangen, daß es sich bei diesem Jüngerlauf einfach um eine "Ergänzung" handelt: "Am oberen Ende von Bl. 180 folgende Ergänzung durch den Jüngerlauf" (S. 65). Linke dagegen bemerkt zu diesem Nachtrag, der für ihn den Anfang einer Petrus-Rolle darstellt: "Bei der in ihrer Natur liegenden Unvollständigkeit ist es gänzlich ungläubhaft, daß sie als Ergänzung zu der danebenstehenden, in sich geschlossenen mischsprachigen visitatio gedacht war, zumal in dieser die Tatsache der Auferstehung mit dem Gemeindegesang 'Christ ist erstanden' definitiv besiegelt ist. Ein Jüngerlauf kann danach nicht mehr folgen. Es muß sich bei den Randeintragungen (...) also um solche aus zwei verschiedenen Vorlagen handeln und zudem um solche, die nichts miteinander zu tun haben. Die Aufzeichnungen erwecken den Eindruck, daß ein Benutzer in Vorau deutsche Versionen zu den beiden Handlungen der alten lateinischen Osterfeier II aus Passau gesammelt und auf dem Rand notiert hat, und zwar zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Vorlagen." (Linke, Das angebliche Vorauer Osterspiel, S. 420).

<sup>476</sup> Text nach Linkes Edition:

Jch wil im auer ein vluetch geben  
 daz prot mvez in in streben  
 vnd zbai/vnd suwench afr  
 so ist er weiter den ein pair (V. 17 ff).

Das Zurückbleiben des Petrus wird von Johannes mit Schmähworten quittiert: Im BozO IV gilt er "alß faul als ein ab gerittner gaul" (V. 643/644), im Wiener Spiel wird er mit einer "alde(n) leimwant" (V. 1108) verglichen.

Es ist offensichtlich, daß in den genannten Spielen, vor allem aber wiederum in den Bozner Texten, die Betonung auf dem Wettlauf selbst und nicht dem Vorzeigen der "leilachen" liegt, eine Tatsache, die sich im übrigen auch in den Verszahlen dokumentiert. Auffallend ist die prononcierte Klage des Petrus, die zu einer Anklage wird: "Ach maister, was hab ich dir than, das ich nit güet fües han" (V. 426/427) heißt es im BozO III. Wenn es auch wahrscheinlich ist, daß dieses Hadern wie die nachfolgende Versicherung des Apostels, er wolle sich "güetter ffueß zwen kauffen" (III, V. 431), beim Publikum Heiterkeit auslöste, so wird man doch auch davon ausgehen müssen, daß gerade diese an und für sich unmotiviert lamentatio des Petrus auf die Präsenz einer wie auch immer gearteten Vorstellung der ursprünglichen Funktion des 'Letzten' verweist.

#### 4.4.4. Sondergut

##### 4.4.4.1. Die Stehlbeschuldigung

Die schon diskutierte wechselseitige Stehlbeschuldigung des Petrus und Johannes ist alleiniges Sondergut der BozO II und IV. Bis auf einige unwesentliche Variationen sind die jeweiligen Textstellen identisch. Im BozO II heißt es:

Petrus:

Nún hört ír herren all geleich,  
 Paid arm vnd reich.  
 Ich wil euch sagen newe már,  
 Jhesus ist erstanden im sagrer.  
 Mein gesel Johannes stilt als ein rab  
 Was er núer an khomen mag.

Johannes:

Hort ír herren, iung vnd alt,  
 Wie ír seit gestalt,  
 Wie gar ein lugnhaftige zung  
 Tregt mein gsel Petter in seinem münd,

Ich mags recht nit lenger verdagen  
 Vnd mueß im dj warhait sagen.  
 Er hat vnsers herren drej stund verhollen  
 Vnd das lebrl auß dem osterlamp gestollen.  
 Er ist auch nit retlich,  
 Er nymbt hriewe gens all geleich.  
 Er spricht: 'vender dich, vender dich.  
 Wild nit gen, so trag ich dich'. (II, V. 620 ff).

Die Auferstehungsverkündigung des Petrus, die konsequent nochmals die unmittelbar vorausgehende Verkündigung des Johannes im Anschluß an das Auffinden des "tuechl" (V. 617) thematisiert, mündet also hier in einen an sich unzumutbaren Kontrast der Stehlbezeichnung. Wenn sich immerhin bei der Figur des Petrus noch über die bekannte Volksmeinung, daß, wer lüge, auch stehle - darauf weisen die Verse "verhollen/gestollen" hin - eine Verbindung zum biblischen Geschehen herstellen läßt, so fällt eine derartige Korrelation hinsichtlich des Johannes aus: Der mögliche Einwand, daß es ja gerade zur Lügenhaftigkeit des Petrus gehöre, von Johannes Unwahres zu behaupten<sup>477</sup>, stößt ins Leere. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Szene liegt, wie schon angedeutet, darin, daß man eben gerade nicht von theologischer Lehre oder moralischen Kategorien<sup>478</sup> ausgeht, sondern die beiden Apostel als ambivalente Figuren sieht. Sie sind nach dem Muster der böhmischen Osterspiele 'Landläufer' und in diesem Sinn mit den Emmausgehern identisch. Diese Identität hat ihre Ursache in dem gemeinsamen nicht-christlichen Vorstellungshintergrund von Opfer, Tod und - Gedächtnismahl. Petrus und Johannes sind diejenigen, die sozusagen für dieses abschließende Mahl sorgen: Das Stehlen von Hühnern und Gänsen wie dem "lebrl"<sup>479</sup> muß

<sup>477</sup> Vgl. Linke: "Als der Undankbare schließlich sogar diesen seinen Mit-Apostel verleumdet, ein Gewohnheitsdieb zu sein" (Linke, Die Osterspiele, S. 126/127).

<sup>478</sup> Vgl. Linke, Die Osterspiele, S. 127.

<sup>479</sup> Warning hat zu Recht darauf hingewiesen, daß die Leber "ein im Aberglauben hochgradig besetztes Organ" ist (Warning, Funktion, S. 106, Anm. 198). Das Motiv der gestohlenen oder heimlich gegessenen Leber scheint sehr alt und auch verbreitet gewesen zu sein. Nach Bolte/Polívka (Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm) erscheint dieses Motiv als Teil (und zwar als Teil B der bis H nummerierten Teile) des Märchens BRUDER LUSTIG, dessen einzelne Teile auch für sich stehen können. In diesem Märchen ist es ein sich gegen Bettler mildtätig erwiesener abgedankter Soldat, der von Petrus als Begleiter angenommen wird und dann heimlich das Herz des gekochten Lammes

vielleicht auch vor der Folie des Stehlrechts bei Heischegängen für das gemeinsame, des Toten gedenkenden Mahls gesehen werden. Aus dieser Perspektive ist die Auferstehung Christi von sekundärer Bedeutung. Nur so ist es verständlich, daß im BozO IV, im Gegensatz zu allen anderen Ostertexten, auf die abschließende Auferstehungsbezeugung und das alte, sich an das Publikum richtende und es zum Mitsingen auffordernde "Christ ist erstanden" verzichtet wird. Stattdessen besinnt sich Petrus auf Aufgaben ganz anderer Art, deren Devise unmißverständlich ist:

Wen wer etbas wil haben  
Das ligt am zw sam tragen. (IV, V. 718 f).

Er hat denn auch keine Zeit mehr, länger zu "klaffen", da er "gnotigs zeschaffen" (V. 722) hat. Diejenigen, die etwa auf eine geistliche Erbauung gewartet haben, werden an eine andere Instanz verwiesen. Es ist kein Zufall, daß der genannte "predinger" (V. 724) über ein recht seltsames Repertoire verfügt:

Er sagt euch ein Neittharten var,  
Es maynt, es sey gelogen, so ist es war. (IV,V. 726 f).

Ein Abgang dieser Art stellt eine direkte Verbindung zum Fastnachtsspiel her.

---

ißt, dies aber ableugnet (siehe Bolte/ Polívka, S. 150). Interessant für unseren Zusammenhang ist, daß es in diesem Märchen auch um Totenerweckungen geht, einmal um eine geglückte, für die der Apostel dann Geld erhält, zum zweiten um eine mißglückte, die der Soldat nach dem Vorbild des Apostels unternimmt (vgl. S. 150). Gegenstand und Personal dieses Märchens können in den verschiedenen Bearbeitungen wohl wechseln: So ist es nach Bolte/Polívka in einem schlesischen Märchen Judas, der beim letzten Abendmahl das Herz des Lammes ißt, in Tirol und der Steiermark ist von einer Leber (nicht Herz) die Rede (ebd. S. 150). Bolte/Polívka weisen darauf hin, daß bereits "in dem lateinischen Gedicht auf den 926 verstorbenen Mainzer Erzbischof Heriger (...) ein Vagant (erzählt), er habe im Himmel dem hl. Petrus ein Stück Lunge gestohlen und verzehrt." (ebd. S. 152). Als späteren Beleg nennen Bolte/Polívka etwa das NARRENSCHIFF von Brant, in dem es heißt: "Der muß die Leber gessen han" (Beleg ebd. S. 152). Im übrigen wies auch Cullmann auf Hans Sachs hin, der in seinem Meisterlied SANT PETER MIT DEM LANCZKNECHT berichtet, wie der mit Petrus wandernde Landsknecht bei der Zubereitung des Essens vorher heimlich die Leber ißt (vgl. F. Cullmann, Der Apostel Petrus, S. 30). Was den Ursprung des genannten Märchens betrifft, so lehnen Bolte/Polívka Überlegungen ab, die es "mit der äsopischen Fabel vom Fuchse, der das Herz des vom Löwen zerrissenen Hirsches stiehlt, in Verbindung brachten." (Bolte/Polívka, S. 153).

#### 4.4.4.2. Das Trinken - Rekurs auf die *Johannesminne*?

Eine einmalige Erscheinung innerhalb der deutschsprachigen Osterspiele stellen auch die Trinkszenen in den BozO II-IV dar. Lediglich noch im Wiener Spiel wird Petrus der Hinweis gestattet: "Dach welde ich gerne trincken." (V.1118), auf eine weitere Ausführung wird jedoch verzichtet. Ganz anders dagegen die Bozner Texte.

Ausgiebig stärken sich Petrus und Johannes am Inhalt des "fleschlein", wobei ganz offensichtlich der eigentliche Sinn und Zweck des Unternehmens der beiden Apostel, das "zw dem grab stieben" und das Beschauen und Vorzeigen der "tuech" wieder zu kurz kommt:

Hór aúff gesel, ich wil dir sagen,  
 Dw fúegst wol jnn ain dreýling wagen,  
 Dw kannst der grossen zwg so wol,  
 Als man halt ainen vinden schol.  
 Vnd wár dein wiennstatt,  
 Sí rúnn dir durich denn hals dradt,  
 Dý digkch speýs, dý fúegt dir nit,  
 An dem weinn trinkchen bistú gar enbicht,  
 Do laa dir den wein nit vast lieben  
 Vnd las vns bald zw dem grab stieben  
 Vnd las vns erfahren dý ráchten már  
 Vonn Jhesum vnserenn schepher.  
 Nwn raich mir her dý handt dein  
 Vnd hilf mir auff das krúmp pain. (III, V. 454 ff)<sup>480</sup>.

Wenn man berücksichtigt, daß es in jedem Fall der Wein des Johannes ist, dem beide zusprechen, so stellt sich die Frage, ob hier nicht ein Rekurs auf

---

<sup>480</sup> Linke postulierte, daß diese Verse, die in der Handschrift eindeutig dem Petrus zugeschrieben sind, eigentlich - bis auf die letzten zwei Zeilen - zu Joh. gehören. Er verwies auf das BozO IV, in dem ähnliche Verse eben dem Johannes zugeteilt sind (nach V. 668 f) und folgerte: "Offenbar war schon in der Vorlage von v. VIII, 467 die Rollenbezeichnung ausgefallen, die v. 467/468 Petrus zuwies." (Linke, Die Osterspiele, S. 126, Anm. 82). Linkes Forderung nach einer Emendation kann jedoch nicht unterstützt werden, da der Verweis auf die Verse im BozO IV allein nicht tragfähig genug ist, noch dazu, wenn man berücksichtigt, daß das "krump pain" der zitierten Verse ja eindeutig auf Petrus verweist; die Annahme eines Ausfalls der Rollenbezeichnung erweist sich als bloße Hypothese. Die Notwendigkeit einer Emendation scheint in der These Linkes begründet, wonach Petrus eine Identifikationsfigur für den Sünder darstellt.

die sog. *Johannesminne* vorliegt. In Südtirol - aber nicht nur da - war es üblich, einen "tüchtige(n) Schluck Johannesminne vor Antritt einer Reise"<sup>481</sup> zu trinken. Auch in den Spielen stärken sich die Apostel v o r dem Wettlauf. Seit dem 14. und 15. Jh wurde die Minne des Evangelisten dann zu einem üppigen Gelagetränk, der oft in regelrechten Zechereien endete<sup>482</sup>, ein Zug, der den Texten nicht fremd ist: "Dw magst noch heut wall werden voll" heißt es im BozO IV (V. 672).

Die Südtiroler Meinung, daß der Wein bei Krankheit 'kräftet'<sup>483</sup>, gilt in besonderem Maße auch für die *Johannesminne*. Vorrangig im österreichischen Raum war der Glaube verbreitet, daß der *Johannessegen* als wirksame Hausmedizin gegen vielerlei Krankheiten helfe; in Kärnten, so wird berichtet, trinken ihn die Burschen, um das ganze Jahr gesund zu bleiben<sup>484</sup>. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß es sich bei den folgenden Versen um mehr als einen bloßen Witz handelt:

Woll auch zw dieser frist  
 O wie gar ein edle salben ist,  
 Yezund was ich lam vnd chrump,  
 Nun pin ich frisch vnd gesunt.  
 Nun se hin, lieber Johannes  
 Vnd chost auch des weines (IV, V. 677 ff).

Im übrigen wird in Südtirol auch Petrus auf eine besondere Weise mit dem Wein im allgemeinen in Verbindung gebracht. Während Johannes der Evangelist im Unterschied zu Johannes dem Täufer der "Weinhansl"<sup>485</sup> ist, heißt Petrus auch "Peter Bütterle"<sup>486</sup>, weil die im Weinberg Beschäftigten von Petri Stuhlfeier an mehr Wein zur Stärkung bekommen. Dieser Tag (22. Februar) gilt zudem "seit alters als bäuerlicher Frühlingsanfang"<sup>487</sup>. Eingedenk der

<sup>481</sup> Matscher, Heilige im Südtiroler Volksleben, S. 98.

<sup>482</sup> Vgl. H. Schommer: Die Heiligenminne als kirchlicher und volkstümlicher Brauch, S. 223.

<sup>483</sup> Matscher S. 97.

<sup>484</sup> Schommer S. 215.

<sup>485</sup> Vgl. O. v. Reinsberg-Düringsfeld: Kulturhistorische Studien aus Meran, S. 53.

<sup>486</sup> Matscher, Heilige, S. 12.

<sup>487</sup> K. Th. Hoeniger: Südtiroler Weinfibel, S. 116; vgl. dazu auch die weiteren Ausführungen: Peter Pitterle wird der Tag von Petri Stuhlfeier "in Bozen genannt, weil man von diesem Tage an wieder mit einem Pitterle (= Bütterich) voll Hauswein zur Feldarbeit geht."

Tatsache, daß die Bozner Spiele oft sehr genau und detailgetreu auf lokale Bezüge rekurrieren - man denke etwa an den Kräuterkatalog oder die Arbeit des Feldsaltners - wird man zunächst enttäuscht sein, daß es bezüglich des Feiertags des Joh. Ev. bzw. der damit verbundenen Weihe und dem österlichen Wettlauf auf den ersten Blick offenbar keinerlei temporale Kongruenz gibt: Abgesehen von der das ganze Jahr über geltenden apotropäischen Wirkung der *Johannesminne* scheint es so zu sein, daß der seit Einbeziehung in den kirchlichen Ritus auf den 27. Dezember festgelegte Weiheakt und der Jüngerlauf an Ostern zumindest in zeitlicher Hinsicht nicht in Einklang gebracht werden können. Dennoch gibt es hier eine Ausnahme, die im Hinblick auf die österlichen Bozner Texte von Interesse sein könnte. Es ist vermutlich nicht zufällig eine ausgerechnet österreichische Weiheformel des 14. Jh.s, die den Akt für den zweiten Ostertag vorschreibt<sup>488</sup>. Daß man mit der Annahme eines direkten Zusammenhangs nicht ganz fehlgeht, beweist die Tatsache, daß in den beiden Bozner Emmaustexten, die am zweiten Ostertag spielen und gespielt wurden, explizit eine derartige Verbindung hergestellt wird, wenn Cleophas seinen Gefährten auffordert: "Gib mir auch sand Johans segen." (E I, V. 459, E II, V. 287).

Doch neben diesem Bezug, der über den kirchlichen Ritus hergestellt wurde, existiert ein weiterer. In der volkskundlichen Forschung wird die *Johannesminne* teilweise auf die heidnische Libation zurückgeführt. Selbst unter den christlich gewordenen Völkern hätten sich die den Verstorbenen geweihten Trankopfer noch lange erhalten, wobei lediglich eine Assimilation erfolgte: Nicht mehr auf Wotan und andere Götter sei jetzt getrunken worden, sondern auf die Namen von Engeln und Heiligen<sup>489</sup>.

---

<sup>488</sup> Mackensen: Johannisminne, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4 Sp. 748: "die österreichische Weiheformel des 14. Jahrhunderts, die den Akt für den zweiten Ostertag vorschreibt, bleibt ganz vereinzelt".

<sup>489</sup> A. Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, S. 287; siehe auch H. Preuß: Johannes in den Jahrhunderten, Gütersloh 1939, S. 41: "Mit beigetragen zur Entstehung dieses Brauches hat sicher die altkirchliche Legende vom Giftbecher des Apostels. Aber das ist nicht der Ursprung, sondern nur die kirchliche Bestätigung des Johannestrunkes. Der Ursprung liegt in der germanischen Mythologie"; S. Bálint: Die Verehrung des hl. Johannes des Evangelisten im alten Ungarn, S. 305: "Dies ist wohl ein Relikt der heidnischen libatio, eine christliche Kopie deren. Die Kirche eiferte nämlich ihre Gläubigen mit weisem Feingefühl an, - da sie diesem Gebrauch kein Ende zu machen vermag, - ihre Gläser jetzt nicht mehr auf die heidnischen Götter, sondern in nomine Sanctorum et

Damit aber wird der Anschluß an den Gesamtzusammenhang von (Opfer)tod, Wettlauf, Heischegang bzw. Stehrecht und Gedächtnismahl evident. Selbst die mögliche Kritik an dieser Ursprungstheorie der St. Johannesminne, etwa daß sich schon aus rein formalen Kriterien die Herleitung der Minne St. Johannes aus den alten Totentrünken an der Bahre verbiete, weil die Heiligenminne vor, das heidnische Totenbier jedoch nach dem Tode getrunken wurde<sup>490</sup>, greift hier nicht: In den Bozner Oster- und Emmausspielen ist der "sand Johans segen" ohne Zweifel ein Gedächtnistrunk<sup>491</sup>.

Eine quasi christliche Legitimation dieses an sich unmotivierten Trinkens und Essens findet endlich im Schlußteil des Jüngerlaufs im BozO II statt. Die schon aus dem Innsbrucker Spiel bekannte Anspielung auf die "armen schuler" (IO, V. 1304)<sup>492</sup>, die im Bozner Spiel allerdings zu "arm Schuelfursten" (BozO

Angelorum zu erheben."; Th. Unger: Aus dem deutschen Volks- und Rechtsleben in Alt-Steiermark, S. 186: "Die Vermutung, dass auch der Johannis Minne ein alter heidnischer Opfertrunk zu Grunde liege, und dass dabei der Apostel Johannes an Stelle eines alten Germanen-Gottes getreten sei, ist daher wohl berechtigt. Viel Berührungspunkte bestehen zwischen dem Lieblingsjünger Christi Johannes und dem Gotte Freyr (Frô) der altnordischen Götterwelt".

<sup>490</sup> In diesem Sinn äußert sich Schommer, S. 230; im übrigen scheint ihr Einwand nicht ganz gerechtfertigt, da es durchaus Belege gibt, daß der Johannessegen auch nach dem Tod getrunken wurde; siehe dazu Bálint, der auf die Szegediner Totenmäher (S. 309) verweist.

<sup>491</sup> Der enge Zusammenhang der Bozner Texte mit dem Osterteil des Egerer Fronleichnamspiels, der schon bezüglich der Wette um das "schwert" evident wurde, zeigt sich auch im weiteren Verlauf. Auch hier hinkt Petrus, es kommt zu der bekannten Klage und Anklage und schließlich wendet sich Petrus an Johannes mit den Worten: "So wil ich dir den wein aus der flaschen säuffen" (V. 8144). Doch auch in diesem Spiel wird dann mit Ausnahme einer kurzen Replik des Johannes: "Du weist wol, das ich auch trinken sol" (V. 8146) die Sache nicht weiterentwickelt. Dennoch ist vielleicht der Hinweis nicht uninteressant, daß die Evangelistenminne ja vor allem im südöstlichen Raum, also auch Böhmen, Schlesien und Ungarn belegt ist.

<sup>492</sup> So heißt es im Innsbrucker Spiel:

Ouch hatte ich mich vorgessen:  
 dy armen schuler haben nicht czu essen!  
 den sult ir czu tragen braten,  
 schuldern vnd ouch vladen: (IO V. 1303 ff).

Nach Schüttpelz handelt es sich bei der Bitte, die "armen schuler" zu beschenken, um einen Osterbrauch. Der Autor verweist auf einen Bericht über einen solchen Brauch in der Kirche zu Biberach, der allerdings erst für 1530 belegt ist: "Es ist auch ein beckhet beim Grab gestanden, darein hat man gellt gelegt; das gellt hat den Armmen Schuoller umb Gottes

II, V. 642) werden, mündet ein in den Jubel über den "heilig ostertag" (V. 652). Da ist dann die Rede von "pratten" (V. 649) und "gueten masantzen" (V. 650), von "springen vnd tantzen" (V. 651). Eindeutig wird der Askese des Johannes eine Absage erteilt: Die "laiding grillen" (V. 645) beziehen sich wohl auf die bekannte Bibelstelle (Mt 3,4), wonach sich Johannes in der Wüste von Heuschrecken<sup>493</sup> und wildem Honig ernährte. Daß es sich hier freilich um Johannes den Täufer handelt, tut nichts zur Sache, wenn man bedenkt, daß auch die Minne des Johannes Evangelista mit der des Baptista vermenget wurde<sup>494</sup>. Nicht eindeutig beantwortet werden kann die Frage, ob außerdem eine Anspielung auf die Heuschreckeneinfälle vorliegt, wie sie aus dem mittelalterlichen Bozen bekannt sind<sup>495</sup>. Die Verse:

Wan wír mein, das kraut ste pej dem hert,  
 Sy haben vns dj laiding grillen vmbkhert,  
 Ee ich dan leid hunger vnd not,  
 So ge ich vnd iß ain prat. (II, V. 644 ff),

erhalten jedenfalls einen zusätzlichen Sinnbezug aus der Perspektive einer Klage wie jener, daß "die heyschreckhen (...) wuesten das veld vberal an hew vnnnd an graß vnnnd korn"<sup>496</sup>.

willen gehört, die da gesungen haben. Was auch reich Leütt und Burger sendt gesein, die haben Ihnen ettwas zue essen und Trinckhen bracht umb Gottes willen zue Ihrer Unterhaltung."; zitiert nach Schüttpelz, *Der Wettlauf*, S. 33, Anm. 2.

<sup>493</sup> Nach Grimm wurde das Wort "Grille" auch "gelegentlich für nahestehende thiere gebraucht", so etwa "für heuschrecken"; siehe *Deutsches Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 9 = Bd. 4 1984, Sp. 317; daß tatsächlich früher nicht scharf zwischen "Grille" und "Heuschrecke" getrennt wurde, beweist auch die Wortprägung "Heu-Grillen", wie sie aus dem Rezept eines Hexenpulvers aus der Mitte des 17. Jh. belegt ist; siehe Riegler: *Grille (Heimchen)*, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 3 Sp. 1168.

<sup>494</sup> Siehe Mackensen: *Johannisminne*, Sp. 759.

<sup>495</sup> Siehe K.Th. Hoeniger: *Altbozner Bilderbuch*, S. 252 und 254; B. Weber: *Die Stadt Bozen und ihre Umgebung*, S. 144; B. Mahlkecht: *Merkwürdige Ereignisse in und um Bozen im 14. Jahrhundert*, S. 49/50.

<sup>496</sup> Zitiert nach Mahlkecht S. 49.

Ein aus dem Jahre 1478 berichteter Heuschreckenflug, der im folgenden zitiert wird, könnte im übrigen, falls mit jenen genannten Versen tatsächlich ein Bezug zu realen Ereignissen intendiert wurde, als *Terminus a quo* für die Datierung des BozO IV herangezogen werden: "*Stella Veneris solito decentior, decurrere uisa est. Locustae per Italiam uagatae, Brixiensem agrum penitus deuastarunt, unde maxima lues per totam Italiam uagata est adeo, ut Venetij supra triginta hominum milia perierint.*"

## 5. Die Emmausspiele

### 5.1. Christliche Trauer vs. kultische Ausgelassenheit

Die schon im Jüngerlauf angelegte Trias von (heidnischer) libatio, kultischer Ausgelassenheit und christlichem Osterjubiläum findet in den Bozner Emmausspielen ihre Fortsetzung. Die Identität der Protagonisten des Jüngerlaufs mit den Emmausgehern, wie sie explizit in dem schon genannten böhmischen Osterspiel vorliegt, ist auch in den Bozner Texten spürbar. Sie bewirkt jenen Dualismus in diesen Spielen, der sich erst gegen Ende auflöst.

Gefordert ist von den Emmausjüngern zunächst jene Trauer, wie sie Cleophas etwa im MüO kundtut:

Ich Cleophas trag grossen schmerz  
vnd hart beschwert mir ist mein Hertz  
vmb das leyden vnd schmehen tod,  
so gelitten hat mein Herr mit not.

Nun hofften wir er sollt ersteen. (S. 394/395 ed. Birlinger).

In den BozE ist davon nichts zu spüren. Auf die Frage des Cleophas "Was sind neue mar?" (BozE I, V 5), die eigentlich die Klage um Christi Tod evozieren sollte, weiß Lucas nichts anderes zu antworten als "Mír ist mein flaschen vnd taschnn lár." (BozE I, V. 6) Im BozE II streiten sich der von Cleophas als "zandlaser posbicht" (V. 25) titulierte Lucas und der von diesem als "poser schnoder gaul" (V. 26) bezeichnete Cleophas zunächst ausgiebig, es ist von "erstochen oder erhangen" (V. 20), von "slegen" (V. 31) die Rede, ehe man sich übergangslos daran erinnert, daß man "petruebt" (V. 40) und "jammers voll" (V. 45) ist. Die Paradoxie, daß beide Emmausjünger kultischer Ausgelassenheit frönen, während sie doch ihre Trauer über den Tod Christi artikulieren müßten, ist symptomatisch zumindest bis gegen Ende der Emmausspiele, wenn sich diese Situation scheinbar in einer großartigen Synthese auflöst. Diese besteht darin, daß nach dem Erkennen des Herrn beim Brotbrechen jetzt sozusagen christlich erlaubter Jubel über die Auferstehung mit der sich bis dahin durchziehenden ungehemmten paganen Fröhlichkeit verschmilzt.

Wie in den Osterspielen genügen auch hier die Protagonisten zumindest vordergründig und streckenweise den liturgischen Erfordernissen, wenn sie, was durchaus im weiteren Verlauf der Spiele geschieht, dann tatsächlich den Tod Christi beklagen und in didaktisch anmutenden Monologen Leidensgeschichte und Heilstaten ausführlich reflektieren. Auffallend ist dabei die außerordentliche Konstanz der liturgischen Teile, die bis zur wörtlichen Übereinstimmung über weite Passagen der beiden Emmaustexte reicht. Diese Invarianz des liturgischen Stützgerüsts, die im übrigen schon im Hortulanusspiel beobachtet wurde, bemerkte schon Schüttpelz, wenn er das von ihm so genannte "Sterzinger Spiel" kritisiert: "Seiner kunstlosen Art entspricht es, die komische Szene ohne Verbindung einzusetzen in die sonst eng der liturgischen Vorlage folgende Handlung."<sup>497</sup> In Wirklichkeit - insofern ist Schüttpelz zu korrigieren - handelt es sich um sich gegenseitig ausschließende Komponenten. Die Emmausjünger sind einerseits die Träger heidnischer Frühlingsfestfreude und sozusagen Exekutoren des paganen Trank- und Speiseopfers als Totengedenken - das ausgiebige Essen und Trinken ist in den Spielen nicht etwa Symbol für das christliche Abendmahl, es findet schon vor, aber auch nach der Begegnung mit dem Salvator statt - sie sind aber auch diejenigen, die auf ihrem Weg Christus begegnen und damit zu Beweisträgern für die Auferstehung werden. Gerade diese theologische Dimension kommt in den Bozner Spielen eindeutig zu kurz. In der auffälligen Invariabilität der liturgischen Elemente offenbart sich nicht allein religiöse Scheu, die Angst vor der Verletzung sakrosankten Guts, sondern auch der höchst schematisierte Umgang mit den christlichen Glaubenswahrheiten, die zu einem litaneihaften Bekenntnis erstarrt scheinen. Es muß also auch bei den Emmaustexten davon ausgegangen werden, daß der liturgische Kanon nicht mehr (etwa im Unterschied zur Feier) der eigentliche gemeinschaftsstiftende Spielkomplex ist. Bezeichnend ist, daß offenbar außerhalb des überkommenen Rasters die Kommunikation nicht mehr funktioniert: Wenn Cleophas seinen "prueder" auffordert, an das "himlisch paradeiß" (BozE I, V. 552) zu denken und ihm versichert: "Vor laid thuet mir mein hertz khrachen." (V. 556), so wird das von Lucas mit dem Hinweis auf das "fleschlein" und der Rüge quittiert:

Wie stelstu dich so sawr,  
Recht als ein vnwilliger pawr? (BozE I, V. 553 f);

---

<sup>497</sup> Schüttpelz, Der Wettlauf, S. 41.

der Rekurs auf für den Glauben Relevantes wird damit geradezu zu einem Störfaktor. Das im Hinblick auf das Publikum identitätsstiftende Potential dieser Texte lag vermutlich nur zu einem geringen Teil in der, ohnehin jetzt allenfalls noch rituellen, Versicherung glaubensspezifischer Inhalte. Für die Ablösung sorgten Elemente, die sich, wie schon in den Osterspielen, als Relikte paganer Traditionen sowie als lokale Bezüge identifizieren lassen.

## 5.2. *Totenmahele* und Frühlingsjubiläum: Formen des Wechsels und der Erneuerung

Pichler hatte in der Mitte des letzten Jahrhunderts über die Bozner Emmausspiele ein vernichtendes Urteil gefällt:

Sogenannte Bruderspiele, welche den Gang der Brüder nach Emaus darstellen, enthält der alte Band zwei; (...) Jenes ist nur eine schlechte Uebersetzung des letztern, vermehrt um einige Zoten und Rohheiten. Um an diesem schlechten Stücke Gefallen zu finden müßte man entweder ein Robler sein oder ein moderner Romantiker, denen je auch Unflath als Ambra und wüste Balgerei als feine Komik gilt, wenn nur der Rost des Alterthums darauf ligt. Mir kam es wirklich sehr schwer an, sie nur durchzulesen<sup>498</sup>.

Man kann davon ausgehen, daß Pichlers Entrüstung sich auch auf das Pfarrkircher und Brixener Spiel, die zu jener Zeit noch nicht ediert waren, erstreckt hätte, vorrangig dabei auf letzteres, das ebenfalls "eine ganz gewöhnliche Kneipszene"<sup>499</sup> enthält. Vor dem Hintergrund einer solchen Perspektive, die im übrigen noch viele Jahrzehnte aktuell war, werden jedoch wichtige Fragen wie diese, warum nur vier Emmausspiele überliefert sind, die alle aus Südtirol stammen und noch dazu verwandt sind, meistens nicht gestellt. Vermutlich aber nähert man sich mit einem derartigen Fragenkatalog dem *Punctum saliens* der Texte.

Gemeinsam ist allen vier Spielen die schon genannte Betonung von Essen und Trinken im Rahmen der tollen Fröhlichkeit der Jünger, die zumindest im BozE I und im BozE II wie im Brixener Text so dominierend ist, daß jede

<sup>498</sup> A. Pichler: Ueber das Drama des Mittelalters, S. 49/50.

<sup>499</sup> Ebd. S. 50.

Rückkehr zum liturgischen Text als Bruchstelle erscheint. Das läßt den Schluß zu, daß jenes Mahl der beiden Emmausgeher, an dem im übrigen Christus so gut wie nicht teilhat - er ist quasi nur für den Vollzug des ihn identifizierenden Brotbrechens zuständig - einen Reflex Südtiroler Gebräuche darstellt.

Tatsächlich gibt es gerade aus diesem Raum Belege dafür, daß der Vollzug des *Totenmahele* in einer geradezu exzessiven Weise erfolgte. Die Brixener Synode von 1603 verfügte, daß die Pfarrer dafür sorgen sollten, "daß die Totenmäher entweder ganz wegbleiben oder, wo dies nicht sein kann, wenigstens in christlicher Mäßigkeit und Bescheidenheit gehalten werden."<sup>500</sup> 1573 waren die Totenmäher als Unsitte förmlich verboten worden<sup>501</sup>. Die Verbindung von Tod, Trinkgelagen, Tänzen, Raufereien und Blutvergießen im Südtiroler Raum dokumentiert sich etwa im 14. Jh. durch mehrere Rekonziliationen durch die Brixener Bischöfe. Diese wurden als notwendig angesehen, da durch solche Umtriebe auf Friedhöfen und den Vorhöfen der Kirchen diese Stätten als entweiht galten<sup>502</sup>. Hippolytus Guarinius spottete in seinem Werk ("Greuel der Verwüstung menschlichen Geschlechts") darüber, daß im Volk mit Recht der Brauch der Totenmäher mit dem Ausdruck 'die Seel vertrinken' bezeichnet werde<sup>503</sup>. Auch aus heutiger Zeit existieren noch zahlreiche Belege über den in der Bozner Gegend sog. *Pitschen*, den Leichenschmaus oder Totentrunk, der etwa als Überbleibsel des Kults für die abgeschiedenen Seelen interpretiert wird<sup>504</sup>. Interessant ist, daß in Tirol das Totenmahl offenbar auch am dritten Tag nach dem Ableben - dem entspräche der Emmaustag nach dem Tod Christi am Karfreitag<sup>505</sup> - gehalten wurde,

---

<sup>500</sup> Zitiert nach J. Baur: Volksfrommes Brauchtum Südtirols, S. 74.

<sup>501</sup> Policeyordnung der Fürstlichen Grafschaft Tirol, 1573, zitiert bei Baur, S. 74.

<sup>502</sup> Siehe F.A. Sinnacher: Beyträge zur Geschichte der beschöflichen Kirche Säben und Brixen in Tyrol, S. 132/133; U.M. Schwab: Formen der Laienfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Brixen, S. 172.

<sup>503</sup> Nach H. Wopfner: Bergbauernbuch, S. 675.

<sup>504</sup> So z.B. H. Matscher: Grundlagen unseres bäuerlichen Brauchtums, S. 11/12; vgl. auch H. Fink: Verzaubertes Land, S. 249/250; J. Baur: Volksfrommes Brauchtum, S. 74; P. Tschurtschenthaler: Das Bauernleben im Pustertal, S. 151.

<sup>505</sup> In Bozen wurde ja tatsächlich das Emmausspiel am Ostermontag aufgeführt, so etwa in der großen Passionsaufführung in Bozen 1514 als sechstes Spiel: "am mantag die Brueder gen Eemaus" (Schüttpelz S. 91).

das zudem noch mit einem Totenopfer an die Armen einherging<sup>506</sup>. Der alte Bezug von Tod und Opfer wird im übrigen auch noch in einem Südtiroler Opferbrauch transparent, wenn am Karfreitag Naturalien gespendet und Lichter aufgestellt werden<sup>507</sup>.

Vor diesem Hintergrund wird nun sehr deutlich, wie es zu der Aufnahme des für Pichler befremdlichen Materials kommen konnte. Die Emmausjünger gehören in christlicher Deutung, wie auch Thomas, zunächst zu den 'Ungläubigen', die der Botschaft der Maria mißtrauen, sich nur durch die Erscheinung Christi überzeugen lassen; gerade dies aber erhöht natürlich ihren Wert als Beweisträger. Ihr Auftritt reflektiert - wie auch der der Protagonisten des Jüngerlaufs - einen Gefühlszustand, der durch die Ereignisse selbst, die Auferstehung also, schon überholt ist: Die Trauer über den Tod Christi. Genau in dieser merkwürdigen Divergenz aber von Schein und Sein, wenn man so will, konnten sich pagane Assoziationen einstellen, die sich auf das Phänomen des Todes im allgemeinen beziehen. Daraus erklärt sich der Doppelcharakter der Emmausbrüder als 'Landläufer und Bettler' (wie sie in dem genannten alten böhmischen Osterspiel erscheinen)<sup>508</sup>, wie auch ihre Verwandtschaft mit den Aposteln Petrus und Johannes: Sie sind Vorbereiter und Vollstrecker des alten Rituals des Totenmahls. Nicht von ungefähr trinken Cleophas und Lukas in allen vier Emmausspielen den "sand Johans seggen", der ebenfalls in der ihm eigenen Doppeldeutigkeit auf alte Totentrünke verweist.

Natürlich kann nur sehr vorsichtig vermutet werden, daß die Unbotmäßigkeit der Emmausjünger gegenüber dem Wirt auch einen Rekurs auf die alten Heischegänge darstellt. Die beiden verhalten sich im BozE I nicht wie "recht pilgreim" (V. 532), sondern wie "grittatte stertzter" (V. 486), die die Zeche nur "mit spotlichnn wartten" (V. 484) bezahlen und "mit frumbkhait so voll (sind) als ainer, den man an galing hachen sol" (V. 497/498). Es geht nicht darum, wie Schüttpelz meinte, daß die "Pilger zu armen Bettlern (werden), denen

---

<sup>506</sup> F. Haider: *Tiroler Brauch im Jahreslauf*, S. 361; Tschurtschenthaler bringt das Armenopfer mit den Allerseelenopfern, Opfern an die Geister, um sie günstig zu stimmen, in Verbindung (S. 151).

<sup>507</sup> Vgl. A. Dörner: *Älteste Arbeits- und Opferbräuche in Pfunders*, S. 442.

<sup>508</sup> Diese Kennzeichnung hat nichts mit der Auffassung der Jünger (und auch Jesus) als Pilger bzw. "peregrini" zu tun: Die kirchenlateinische Bedeutung von "peregrinus" lautet nach Schüttpelz "Wallfahrer nach einem fremden Andachtsort" (Schüttpelz, S. 118).

das Geld fehlt, die Zeche im Gasthaus zu bezahlen<sup>509</sup>. Im Gegenteil scheinen es die Emmausbrüder auf eine übermütige Provokation anzulegen:

Ey, lieber, laß vns núr leben,  
 Wír welln dír nit zuuil geben.  
 Wír welln dich geren sechn so khúen,  
 Was dw vns darumb welst thúen. (V. 473 ff),

um endlich in einem geradezu karnevalesken Ton zu drohen:

Phúi dich, dw póse reiche háút,  
 Dw hast vns geben ein versaltzens kraüt,  
 Darumb so heb dich pald dauon,  
 Oder es wirt dír vber den puckhl gon.  
 Vnd wildw sein nit geratten,  
 So wel wír dír wurst auff dem nackh pratten. (V. 533 ff).

Diese fastnachtshafte Ausgelassenheit, in der ein drohender Unterton unverkennbar ist, beherrscht auch die Wirtsszene im Brixener Emmausspiel<sup>510</sup>. Sie ist ebenfalls jedoch den genannten Heischegängern in Südtirol

---

<sup>509</sup> Schüttpelz, Der Wettlauf, S. 122; Für Schüttpelz' Ansicht sprechen die Verse des Lucas, jedoch nur, wenn man sie isoliert betrachtet:

Lieber wirt wír haben gedacht, dw welt vnsre nat pedenckhen,  
 Du welst vns ain er thain vnd welst vns schencken.(BozE I, V. 477 f),

im Kontext erscheinen sie jedoch als eine weitere Provokation für den Wirt.

<sup>510</sup> Hier finden sich beinahe identische Verse, die ebenfalls von Cleophas gesprochen werden:

Sy lieber lass uns doch reden  
 wir welln dir nit zu vill geben  
 wir woltn dich auch gern sehn so khúen  
 was du uns darumb wolst thien  
 wir habn nur mit dir geschimpft (S. 161 ed. Hölzl/Wolfsgruber);

auch hier verfängt die Mahnung des Wirts nicht, doch "recht pilgram" (S. 161) zu sein und den Wein zu bezahlen; sie wird vielmehr mit der Drohrede von Cleophas quittiert:

Was hastu den noch mit uns im sin  
 ich törrft dir woll die Zend sturn  
 wirt wir welln dir das partl schurn (S. 161 ed. Hölzl/Wolfsgruber).

eigen, wenn die "Armen als Vertreter der Armen Seelen"<sup>511</sup> ein magisches Opfer in Form von Speisen einfordern. Möglicherweise läßt sich im Zechprellen der Emmausbrüder auch eine Verbindung zu der Stehlbeschuldigung von Petrus und Johannes herstellen, die ja als Reflex eines alten Stehlrechts interpretiert worden war<sup>512</sup>. Wie dem auch sei: Festzuhalten bleibt, daß die sich in den Spielen dokumentierende Verbindung von (Toten)Mahl und ritueller Ausgelassenheit in der volkskundlichen und religionswissenschaftlichen Forschung als paganes Brauchelement ausreichend belegt ist<sup>513</sup>.

In einer zweiten Schicht sind die Emmaustexte Ausdruck uneingeschränkter Frühlingsfestfreude. Gefeierte wird die Auferweckung des Jahresgottes, wie sie sich im Hortulanusspiel vollzog. Hier nun offenbart sich ganz deutlich die Konkurrenz zur liturgisch geforderten Trauer der beiden Emmausbrüder: Bedurfte es hinsichtlich der Erfüllung ihrer Funktion als Auferstehungszeugen sozusagen eines retardierenden Moments in Form einer Art Informationsrück-

<sup>511</sup> Vgl. R. Staffler: Totenbräuche in Südtirol, S. 422; der Autor berichtet vom sog. 'Krapfenlottern':

"(...) heischt eine verummte, mit Lärmgeräten, auch mit Waffen, versehene Knabenschaft, fast ein Geheimbund, derb schimpfend, drohend und mit Verwünschungen sühnegeldartige Gaben. Die Gaben sind für die abgeschiedenen Seelen bestimmt und sollen sie dazu bringen, im Tode den Gebern nicht zu zürnen." (S. 422).

<sup>512</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Bericht von Meuli, wonach in Wil (Schweiz) noch in den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts das Stehlrecht der "Tüfel" zu Fastnacht so anerkannt war, daß Wirte (!) und Metzger amtlich aufgefordert wurden, Küchen und Verkaufsläden zu schließen, da ein Beuterecht an Wurst und Schinken bestand. (Meuli, Bettelumzüge, S. 5/6; siehe auch R. Wolfram: Schwerttanz und Männerbund, S. 294).

<sup>513</sup> So berichtet etwa Widlak über die "alten Deutschen": Sehr ausgebildet war der Totendienst (...) Man hielt Wache bei den Toten, man sang, spielte, tanzte und schmauste" (F. Widlak: Die abergläubischen und heidnischen Gebräuche der alten Deutschen nach dem Zeugnisse der Synode von Liftinae im Jahre 743, S. 11); ähnliches berichtet de Vries: "Das Totenmahl war tief im Heidentum verwurzelt; hier wurde zwischen den lebenden und toten Mitgliedern der Sippe ein heiliges Band geknüpft und im gemeinsamen Feste das Gefühl der Zusammengehörigkeit gestärkt. (...) Das erklärt auch die Fröhlichkeit, die angestrebt wurde und die in der späteren christlichen Zeit zu einer unverständenen und deshalb anstößigen Ausgelassenheit ausartete; denn das Leichenmahl bezweckte eben, die aus dem Tode hervorgehende Bedrohung zu überwinden und das Gefühl der Lebensgewißheit siegreich zu behaupten. Aber daneben hatte diese Feier natürlich auch die Absicht, den Toten zu beschwichtigen, und ihn anzuregen aus seinem Grab heraus eine segensreiche Wirkung auszuüben.", in: de Vries, Bd. I, S. 196; zu diesen alten Totenritualen gehörten im übrigen auch Leichenspiele, beispielsweise Wettrennen (!).

stand gegenüber dem Publikum - die Jünger beklagen den Tod Christi, der doch inzwischen, sichtbar für alle, auferstanden ist - so ist eine solche Konstruktion für die außerhalb christlicher Dogmatik stehende Auferweckung des Frühlingsgottes ohne jeden Belang. Aus dieser Perspektive kann verzichtet werden auf alle Kundgebungen von Trauer; gefordert sind stattdessen Kundgebungen der Freude. Und dies geschieht denn auch. Im Gegensatz zu den erstarrten liturgischen Bekenntnisformeln gehören diese Manifestationen eines heidnischen Lebensgefühls zu den variablen Elementen. Sie sind auch als ein Zeugnis dessen aufzufassen, was Bachtin, auf den im übrigen schon Warning<sup>514</sup> rekurrierte, als "mittelalterliche Lachkultur des Volkes"<sup>515</sup> bezeichnete. Nicht um den mehr oder weniger zufälligen Einschub irgendwie 'komischer' Elemente geht es, sondern um Formen des, wie Bachtin es formulierte, "fröhlichen letzten Geleits des Winters, der Fastenzeit, des alten Jahres, des Todes, (...) des fröhlichen Empfangs des Frühlings"<sup>516</sup>. So wird im Brixener Emmausspiel der Abschied von der Fastenzeit explizit thematisiert, obwohl dazu, aus liturgischer Perspektive, keine Notwendigkeit besteht. Lucas klagt:

in der vastn pin ich schier glegen tod  
 so übl han ich darin glebt  
 ich hiet mit aim leib und guet verwett  
 das aim die speis so nahent kummen söll  
 ich pin so haiser worden von dem öl  
 das ich ain zeit nit reden habe mögen  
 ich sorgt ich muesets überligen  
 hets lenger gwert, shät mich gmacht zun ain torn  
 (S. 155 ed. Hölzl/Wolfsgruber).

Doch natürlich ist nicht der Rückblick auf die "vastn", der ja nur als Kontrastfolie dient, die Hauptsache, sondern das Feiern der nun angebrochenen neuen - und vor allem besseren Zeit. Die Formen dieses Feierns gehören in den vier Emmausspielen zwar, wie erwähnt, zu den variablen Elementen, doch hat diese Variabilität ihre Grenzen innerhalb einer vermutlich weitgehend ritualisierten - und hier kann man wieder auf die Terminologie Bachtins

<sup>514</sup> Siehe etwa Warning, Funktion, S. 120 f.

<sup>515</sup> M. Bachtin: Literatur und Karneval, S. 42.

<sup>516</sup> Ebd. S. 44.

zurückgreifen - "volkstümlich-festtägliche(n) Gestaltenwelt"<sup>517</sup>, die sich vermutlich über Jahrhunderte hinweg ausgebildet haben dürfte. Zu ihr gehören das übermäßige Trinken und Essen genauso wie das Streiten und Raufen. So drohen im BozE I Wirt und Emmausjünger einander Prügel an:

(Secundus Hospes):

Oder ich zw schlach euch dj hawt,

Das sy versert als das pletter khraut. (BozE I, V. 505 f)

(Lucas):

Ich gib dir ains an dj rotzenn

Vnd tantz dir vmb auff der votzenn. (BozE I, V. 521 f);

im BozE II herrscht ein ähnlicher Ton, wenn die Gefährten um "gelt" (V. 9) streiten und Cleophas droht: "So dw muest ee werden erstochen oder erhangen." (V. 20). Der Brixener Text setzt gar mit einem Überfall des mit einem "spieß" (S. 154 ed. Hölzl/Wolfsgruber) bewehrten Lucas auf Cleophas ein, den dieser mit den Worten quittiert:

Nun dan so werd ich in die hend speiben

wol her wir wellen dran (S. 154 ed. Hölzl/Wolfsgruber).

Inwieweit die hier dokumentierte Rauflost eventuell auch auf Südtiroler Gebräuche<sup>518</sup> rekurriert, muß offen bleiben. Immerhin kann man darauf verweisen, daß Kampf und Kampfspiel eine bekannte Erscheinung innerhalb der Totenbräuche darstellen<sup>519</sup>. Damit kehrt man zum Ausgangspunkt zurück.

---

<sup>517</sup> Bachtin S. 44.

<sup>518</sup> So berichtet Fink, daß in Südtirol das "Raufen bis aufs Blut" mit Fruchtbarkeitsvorstellungen zusammenhing. Der Autor zitiert einen Spruch aus dem Ahrntal, wonach "Aus-sicht auf ein gutes Jahr" nur dann bestünde, wenn dem Knecht "die Glasscherben (vom Raufen) vom Kopf herausgehen", in: Fink, Verzaubertes Land, S. 224; siehe auch den Beitrag von Fink: Blut beim Raufen galt fruchtbarkeitsfördernd, 58/59, in dem von einem günstigen Einfluß auf den "Schwarzplentn" und den "Graswuchs" die Rede ist.

<sup>519</sup> Vgl. die Ausführungen bei K. Meuli: Der griechische Agon. Kampf und Kampfspiel in Totenbrauch Totentanz Totenklage und Totenlob, Köln 1968; interessant ist in diesem Zusammenhang auch eine Feststellung von Lévi-Strauss:

"Die Adoptionsriten, die unerlässlich sind, um die Seele des Toten zu veranlassen, das Jenseits endgültig aufzusuchen und seine Rolle als Schutzgeist auf sich zu nehmen, werden normalerweise umrahmt von sportlichen Veranstaltungen, Geschichtlichkeits- und Glücksspielen zwischen den beiden Lagern, die sich nach einer ad hoc vorgenommenen Teilung gebildet haben (...) und es wird ausdrücklich und sehr oft gesagt, daß das Spiel

Die "freß- und saufgewaltigen Jünger"<sup>520</sup>, ihre Ausgelassenheit und Rauflust sind einerseits in Verbindung mit dem Totengedenken<sup>521</sup>, andererseits in Zusammenhang mit der Frühlingsfestfreude und dem Jubel über die neue Fruchtbarkeit zu sehen. Daß sich beides keineswegs ausschließt, wird im übrigen auch durch Erkenntnisse der vergleichenden Religionswissenschaft bestätigt<sup>522</sup>. Es treffen, um nochmals mit Bachtin zu sprechen, die "Formen

---

die Lebenden und die Toten einander gegenüberstelle, als ob die Lebenden dem Verstorbenen, bevor sie sich seiner endgültig entledigen, den Trost einer letzten Partie böten. Doch aus der prinzipiellen Asymmetrie zwischen den beiden Lagern ergibt sich automatisch, daß der Ausgang von vorneherein feststeht: Und wie ist es nun in der Wirklichkeit? In dem großen biologischen und sozialen Spiel, das ständig zwischen den Lebenden und den Toten abläuft, sind natürlich die ersteren die einzigen Gewinner. Aber - und die ganze nordamerikanische Mythologie wird das bestätigen - in symbolischer Form (die zahllose Mythen als reale darstellen) heißt im Spiel gewinnen den Gegner 'töten'. Indem man immer den Sieg des Lagers der Toten vorschreibt, gibt man diesen also die Illusion, daß sie die wahren Lebenden sind und ihre Gegner tot sind, da sie sie 'töten'. Unter dem Vorwand, mit den Toten zu spielen, spielt man sie aus und bindet sie. Die formale Struktur dessen, was zunächst als ein sportlicher Wettkampf erscheinen könnte, ähnelt in allen Punkten der eines reinen Rituals (...), wo die Neophyten sich symbolisch von den Toten töten lassen, deren Rolle die Initiierten spielen, um ein zusätzliches wirkliches Leben um den Preis eines Scheintodes zu gewinnen. (...) wird der Tod usurpiert, doch nur um überlistet zu werden." (Lévi-Strauss S. 46/47).

<sup>520</sup> N. Hölzl in: N. Hölzl, K. Wolfsgruber: Das Emmaus-Spiel aus dem spätmittelalt. Brixen, S. 151.

<sup>521</sup> Siehe etwa auch G. Gugitz: Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs, S. 184:

"Bei den Festgebräuchen der primitiven Gemeinschaftskultur war es undenkbar, die Toten nicht an deren Freuden teilnehmen zu lassen, was ja seinen Niederschlag noch vielfach im heutigen bäuerlichen Totenkult findet. Bei der Leichenwacht handelt es sich letzten Endes um eine Unterhaltung der Seele des Verstorbenen, solange er noch im Hause weilt, wie bei dem Leichenschmaus um eine Ehrung, an der die Seele mitzehrt, um sie damit den Überlebenden geneigt zu machen. Mahlzeiten als Opfer, Spiele, Tänze, Lieder als Belustigungen des Toten haben dies auch ehemals besorgt. Diese Lustbarkeiten steigerten sich bis zu den unpassendsten tollen Spielen, sogar bis zum 'Tanz mit der Leiche', die freilich durch eine lebende Person dargestellt wurde, die sich zuerst tot stellte und dann für den Tanz zum Leben erweckt wurde." Zu untersuchen wäre hier im übrigen auch der Zusammenhang mit dem bekannten *risus paschalis*. In der Steiermark z. B. herrschte der Glaube, daß der "welcher dabei so viel gelacht hatte, daß ihm die Tränen in die Augen kamen, eine arme Seele erlöste" (Gugitz, S. 185).

<sup>522</sup> Vgl. de Vries, Bd. I, S. 197: "Die allgemeine Erinnerungsfeier der Toten war im germanischen Raum die Julzeit, die auch den eigentümlichen doppelten Charakter eines Fruchtbarkeits- und eines Totenfestes zeigt", und: "Hier gibt es aber kein entweder - oder. Man

des Wechsels und der Erneuerung<sup>523</sup> zusammen. Gerade aber diese Formel weist auf ein drittes: auf die Fastnacht und das Karnevals-lachen, in dem sich "Tod und Wiedergeburt"<sup>524</sup> vereinigen. Zu den Elementen der Fastnacht gehören u.a. die Betonung von Essen und Trinken<sup>525</sup>, die Aufführung von Scheinkämpfen, wie sie aus dem Bozner Raum berichtet werden<sup>526</sup>. Im Brix-

---

braucht sich nicht lange im reichen Material der vergleichenden Religionsgeschichte umzusehen, um zu verstehen, daß zwischen dem Wachstum der Erde und der Wirkung der Totengeister die innigsten Beziehungen bestanden haben;" (S. 450); vgl. auch Rahner, Griechische Mythen, S. 41: "(...) in dem jährlichen Aufleben und Sterben der Natur, im Wachsen und Zeugen und Hinsinken der Lebewesen, erschaut der Mensch der Mysterien ein Dahinterliegendes, und das 'Symbol' des Naturgeschehens ist ihm nur die eine Hälfte (...): die andere dazu passende Hälfte ragt ins Jenseits, über das Sterben hinaus. Es steht fest, daß sich ganz früh schon an die mystischen Riten dieser Vegetationskulte Jenseitshoffnungen anknüpfen haben, und die Götter des Wachstums sind meist auch die Götter der Toten".

<sup>523</sup> Bachtin, Literatur und Karneval, S. 44.

<sup>524</sup> Ebd. S 54.

<sup>525</sup> Siehe Dörner, Tiroler Fasnacht, S. 17: "Aus dem Mittelalter galten der 'Freßmontag' und 'Speiberchtag', nämlich der Fastnachtsmontag und- dienstag noch lange als weitere Tage besonderer Tischgenüsse und toller Umzüge. Sie haben seit etwa 200 Jahren ihre alten, drastischen Bezeichnungen und ihren besonderen Brauchcharakter fast allgemein eingebüßt."

<sup>526</sup> Scheinkämpfe wurden am Sonntag Invocavit aufgeführt, jenem Sonntag, der heute als der erste der Fastenzeit gilt, früher jedoch im Südraum noch zur 'alten Fastnacht', zur Bauernfastnacht, gehörte. Dörner berichtet, daß jener denkwürdige Sonntag in einer französischen Quelle von 1249 als 'Dominica bordae' bezeichnet wurde: "Mit Kolben und Stecken führte das Volk nämlich seine kultisch-symbolischen Kämpfe, Turniere und Tänze auf" (Dörner, Tiroler Fasnacht, S. 241); interessant im Hinblick auf die Emmausspiele ist, daß, wie Dörner berichtet, einzelne Gewerke, Zünfte und Burschenschaften diese "Scheinkämpfe und Abarten ritterlicher Spiele" als ihre Sondersitten kultivierten; zu diesen Berufsgruppen hätten in Bozen die Weingutsbesitzer und ländlichen Burschenschaften wie die Vintschgauer Kässonntagsgemeinden gehört (Dörner, S. 242). Umtriebe dieser Art, bei denen im übrigen ein "großer Stecken" (Dörner S. 242) eine Rolle spielte (was unwillkürlich an den "spiess" im Brixener Spiel erinnert), sind auch in Zusammenhang mit dem sog. Perchtspringen und Schemenlaufen zu sehen (Jüngerlauf!), die ihrerseits wieder mit dem Gabenheischen, das auch "ins Stibitzen und Prellen" (Dörner S. 242) überging, in Verbindung stehen. Wenn man auch mit weitergehenden Deutungen sehr vorsichtig sein muß, so kann man vielleicht doch eine Vorstellung von diesem Treiben durch ein Zeugnis von Gilg Tschudi (die uralte wahrhaftig Alpisch Rhetia, getruckt zu Basel MDXXXVIII) gewinnen, der von den 'Punchiadurs' erzählt:

"... sy verbutzend sich, legend harnasch und gewör an, unnd nympt yeder ein starken großen stecken, oder knüttel, ziehend also in einer harscht mit einnandren von eim dorff zum

ner Emmausspiel wird dann auch nicht nur die Verbindung von "fasnacht" und "ain gueten prasn" (S. 157 ed. Hölzl/Wolfgruber) hergestellt, sondern die Fastnacht selbst im kontrastierenden Gestaltenpaar symbolisiert:

C: Sy der selb het sich zu der Paul  
Beckhn diern verpflicht  
mit heyrat in der vastnacht dort

L: Es war halt woll ain setzams gfer  
das man uns also beschorn het  
und jedermans trib aus uns gspeet

C: Ich mag woll für die warheit sehen  
es was die pest nummery die ich  
hierher han gsehen (S. 162 ed. Hölzl/Wolfgruber).

Die Nähe zum Fastnachtsspiel wird im übrigen auch deutlich im Zank zwischen Wirt und Wirtin im Brixener Spiel - im BozE I sind es "Hospes" und "Hospita"-, eine Variation des in jenen Texten immer wieder thematisierten Ehestreits.

Jene Elemente in den Emmausspielen, die nichts mit liturgischen Erfordernissen zu tun haben, sind ein Konglomerat aus Relikten paganen Toten-, Frühlings- und Fastnachtsbrauchtums. Daß es überhaupt zu einer derartigen Klitterung kommen konnte, erklärt sich einerseits aus dem mehrfach diskutierten Zusammenhang von Opfer/Tod und Erneuerung, zum anderen aus der Tatsache, daß die zur Verfügung stehende Gestaltenwelt mehr oder weniger ritualisiert ist. Diese Konstanz der Formen ist Ursache dafür, daß man über Jahrhunderte hinweg auf dieselben Elemente trifft. So hat sich z.B. in Tiroler Fastnachtsbräuchen das im Jüngerlauf und in den Emmaustexten beobachtete Wettlaufen und Hinken, Trinken und Essen und das Austeilen von Prügeln erhalten:

---

andern, thuond noch sprüng und seltsam abenthür, als sy by warheyt veriehend, das sy söllich sprüng, nach hinhüung jrer harnisch, und endung jrs fürnemens, sollicher höher un wyte niendert gethuon mögend. Sy louffend starcks anlouffs in einandren, stoßend, und putschend mit krefften, ye einer den anndern, das es erhilt, sy stopffend lut mit jren großen stecken, dannenthar werdend sy daselbß zuoland die stopffer genempt, sy thounds das jne jr korn desterbaß geraten sol, haltend also disen aberglouben." (zitiert nach G. Caduff: Die Knabenschaften Graubündens, S. 99/100, Zitat auch bei Dörner, S. 172).

(...) wie vor 130 Jahren der Huttler sich unter den Zuschauern einen Bauern aussucht, der ihm vorlaufen soll und dem er dabei auf die Füße schlägt, bis er ihn eingeholt hat. Dann führt er ihn ins Wirtshaus und erfrischt ihn mit Wein und einer Semmel. (...) wie die Huttler in Häuser eindringen, mit dem schwereren und leichteren Aufhauen der Schuhe auf den Holzböden einen eigentümlichen, unheimlichen Lärm erregen (...) und mit dem Abmullen der Inwohner beginnen, ohne daß ein Wort gesprochen wird. Je stärker der Schlag, desto ärger der Rückschlag, desto mehr wird gelacht. Je lieber eine Person den Masken ist, um so mehr Schläge erhält sie. Fremde werden übersehen.<sup>527</sup>

### 5.3. Das liturgische Gerüst

Als biblische Grundlage kommt vor allem Lk 24,13-33 in Betracht. Es wird vom Gang der beiden Jünger nach Emmaus berichtet, wobei Jesus sich ihnen zugesellt, das Abendmahl mit ihnen einnimmt und dann entschwindet. Beide kehren nach Jerusalem zurück und berichten den Aposteln von der Erscheinung Christi.

Anders als die selbständigen Emmausspiele beschränken sich die wenigen Emmausszenen in den Osterspielen darauf, weitgehend getreu dieser Vorlage zu folgen. Im Osnabrücker Spiel führt ein "Regens" die "twe iungeren van der schar" (V. 317) ein, die "tosamende van ihesus leer (spreken)" und dem "sote heer" (V. 320) begegnen. Dessen Frage nach dem Gegenstand ihrer Rede läßt Cleophas vermuten, daß er "van iherusalem een pelgrim" (V. 327) sei, der "der werke nycht geseen" (V. 328) hat. Die abermalige Frage ermöglicht dann die Überleitung zum didaktischen Moment: Die Jünger erweisen sich in ihrer Trauer als diejenigen, die dem Auferstehungsbericht der "vrowen" kein Vertrauen schenken und deshalb der Unterweisung durch den Salvator - "(Gy synt) van herten vnwys in dusser leer" (V. 364) - bedürfen. Doch erst das Brechen des Brotes, das nicht vorgeführt, sondern nur vom "Regens" berichtet wird, öffnet den Jüngern die Augen. Die Szene endet mit einer mehrfachen Verkündigung der Auferstehung, so durch Lucas und Cleophas, wie auch dem Salvator selbst, der die Schlußworte spricht:

---

<sup>527</sup> Dörrer S. 364/365.

seet, ick hebbe vlesch vnde been-  
gi hebt geen fantasye geseen. (V. 423 f).

Die Betonung liegt hier also eindeutig auf dem Verkünden der frohen Botschaft, wobei die Emmausjünger als Auferstehungszeugen fungieren. Der liturgische Charakter wird zudem unterstrichen durch die lateinischen Verse von "Saluator", "Discipuli" und "Angeli".

Im späten Münchner Spiel, das vermutlich von einem "gelehrten Hofdichter"<sup>528</sup> geschaffen wurde, dessen theologisches Anliegen dahin ging, "die Macht Christi über Hölle und Teufel"<sup>529</sup> darzustellen, liegen die Dinge ähnlich. Auch hier, wie in der nachfolgenden Thomasszene, kommt das Hauptgewicht dem "zeugknus" der "Vrstennnd" (S. 399 ed. Birlinger) zu.

Selbst im BeO, das die Szene erweitert, wird der liturgische Ablauf kaum beeinträchtigt. Wenn hier auch ein "hospes"<sup>530</sup> eingeführt wird, so verkauft dieser doch nur "win und brot" (V. 1600), der Wirt bestätigt den Jüngern "Uwer czerunge die ist clein" (V. 1644), diese bezahlen dem "gude(n) man" (V. 1648) ohne Widerrede die verlangte Summe, was der "Hospes" seinerseits mit einer laudatio auf die Emmausbrüder quittiert:

dick und vil ist mir gescheen  
schalckheit, leckery und boßheit groß,  
des ich werlich wynnig genoß:  
daz ich em gab wes ich hat,  
der mir dach nye kein danck gesait  
und wolt mir auch kein gelt geben,  
daz kompt mir hude des tages an-eben.  
daz hant die bruder dach nit gedan;  
got wolle sie alle irs leides erlan! (V. 1667 ff).

Gerade das BeO eignet sich dazu, Wesentliches im Hinblick auf die selbständigen Emmausspiele zu demonstrieren. Bietet die vorgestellte Wirtsszene einen scharfen Kontrast zu denjenigen im BoZE I und dem Brixener Spiel, so offenbart sich im Gegensatz dazu bei einem Vergleich des

<sup>528</sup> Thoran, Das Münchner Osterspiel, S. 3.

<sup>529</sup> Ebd. S. 7.

<sup>530</sup> Im lateinischen Peregrinispiel ist der Wirt noch eine stumme Person. Daß überhaupt die Figur des Wirts eingeführt wird, erklärt Schüttpelz mit der Deutung des "castellum ... nomine Emmaus", wonach unter "castellum" in den Spielen "allgemein eine Stadt verstanden (wird), zum Teil mit mehreren Wirtshäusern." (Schüttpelz S. 124).

liturgischen Stützgerüsts dessen Invarianz: die gegenüber dem Osnabrücker und Münchner Spiel erweiterte Fassung des BeO unterscheidet sich darin kaum von den vier Emmausspielen. Diese Tatsache kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß andererseits aufgrund der Einschübe welthaltigen Materials in diesen Texten nicht nur die, wenn man so will, theologische Stringenz, Schaden leidet, sondern es überhaupt zu einer fundamentalen Akzentverschiebung kommt.

Nahezu identisch sind also diejenigen Elemente im BeO und den vier Emmausspielen, die die liturgischen Kernpunkte, wie sie schon anhand des Osnabrücker Spiels dargestellt wurden, betreffen. Die Sequenz von Salvatorfrage, Zweifel der Jünger, Tadel und Unterweisung ist jedoch gegenüber diesem Text (BeO) beträchtlich erweitert. Letztere geraten zu umfangreichen Memorierstücken, die nahezu in summa die Eckpfeiler der christlichen Lehre enthalten<sup>531</sup>. Wenn jedoch im BeO die Belehrung des Salvators unmittelbar darauf von Lucas mit den Worten quittiert wird:

Werlich, bruder, von Cristo hastu uns woil gesait.  
 din rede uns alzu woil behait,  
 wyl wir die schriffte nu baß verstan,  
 die die propheten gesprochen han  
 von unserm hern und lieben meister. (V. 1572 ff),

wird im BozE I und BozE II und im PfarrE - hier noch dazu mit ein und denselben Worten - sowie in etwas abgewandelter Form im Brixener Text,

---

<sup>531</sup> Als Beispiel mag das BozE I dienen. Die Feststellung des Cleophas gegenüber dem Salavator: "Es scheint wol das dw frombt pist" (V. 117) ermöglicht die Erzählung dessen, was "Zw Jerusalem in disenn taggn" (V. 119) geschehen ist. Berichtet wird von "Jhesus von Nazareth", der als "prophet" (V. 123) gilt, "mit werichnn mächtig vnd mit warten" (V. 125), von den "furstenn der iuden schar" (V. 129), die für den Kreuzestod Christi verantwortlich sind, es wird daran erinnert, daß "hewt der drit tag" (V. 136) ist, daß die Frauen am Grab waren, "Jhesum" aber nicht gesehen haben. Die Unterweisung des Salvators beginnt mit den Worten "O ír trággn zw dem glaubnn" (V. 149), er erinnert an das, was "dj propheten" geschrieben haben und weist auf die Erfüllung hin: "Vnd hat das gethan gar khrefftig" (V. 175); als Zeichen, daß Christus "gewuricht (hat) wider dj natur" (V. 178), werden seine Geburt von "ainer rain maid" (V. 179), das Weinwunder, die Erweckung des Lazarus genannt; den Schluß bildet der Hinweis auf die Auferstehung. Ähnliches haben auch das BeO und das Pfarrkircher Spiel. Im BozE II jedoch sowie im Brixener Spiel sind die entsprechenden Verse sogar nahezu völlig mit denen des BozE I identisch: V. 111-196 des BozE I entsprechen V. 98-181 des zweiten Texts (im Brixener keine Verszählung).

sofort an das "pey ein ander pleyben" (BozE II, V. 183) und das Essen und Trinken gedacht. Kurz abgehandelt wird jedoch in allen genannten Texten das Brotbrechen, das Entschwinden Christi (im BozE II erscheint nur der Hinweis: "Et tunc recedit ab eis", nach V. 232) sowie das Erkennen der Jünger. Die vier selbständigen Emmausspiele stimmen hierin überein, daß dem Brechen des Brotes durch Christus eine besondere Erkennungsfunktion zugewiesen wird: Der Salvator bricht das Brot "nach altem sytenn, gleich als es sey geschniten" (BozE I, V. 413 f, BozE II, V. 235 f, PfarrE, V. 147 f, BrixE, S. 160 ed. Hölzl/Wolfsgruber).

Im übrigen ist interessant, daß die Texterweiterung im Gegensatz zu den einfachen Emmausszenen auch den Teil vor der Salvatorbegegnung, also den in liturgischer Hinsicht weniger relevanten, betrifft. So finden etwa die genannte Raufszene und der Überfall des Lucas auf seinen Gefährten vor der Begegnung mit Christus statt, zum anderen ist aber gerade hier auch der Zuwachs an theologisch-didaktischem Material auffallend. Während also z. B. im BeO nur kurz auf die Trauer der Emmausbrüder eingegangen wird, andererseits aber auch keine außerliturgischen Elemente existieren, auch im gemäßigeren Pfarrkircher Spiel der didaktische Exkurs sich in Grenzen hält und an dieser Stelle noch keine welthaften Elemente auftreten, so treffen im Brixener Spiel die derbe Spießszene zwischen Lucas und Cleophas und ein ausgebautes didaktisches Unterweisungstück aufeinander. Für die Bozner Emmausspiele gilt ähnliches. Es scheint so zu sein, daß dieses didaktische Material in seiner Eigenschaft als theologischer Memorierstoff eine Art Alibifunktion übernommen hat. Das Repetieren christlicher Glaubenssätze kann so verstanden werden als zusätzliche gottgefällige Übung, quasi als Übererfüllung des angenommenen Solls, und damit als gegen die Elemente aufrechenbares Guthaben, über deren christlichen Charakter man sich wohl im Zweifel war. Im Gegensatz zu diesen aber weisen jene anderen Versatzstücke eine starke Stereotypie auf. In den Bozner Spielen sind vor der Salvatorbegegnung 58 Verse mit liturgischem Charakter vollkommen identisch, im Pfarrkircher Nachspiel erscheinen davon in nahezu völliger Übereinstimmung 26 Verse und das späte BrixE hat in collageartiger Technik die jeweiligen Anfangsverse der betreffenden Versblöcke der BozE sozusagen als Signalgruppen übernommen, dann jedoch mit einem etwas variierten, wenn

auch inhaltlich kaum abweichenden, Text unterlegt<sup>532</sup>. Im übrigen verweisen die wörtlichen Übereinstimmungen ganzer Textblöcke auf die nahe Verwandtschaft<sup>533</sup>.

Kennzeichnend für die vier Emmausspiele ist ein unüberbrückbarer Dualismus. Von einer durchgängigen Hinordnung auf den eigentlichen zentralen Spielkomplex, das Brotbrechen und die Erkennungsszene, kann nicht die Rede sein, im Gegenteil: Dieses Abendmahl in Emmaus ist kaum mehr das, was es eigentlich sein sollte, in einer typologischen Angleichung nämlich die Nachbildung des Letzten Abendmahls und Feier der Eucharistie, die nach katholischer Lehre nicht nur eine Erinnerung an den Opfertod Christi, sondern auch Vergewärtigung, "zeitlose re-praesentatio"<sup>534</sup> ist. Hier scheint es

<sup>532</sup> Der genannte Block von 58 Versen betrifft die wechselseitige Trauerbekundung der Emmausbrüder "Vmb Jhesus marter vnd sein pein" (E I, V. 42), die Würdigung seiner Taten, die Anklage gegenüber der "valschn iudnn rat" (E I, V. 56), den Hinweis darauf, daß "hewt der drit tag" (V. 60) ist, den Zweifel an der Botschaft der Marien, wobei über die Frauen im allgemeinen gesagt wird, daß "Sy haben den mund nicht in huet" (V. 71), die Erinnerung an die Auferweckung des Lazarus und endlich die Überlegung, daß, wäre Christus wirklich auferstanden, er die Jünger aufgesucht hätte. Die straffere Konzeption des Pfarrkircher Nachspiels erweist sich schon darin, daß der restliche Teil dieser 58 Bozner Verse (26 davon sind, wie bereits gesagt, schon vor der Salvatorbegegnung aufgenommen) erst im Dialog der Emmausbrüder mit Christus erscheint, die inhaltlichen Wiederholungen in den Bozner Stücken wie auch im Brixener Spiel damit unterbleiben. Im übrigen stimmen das BozE I und das BrixE inhaltlich in einigen weiteren Versen überein, die den Verrat des Judas, die Salbe der Magdalena - jene kostet im BozE I noch "hundert pfennig" (V. 21), im BrixE bereits "300 phenning" (S. 156 ed. Hölzl/Wolfsgruber) - und das Leiden Christi zum Thema haben (BozE I, V. 7-38, BrixE, S. 156 ed. Hölzl/Holzgruber).

<sup>533</sup> Diese Verwandtschaft hat schon Wackernell aufzuschlüsseln versucht. Wenn seine Ausführungen auch interessant sind, so ist doch grundsätzlich beim geistlichen Spiel gegenüber derartigen Bemühungen um ein Stemma besondere Vorsicht angebracht:

"(...) finden sich im Debscodex zwei Bearbeitungen dieses Emaus- oder Bruderspiels (gemeint ist das Pfarrkircher Nachspiel, Verf.) eine dritte wurde in Rabers Abschrift entdeckt (nämlich das Brixener Spiel, Verf.). Die Textvergleiche ergibt, dass alle drei mit diesem vierten in Pf verwandt sind. Debs I und II sowie Y<sup>1</sup> (so bezeichnet Wackernell das von ihm postulierte "Mittelglied" zwischen einer ebenfalls nur angenommenen Vorlage und der Pfarrkircher Passion, Verf.) entnehmen das Spiel derselben Vorlage, die uns verloren ist, und zwar Y<sup>1</sup> am treuesten, Debs II und Debs I stufenweise erweiternd; in Debs I ist die ursprüngliche Gestalt durch fremdartige komische Bestandteile so überwuchert, dass Christus und seine Jünger darin beinahe verschwinden. Raber hatte Debs II zur Grundlage (Wackernell, *Altdeutsche Passionsspiele*, S. CCXCI/CCXCII).

<sup>534</sup> T. Stemmler: *Liturgische Feiern und geistliche Spiele*, S. 158.

weniger um eine überzeitliche Bedeutung dieses Mahls zu gehen als um die sehr realen Eß- und Trinkbedürfnisse der Jünger. Da nützt es dann auch nichts, wenn der Salvator selbst daran erinnert, daß "Non in solo pane viuit homo" (BozE I, V. 393), sondern im "wart, das da fleust auß gottes mund" (V. 398). Die Emmausbrüder halten sich ganz offensichtlich mehr an die "leiplichnn speis" (V. 389) als an "dj geistlich" (V. 390). Wenn sie auch nach der Erkennungsszene den frommen Entschluß fassen, die frohe Botschaft sogleich zu verkünden: "Wír wellenß gen sagnn den iungeren" (BozE I, V. 433)<sup>535</sup>, so ist doch vorerst an einen Abschied vom Wirtshaus nicht zu denken. Cleophas stellt fest: "Lieber, mich thüet noch vast hungernn" (V. 434) - und wiederum stärkt man sich ausgiebig an der "flaschenn" (V. 457), an "khaß vnd prat" (V. 456). Der Kündigungsauftrag scheint vorerst vergessen; auf den Vorwurf seines Gefährten: "Dw treibst nür vnnütz klaffnn" (V. 449) weiß Lucas nur zu antworten: "Lieber, was hab ich anders zu schaffnn?" (V. 450). Doch auch die Theophanie selbst ist in merkwürdige Begleitumstände eingebettet. Als "pilgram" ist der Salvator für die Jünger im Brixener Spiel zunächst nur "ain lange person" (S. 158 ed. Hölzl/Wolfsgruber), dem Wirt gilt er sogar als ein Zechpreller:

der ain der ist vor hin entlauffn  
es muest in aus der vertn kauffn (S. 161 ed. Hölzl/Wolfsgruber).

Auch der "Hospes" im BozE I deutet das Entschwinden des Erlösers, das jähe Ende der Theophanie, im selben Sinn. Damit aber wird mehr als deutlich, daß diese Mahlgemeinschaft im Spannungsfeld divergierender Pole steht: Einerseits gestattet das Brotbrechen "nach altem sytenn" die Gleichsetzung mit der Cena in Jerusalem und liefert den Beweis für die Identität des 'peregrinus' mit Christus, doch andererseits ist dieses Mahl durch keine weiteren Faktoren von einer gewöhnlichen Wirtshausszene unterschieden. Die Emmausbrüder begehren nicht Brot und Wein als eucharistische Gabe, sie wollen nur "eppas zu marenden" (BrixE, S. 155 ed. Hölzl/Wolfsgruber), wünschen "malmasier vnd raiffall" (BozE I, V. 206) zu trinken, und schließlich

---

<sup>535</sup> Auch hierin stimmen die vier Emmausspiele überein: BozE II, V. 255: "Wir sollen es gen sagen den jungeren.", PfarrE, V. 155: "Und wellen es gen sagen jungern", BrixE, S. 161 ed. Hölzl/Wolfsgruber: "Wir wellens verkünden den anderen Jungern"; letzteres weicht nur insofern ab, als sich bei den drei erstgenannten eine nahezu identische Eß- und Trinkszene, hier jedoch der derbe Streit mit dem Wirt anschließt.

ist auch der Hospes kein irgendwie biblischer, sondern ein ganz und gar weltlicher Wirt. So halten denn auch die Selbstanklagen der Jünger nicht lange vor, daß sie Christus nicht erkannt<sup>536</sup> und "yn gar greilich enphangen" (BozE II, V. 251) haben. Erst nach einem abschließenden Gelage "gen (sie) da hin mit freyden" (BozE II, V. 289) und verkünden in einer (im Vergleich zu den Emmausszenen in den Osterspielen) frappierenden Kürze die Auferstehung: Das Zeugnis der "urstend" hat in den selbständigen Spielen seine Bedeutung weitgehend verloren.

Die Emmaustexte sind, wie gezeigt wurde, nicht einsträngig zu interpretieren. Kennzeichnend für sie ist eine eklatante Inkonsistenz, die ihre Ursache in der Koexistenz verschiedener, teilweise an sich inkompatibler Bezugssysteme hat. Problematisch sind daher Ansätze wie derjenige Linkes, dem eine harmonisierende Tendenz zugrunde liegt:

Diesen Emmausjüngern wie dem Petrus der Bozner Osterspiele des Debs-Codex ist eins gemeinsam: Sie sind recht alltägliche und sogar fehlbare Menschen. Das macht es den unvollkommenen Christen möglich, sich mit ihnen zu identifizieren. Hinter der Gestaltung der Heilszeugen als Identifikationsfiguren steht, wie überall in den volkssprachigen geistlichen Schauspielen der Zeit, letztlich die Absicht zu heilsdidaktischer Einwirkung auf die Gemeinde. Aus der dramatischen Darstellung der biblischen Ereignisse sollen die Gläubigen, und gerade auch die schuldbeladenen unter ihnen, schließen: 'So haben selbst die heiligen Personen sich vergangen und sind doch zum Heil gelangt. Dann kann

---

<sup>536</sup> Das "cognoverunt eum" folgt nach biblischem Bericht auf das Brotbrechen, das den Jüngern die Augen öffnet: "Et aperti sunt oculi eorum" (Lk 24,31) heißt es im Evangelium nach Lukas. Dieses Erkennen der Jünger wird nun im BrixE zunächst in eine höchst vordergründige Dimension hineingestellt. Cleophas nämlich spricht gegenüber Lukas die Vermutung aus:

Ich main du habstn in der pulgner lösn  
dass es Jesus sey gewesen (S. 162, ed. Hölzl/Wolfsgruber).

Wenn man "pulgner" als "Umhängtasche", speziell "Hirtentasche" (vgl. Wörterbuch der bairischen Mundarten in Österreich, Bd. 3, Sp. 1343) versteht, so kann man diese Stelle dahingehend lesen, daß die Ursache jenes biblischen Erkennens auf dieses Christus als Wanderer ausweisende Attribut reduziert wird.

auch ich mit meiner Schuld auf Vergebung und Erlösung hoffen, sofern ich nur recht, d.h. christlich lebe.' Die scheinbar bloß belustigende Behandlung der Emmausjünger wie auch des Apostels Petrus beim Jüngerlauf ist in Wahrheit ganz funktionaler Natur. Sie steht im Dienst des indirekten Appells an die Gläubigen zu nichts geringerem, als ihr Leben zu ändern.<sup>537</sup>

## 5.4. Lokale Bezüge

### 5.4.1. BozE I und BozE II

Wie Hortulanusszene und Jüngerlauf, so sind auch die Emmausspiele eingebunden in lokale Bezüge. Sie betreffen vorrangig das Mahl der Emmausbrüder. In Verbindung mit dem Wein, den die Jünger trinken, wird explizit das "lanental" genannt, das mit großer Wahrscheinlichkeit nichts anderes als das Bozen benachbarte Lana bei Meran<sup>538</sup> bezeichnet:

Ach, lieber got, ach,  
 Wie hat der wein ein gesmach!  
 Ich mayn es sey lauter essig vnd gall  
 respondens:  
 Ey nein si (oder "so") waxn sunst im lannetal (oder "lanental")  
 (TA S. 475).

Die Weine, die der Hospes im BozE I den Emmausbrüdern anpreist, nämlich "raiffall vnd malmasier" (V. 359) sowie "Rumanfer" (V. 360), weisen ihn denn auch als einen Südtiroler Wirt aus. Das Meraner Stadtrecht schrieb vor,

<sup>537</sup> Linke, Die Osterspiele, S. 128/129.

<sup>538</sup> Wolf hatte in seiner Edition des Spiels vermutet, daß es sich bei diesen Zeilen um "unleserliche Notizen am Rand" (Wolf: Das erste Emmausspiel im Kodex des Benedikt Debs, S. 468) handelt; in späteren Ausführungen (ders.: Zum Text des ersten Emmausspiels im Debs-Kodex) berichtigte er diese Auffassung dahingehend, daß es sich dabei um nachgetragene Verse handelt. Wolf liest jedoch "läüental" (S. 659) und denkt dabei an Lavant bei Lienz, gesteht jedoch zu, daß es mit dieser Deutung Probleme gibt: "Unklar bleibt, was Lavant mit dem Weinbau zu tun hat" (S. 659). Weit plausibler ist die Auffassung von Linke und Neumann, die eben gerade wegen des Weinbaus an Lana bei Meran denken (TA S. 475). Keine Bedenken bestehen dagegen hinsichtlich der Meinung Wolfs, daß die fraglichen Verse am ehesten nach V. 272 (BozE I) einzufügen seien, wobei er die ersten drei Zeilen Lucas, die letzte dem "primus hospes" zuweist (Wolf, Zum Text, S. 659).

daß man u.a. den "rómáner" und den "malfasier"<sup>539</sup> ausschenken soll. Die Raifaltrauben hatten ihre Heimat im Etschland und in Istrien.<sup>540</sup> Wie genau das BozE I auf lokale zeitgenössische Bezüge rekurriert, zeigt sich bei der Schmährede des "secundus hospes":

Auch wan dj leit frolich sein,  
 So gibt er in hengl wein  
 Auff den abent zu trinckhen,  
 Wan sy kham stend auff den schinckhen,  
 Den muesen sy zallen fúr malmasier,  
 Also laicht er dj leit vmb das ír. (BozE I, V. 309 ff).

Tatsächlich handelt es sich bei dem "hengl wein" um den sogenannten 'Hügelwein', der die unterste Stufe auf der Qualitätsskala der Südtiroler Weine einnimmt<sup>541</sup>; der "malmasier" dagegen, der übrigens schon 1370 in einer kaiserlichen Weinordnung auftaucht<sup>542</sup>, wurde "als eine der edelsten Sorten gepriesen"<sup>543</sup>. Genausowenig wie in den Bozner Texten der Wein ein eucharistischer ist, sondern sich vielmehr Gepflogenheiten zeitgenössischer Gastronomie spiegeln, ebenso ist auch das Brot kein irgendwie sakramentales: Zum "rotten" (E II, V. 270) werden nicht, wie z. B. im Kleinen Benediktbeurer Passionsspiel, Oblaten ("nebulis") oder, wie in einer Version aus Saintes, Hostien<sup>544</sup> gegessen, man hält sich an den in Südtirol üblichen "fladen" (E II, V. 200). Die Tatsache, daß in beiden Bozner Spielen gefragt wird, ob dieser auch "geweicht sey" (E I, V. 379, E II, V. 202), sowie die Erscheinung, daß diesem Fladenessen jeweils die Aufforderung: "Lieber prueder, se, yß ain ay" (E I, V. 373, E II, V. 196) vorausgeht, läßt überdies vermuten, daß hier ein Südtiroler Ostermontagsbrauch (Emmaus!) abgebildet wird. Es war üblich an diesem Tag, daß jeder Gast in den Wirtshäusern ein Osterei sowie ein geweihtes Opferbrot erhielt<sup>545</sup>. Endlich weist auch das in den Bozner Texten genannte "Prager Bier" (E I, V. 224, E II, V. 33) vermutlich auf einen Emmausbrauch: Hanuš berichtete im letzten Jahrhundert, daß "noch heutzutage"

<sup>539</sup> Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 6. Bd., Sp. 1512.

<sup>540</sup> Siehe F. Thiel: Aus dem Sprachschatz des niederösterreichischen Weinbauers, S. 170.

<sup>541</sup> Vgl. H. Hochrain: Die guten Weine Südtirols, S. 70/71.

<sup>542</sup> Hochrain S. 39.

<sup>543</sup> Deutsches Wörterbuch von Grimm, 6. Bd., Sp. 1512 (Malvasier).

<sup>544</sup> Vgl. die Beispiele bei Stemmler S. 157.

<sup>545</sup> Vgl. J.A. Perathoner: Osterbräuche im Grödnertale, S. 112.

die Emmausfeier in Prag (!) "in Form eines Frühlingsfestes unzählbare Scharen von Besuchenden versammelt."<sup>546</sup>

Als einziges Emmausspiel führt das BozE I gleich zwei "Hospes" und eine "Hospita" ein. Dies ermöglicht wechselseitige Schmähreden der Wirte. Die Gäste, Emmausbrüder und Salvator nämlich, entschließen sich endlich für den "dortigen man" (E I, V. 332), der über seinen Konkurrenten berichtet:

Ein essen hat er pey dem hert,  
 Das ist mit laub ein drecks wert,  
 Das soll dan wilprat sein.  
 Warlich glaub der red mein:  
 Er hat auch ein alte khue geschlagen,  
 Dj ist von dem schelm verdarben,  
 Wen da er sy stach ab,  
 Ir drussl gar khain pluet gab,  
 Dj hat er schír mit den lewttten verzertt  
 Vnd den leitten vbel mit fertt. (E I, V. 299 ff).

Berücksichtigt man die Tatsache, daß in Bozen die Wirte neben den landwirtschaftlich Tätigen zahlenmäßig am stärksten vertreten waren<sup>547</sup> - um 1546 soll es in der Talferstadt nicht weniger als 68 Wirtshäuser gegeben haben<sup>548</sup> - dann wird deutlich, daß diese Art von Konkurrenzstreit vermutlich einen sehr realen Hintergrund hatte. Im übrigen scheint auch der Gegenstand der Anklage von besonderem Interesse gewesen zu sein: In der Haller Passion bekennt die "nona anima meczger" ähnliches in der "helln":

Ich hab offt geben kuens fur oxens  
 Und gaisSENS, puckhens fir gschtraunens,  
 Schelmigs für frisch geschlagen,  
 Das man für guet hat haim getragen (V. 2164 ff).

#### 5.4.2. BrixE und BeO

Wie sich die Bozner Texte in weiten Teilen als Ausdruck zeitgenössischer Lebensform lesen lassen, so ist auch das Brixener Spiel in dieser Hinsicht

<sup>546</sup> Hanuš S. 73/74.

<sup>547</sup> Siehe Huter, Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte Bozens, S. 30.

<sup>548</sup> H. Frass-Gatter: Altbozner Wirtstradition, S. 105.

Spiegelbild. Auch hier trinken die Jünger fröhlich Südtiroler Wein, sie essen Fladen, "talggn" und "krapfn" (S. 157 ed. Hölzl/Wolfsgruber), es wird geklagt über das Nachtquartier - "Ich pin vorn leusn heut kaum genesen" (S. 155 ed. H/W) - Cleophas macht Bemerkungen über die "Potzner varb" (S. 155 ed. H/W) seines Gefährten und der Wirt rückt sich mit dem Hinweis "das that kain wirt bis hin gen Trient" (S. 161 ed. H/W) ins rechte Licht. Der Brixener HANDL VON DEM WALFARTGANG GEN EEMAUS DER BRÜEDER ist jedoch Zeugnis für noch mehr; er belegt, daß inzwischen - das Spiel stammt von etwa 1530 - eine neue Zeit angebrochen ist. Hölzl hat recht, wenn er betont, daß hier die "gar nicht mehr mittelalterliche Problematik der Reformation mit aller Deutlichkeit eingefangen"<sup>549</sup> ist. Denn in der Tat werden beim so gar nicht biblischen Mahl neue Themen angeschlagen. Der Wirt berichtet von seinen schlechten Erfahrungen anlässlich seiner Wallfahrt "gen Ram" (S. 159) - "ich war fro das ich von den hundsköpfen kam" (S. 159 ed. H/W) - und weiß sich hierin in einer Meinung mit Luther (!): "der Luther helt auch nit vill von walfart gan" (S. 160 ed. H/W). Dies fordert den Widerspruch des Salvators heraus, der sich, wie Hölzl bemerkt, also persönlich einschalten muß "um die katholische Tendenz auf der Bühne wenigstens einigermaßen noch zu wahren"<sup>550</sup>:

Luther hin oder heer  
was man thuet in Gottes eer  
das ist ye nit ybl gethan (S. 160 ed. H/W).

Doch auch sonst geht man in diesem Spiel durchaus mit der Zeit: Cleophas fordert unmittelbar vor der Verkündigung der Auferstehung noch seinen Mitjünger auf, doch schnell "auf die ur" (!) zu sehen, "ob wir noch haim khemen bey tag" (S. 162 ed. H/W) - eine Frage, die sich so auch mancher Zuschauer gestellt haben mag.

Was in diesem Spiel offensichtlich bedenkenlos praktiziert wurde, das unvermittelte Einfügen zeitgenössischer und lokaler Anspielungen in das liturgische Gerüst, das wurde im BeO zu umgehen versucht. Wollte man auch auf örtliche Bezüge hinsichtlich des Weins, den die Jünger trinken, nicht verzichten - als Heimat des Spiels nimmt Rueff den Rheingau an<sup>551</sup> - wurden diese doch

<sup>549</sup> Hölzl/Wolfsgruber, Das Emmaus-Spiel, S. 152.

<sup>550</sup> Ebd.

<sup>551</sup> Rueff, Das rheinische Osterspiel, S. 36.

sozusagen nach außerhalb verbannt. Bevor noch Lucas und Cleophas auftreten, erscheinen der "Hospes" und sein Knecht "Baldoff". Vorgeführt wird eine Weinprobe, man hört von Weinpreis und schlecht verwahrtem Zapfen, bevor Baldoff abschließend verkündet:

win-drincken ist keyn schande.  
hant ir nit gelt, so brenget pande!  
so werden ir alle win-geil,  
wyl er ist so woil-feyl. (V. 1396 ff).

Erst danach leitet Cleophas die eigentliche Emmausszene mit den Worten ein: "Stant uff, laß uns geyn Emaus gan" (V. 1400).

## 6. Das Himmelfahrtsspiel

Wie die Emmaus-, so gehören auch die Himmelfahrtsspiele zu einer Art Sonderform des geistlichen Dramas. Überliefert sind lediglich drei selbständige Texte: das St. Galler und das Bozner Himmelfahrtsspiel sowie der LUDUS DE ASCENSIONE DOMINI aus Cavalese. Anders als die Oster- und Emmausspiele waren jene jedoch nie Gegenstand einer mehr oder weniger vernichtenden Kritik. Pichler hatte bezüglich des BozH von einem "würdevollen" Stück mit "großartiger Anlage" und "tiefen Ideen"<sup>552</sup> gesprochen. Tatsächlich erscheinen die Texte mit theologisch-liturgischen Vorstellungen durchaus vereinbar. Dennoch muß Wilckes Fazit: "(...) immer ist sein Programm (gemeint ist insbesondere der ludus aus Cavalese, Verf.) die Vergewärtigung heilsgeschichtlicher Wirklichkeit"<sup>553</sup> korrigiert werden. Die, im übrigen durchaus subtile, Kommentierung des Spiels durch Wilcke recurriert ausschließlich auf theologisch-liturgische Bezüge - insoweit erscheint eine weitere Analyse dieser Elemente als verzichtbar<sup>554</sup> - ein Desiderat bleibt

---

<sup>552</sup> Pichler, Ueber das Drama des Mittelalters in Tirol, S. 63.

<sup>553</sup> K. Wilcke: Ein unbekanntes Himmelfahrtsspiel des Mittelalters, zweiter Teil, S. 303.

<sup>554</sup> Eine kurze Angabe des jeweiligen Inhalts kann deshalb hier genügen.

Das St. Galler Himmelfahrtsspiel (es umfaßt nur 250 Verse) beginnt bereits mit der Erscheinung Christi vor seinen Jüngern und seiner Mutter, es folgen die Szene mit dem ungläubigen Thomas, das letzte gemeinsame Mahl, Abschiedsrede und Missionsauftrag, die Einsetzung des Petrus, die Abschiedsrede von Maria, endlich Himmelfahrt und die Parusierede der Engel; das Cavaleser Spiel enthält als wesentliche Elemente die Erscheinung vor den Jüngern, Thomasszene, die Einsetzung des Petrus sowie die Einsetzung Marias als Fürbitterin, den Abschied des Auferstandenen, Himmelfahrt, die Parusierede, Wahl des Matthias, Abschied der Jünger, Darstellung des Pfingstereignisses, Abschied von Maria, Szene mit Maria und Engeln (Krönung), Conclusio; das Spiel umfaßt insgesamt, d.h. mit den Schlußversen, die die Verbrennung des "lucifer" in Aussicht stellen, 1070 Verse. Ähnlich umfangreich ist das Bozner Spiel mit 912 Versen. Es umfaßt die Rede des "Archasinagogus", anschließend jene von David und Jeremias, die von der Erfüllung ihrer Voraussagen berichten, die eigentliche Handlung beginnt mit einer Blindenheilung, danach Gespräch Christi mit Maria, Bitte der Maria Salome für ihre Söhne, Verleihung der Binde- und Lösegewalt an Petrus, Abschied zwischen Christus und Apostel, Christus lehrt das Vaterunser, Einsetzung Marias als Fürbitterin, ein reuiger Sünder findet Gnade, letztes Mahl mit Christus, Parodie des Vaterunser und des Credo durch den Archasinagogus, Missionsauftrag, Himmelfahrt, Parusierede, Bekehrung und Taufe des Archasinagogus durch Petrus, Abschiedsreden der Apostel sowie von Maria und Archasinagogus, (Ankündigung der Höllenfahrt des "Diabolus").

jedoch die Diskussion jener Schlußverse des Bozner und des Cavaleser Spiels, die ein Schauspiel in Gang setzten, mit dem schon Wilken seine Schwierigkeiten hatte:

Mehr als Curiosum beachtenswert ist schliesslich noch das Herabstürzen des Diabolus (d.h. einer Teufelsfratze, die schliesslich verbrannt wird), obgleich gerade hierin ein symbolischer Act des Kirchenritus, die halb-humoristische Kehrseite des in den Kirchenhimmel hinaufgezogenen Christusbildes erhalten ist. Dieser Act dürfte sich übrigens vielleicht in früherer Rec. unmittelbar an die Auffahrtsscene, die durch reiche musikalische Begleitung für das Ungenügende der Darstellung entschädigen musste, angereicht haben.<sup>555</sup>

Wilcke räumt zwar ein, daß diese Schlußpointe "eher auf eine Jahrmarktsbühne als in den sakralen Bereich des Spiels zu gehören scheint"<sup>556</sup>, sie hat jedoch dann keinerlei Schwierigkeiten, auch diesen Schlußeffekt für das von ihr postulierte Anliegen des geistlichen Spiels, "die religiöse Sinndeutung"<sup>557</sup>, zu requirieren. Das sich hier dokumentierende eingeschränkte Gattungsverständnis verhindert in der prinzipiellen Harmonisierung von geistlichem Spiel und offizieller kirchlicher Lehre die Erkenntnis, daß der genannte Schlußakkord keineswegs dem Instrumentarium einer didaktischen Missionierung zugeordnet werden kann, sondern im Rahmen einer von der Kirche teilweise bekämpften Aufführungspraxis gesehen werden muß.

### 6.1. Die Aufführungspraxis

Dank der erhaltenen Raitbücher ist man über die Aufführungspraxis weitgehend informiert. Für das Jahr 1494 liegt folgende Notiz vor:

Aussgeben in dem Spill der auffart des 1494 Jar. Dem Adam satler umb geriem dem Tewfel, dar inn er herab gefarn ist (...) Dem Zeller, slosser, umb ain Ringken 6 gr. Den zymerleut, Schuler unnd Kandler, auch Regenspurger, so in dem Spil geholffen unnd geprauchet seint worden, ainen trunck (...) Dem wagenrieder, maler, umb 13 diedemen unnd unnsrer

<sup>555</sup> E. Wilken: Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland, S. 132/133.

<sup>556</sup> Wilcke II, S. 303.

<sup>557</sup> Ebd.

frawen kron unnd ain har dem salvator, ain har unnser frawen, die spreysl körb, dar inn der Salvator unnd die enngl auff sein gefarn, unnd die sayler grün angestrichen (...) <sup>558</sup>.

Die Meraner Kirchenordnung von 1559 beauftragte den Mesner:

Umb 2 leit zamen; so muess man die engelen aberlassen auf und nider und oblat abwerfen und feur; darnach wasser darauf abergiesen (...) <sup>559</sup>.

Offenbar lag dem Himmelfahrtsspiel des Debs-Codex genau jene Aufführungsform zugrunde, wie sie in den Anweisungen zum Moosburger Himmelfahrtsspiel aus dem 14. Jh. streng untersagt wird. Im Anschluß an das lateinische Spiel wird das Herabwerfen einer Teufelspuppe unter schändlichem Lärm sowie von Schwefel- und Pechfeuer und gefärbtem Wasser verboten, weil damit die Heiligkeit des Gotteshauses entweiht und die Verführung der christlichen Gemeinde durch Zügellosigkeit und Lächerlichkeit drohe ("verum eciam populi deuocio in lasciuiam et ridiculum et aliquando in seditionem solet prouocari"). Dagegen sollten, sobald die Christusstatue hinaufgezogen worden sei, große Hostien mit Rosen, Lilien und anderen Blumen herabgeworfen und von den "pueri venientes de scola" unter Sanctusrufen aufgesammelt werden <sup>560</sup>.

Jene in den Anweisungen genannten und verbotenen Begleiteffekte waren im bayrisch-österreichischen Raum sehr verbreitet <sup>561</sup>. Vor allem in späterer

<sup>558</sup> Zitiert nach Wackernell S. XLVIII.

<sup>559</sup> Zitiert nach Dörrer, Tiroler Umgangsspiele, S. 59.

<sup>560</sup> Lateinischer Text bei K. Young: *The Drama of the Medieval Church*, Bd. 1, S. 487/488, sowie bei N.C. Brooks: *Eine liturgisch-dramatische Himmelfahrtsfeier*, S. 96; siehe auch den Artikel von Linke zum Moosburger Himmelfahrtsspiel in VL, Bd. 6, Sp. 684/685.

<sup>561</sup> Vgl. H. Holland: *Geschichte der Münchner Frauenkirche des alten und neuen Baues*, S. 90: "Darnach wurde der Teufel mit Heu und Stroh ausgepuppt und an einem langen Strick zu unser Frauen Kirchthurm hinausgehängt, wo er über Nacht verblieb". Die Geschehnisse am nächsten Tag werden wie folgt beschrieben: Der Herrgott "mußte gen Himmel fahren, man zog ihn durch's Kirchengewölb hinauf und warf darnach auf das Volk Oblaten und brennendes Werk herab. Zuletzt warf man auch einen gar gräulichen Teufel hinab, der war ausgestopft mit Heu und Stroh, um ihn schlügen und balgten sich die Buben und trugen ihn hinaus auf den Gasteig, wo sie den Teufel mit Feuer verbrannten" (S. 88/89); siehe auch A. Mitterwieser: *Ein bayerischer Himmelfahrtsbrauch*, S. 215: "Die Kirchenrechnung des Landgerichts Erding von 1600 verrechnet dort 2 Schill. 12 Pfen. 'umb ein Tuech zum Auffart-Teuffel und umb ein Pumberpret'. Wenn nach der Rechnung der Stadtpfarrkirche St. Jakob in Burghausen von 1584 man dort das Jahr zuvor einen neuen ausgestopften Teufel von Zwilch zum Gotteshaus hat machen lassen, so weiß ich mir keine andere Verwendung dafür als eben zur Himmelfahrtsfeier"; vgl. auch E.A. Stückelberg:

Zeit stießen jedoch dann Himmelfahrtsdarstellungen, die auf ähnliche Schlußspektakel nicht verzichteten, immer wieder auf Ablehnung. Zum anderen ist es jedoch bezeichnend, daß sich auch Geistliche mit Vehemenz für eine Weiterführung des alten Brauchs einsetzten<sup>562</sup>. Als Aberglauben wurden schließlich Zusatzdarbietungen, wie sie die Abschlußverse des Bozner und des Cavaleser Spiels andeuten, in einem Erlaß des Herzogs Maximilian von Bayern "wider die aberglauben zauberey hexerey und andere sträfliche teu-felskünste" von 1611 geahndet:

Ueber das befindt sich, dass von alters am heiligen auffartstag, bey der nachmittag gebrauchigen gedechtnus unsers lieben herrn himmelfahrt, auff dem landt ein geklaidte und angezündte bildtnus dess bösen geists in den kirchen von der höhe herab geworffen würdet, das gemaine volck sich fast darumb reissen thut, und die stuck oder fleck, welche sie darvon bekommen, im feldt auffstecken, der zuversicht, dass der schauer daselbs nit schlagen soll. welches je nichts anders, als gleichsam ein ausstruckliche anruffung dess bösen geists, darmit er das feldt behüten soll. Darumbn solche böse superstition und aberglauben vor anderen zu straffen.<sup>563</sup>

Spätestens bei dieser Interpretation der Bräuche am Himmelfahrtstag als "Anrufung des bösen Geists" wird man sich fragen müssen, welcher Zusammenhang überhaupt zwischen diesem Brauchtum - das sich in knapper Andeutung in den beiden Spieltexten findet - und der Himmelfahrt Christi besteht.

---

Gebräuche bei der Feier von Christi Himmelfahrt, S. 150: "... an einem Seil in die Höhe gezogen, wodurch die Himmelfahrt Christi dargestellt wurde. Zugleich war etwa ein brennendes Bild des Satans aus der Höhe herabgelassen oder geworfen oder man schleuderte, wie z. B. zu Schwyz, Nüsse von der Decke herunter."

<sup>562</sup> Vgl. H. Koren, Volksbrauch im Kirchenjahr, S. 138: Danach haben z. B. in Piesendorf (Salzburg) die Lutheraner heimlich die Luke verrammt, um so die Auffahrt zu verhindern, die aber schließlich doch "zum Jubel einer Riesenmenge nach alter Gewohnheit vonstatten gegangen" sei. Das schon genannte Gesuch des Dechants, unter Berufung auf "Ex antiquo more", die Himmelfahrt auch weiterhin vorstellen zu dürfen, wird damit begründet, daß "die Bauersleute durch Abbringung alter Gebräuche verwirrt und sogar im Glauben erschüttert werden" (ebd. S. 138); siehe auch G. Gugitz: Das Christi-Himmelfahrts-Fest und sein Brauchtum, S. 42, Anm. 26: "Den Brauch, Feuer herabzuwerfen, wagte der Pfarrer zu Wennis (Tirol) 1610 noch nicht zu verbieten, 1612 wurde ihm bereits ein solches Verbot aufgetragen, 1610 durfte in Zams (Tirol) nichts mehr herabgeworfen werden".

<sup>563</sup> Zitiert nach F. Panzer: Beitrag zur Deutschen Mythologie, II. Bd., S. 281.

## 6.2. 'Auffahrt' und *Todaustreiben* : Die Opferung des "luciper"

Die Vorstellung einer Himmelfahrt oder einer Entrückung des Gottes ist keine spezifisch christliche, sondern hat archetypische Qualität:

(...) das Motiv des 'Fluges' und der Himmelfahrt auf allen archaischen Kulturstufen bezeugt ist, sowohl in den Ritualen und Mythologien der Schamanen und Ekstatiker wie auch in den Mythologien und Sagen der anderen Mitglieder der Gesellschaft (...) Auffahrt und 'Flug' sind Teil einer allgemeinen Erfahrung der gesamten primitiven Menschheit. Daß diese Erfahrung eine grundlegende Dimension des Geistes darstellt, beweist die spätere Geschichte der Auffahrtssymbolik.<sup>564</sup>

Zur Vorstellung der Existenz eines ('guten') Gottes, der schließlich entrückt wird, gehört vermutlich immer schon jene vom Untergang des angenommenen Antipoden. So ist in manchen Kosmogonien ein postulierter 'Urkampf' in *illo tempore* das Ereignis, aus dem Schöpfung und Überwindung des Chaos erklärt werden. Himmelfahrt und Teufelssturz, wie sie zum christlichen Vorstellungskreis gehören - jedoch nicht, und das kann nicht ausdrücklich genug betont werden, als eine Einheit im biblischen Bericht über die Himmelfahrt erscheinen<sup>565</sup> - sind also lediglich konfessionelle Assimilationen. Wenn im Bozner Spiel gefordert wird: "Ibi mittitur Diabolus deorsum" (nach V. 902) und "Ibi incenditur Diabolus" (nach V. 912) - im Text von Cavalese ist es "luciper", der "angezend wiert" (V. 1068) - so liegt die Vermutung nahe, daß man sich damit in eine andere als die christliche Dimension hineingespielt

---

<sup>564</sup> Eliade, *Mythen*, S. 152; im übrigen ist die Himmelfahrtsvorstellung eng mit der Königs-ideologie verknüpft: (...) sind "das Konzept und die Symbolik der Erhöhung des Herrschers durch Jahrtausende lebendig geblieben. Ja noch mehr: Dasselbe pattern hat sich auch im archetypischen Bild und in der mythischen Biographie des göttlichen Boten, des Erwählten und des Propheten erhalten." (ebd. S. 145). Interessant ist dabei auch der Zusammenhang mit den ebenfalls verbreiteten Paradiesmythen, in denen angenommen wird, daß in *illo tempore* der Himmel der Erde sehr nahe war, so daß man etwa mit Hilfe eines Baumes dorthin gelangen konnte (siehe dazu M. Eliade: *Das Heimweh nach dem Paradies* in den Überlieferungen der primitiven Völker, S. 301-315); eine skizzenhafte Materialsammlung zu verschiedenen Himmelfahrtsvorstellungen bietet im übrigen R. Holland: *Zur Typik der Himmelfahrt*, S. 207-220.

<sup>565</sup> Der eigentliche Vorgang der Himmelfahrt Christi ist nach biblischem Zeugnis nicht an den Sturz des Teufels o.ä. geknüpft. So wird etwa in Mk 16,17 nur berichtet, daß Christus vor seiner Auffahrt denen, die an ihn glauben, verheißt, daß sie in seinem Namen Teufel austreiben und mit neuen Zungen reden werden.

hat. Der drastische 'Naturalismus', wie er sich im Verbrennen einer "ganztz grasamlich(en) gestallt" (Cavalese, V. 1063) zeigt, scheint mehr zu paganen denn christlichen Ausdrucksformen zu gehören. Und in der Tat: Für das Verbrennen einer (Stroh)puppe gibt es zahlreiche Belege in der volkskundlichen Literatur. Meist wird es im Zusammenhang mit dem sog. *Todaustreiben/tragen* genannt, mit dem Kampf zwischen Winter und Sommer, dem Wintervertreiben und Einholen des Sommers, dessen symbolische Darstellung in bäuerlichen Kulturen offenbar weit verbreitet war. Im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens heißt es dazu:

Ein bei Beginn des Frühlings, mitunter auch schon um die Wintersonnenwende üblicher Brauch, durch den alles Böse, das im Winter seine lebensfeindliche Macht zu zeigen schien, aus dem Wege geräumt werden soll. Er findet sich namentlich in Süd- und Mitteldeutschland und in den von da aus besiedelten slavischen Landschaften. Gewöhnlich wird eine Puppe aus Stroh oder Lappen, der Tod genannt (...) ins Wasser geworfen, verbrannt oder vergraben. (...) Am häufigsten wird die Handlung in dieser Gestalt am Sonntag Laetare vorgenommen, (...) und am Himmelfahrtstage. (...) Manchmal wird aber auch dem Bilde des 'Todes' selbst eine neue Macht zuerkannt, und er feiert eine Art Auferstehung. (...) Man bindet ein Stück von seinen Lumpen um einen Ast des größten Baumes im Garten oder gräbt es auf dem Felde ein oder wirft es in die Krippe des Viehes.<sup>566</sup>

---

<sup>566</sup> Sartori: *Todaustragen, -austreiben*, Bd. 8, Sp. 991/992; auch dieser Brauch ist in zahlreichen Varianten belegt; so gibt es etwa im Bayerischen Wald das sog. "Wolfaustreiben", das dazugehörige Lärmen gilt als "symbolisches Zeichen des Wiedererweckens und Erwachens der Natur" (H. Seidlmayer: *Das 'Wolfaustreiben' im Bayerischen Wald*, S. 37); vgl. auch H. Winter: *Aus dem Brauchtum des Saarpfalzgebietes*, S. 33-36; dort wird berichtet, daß im 'Quackumzug', einer ganz in Grün und Blumen eingehüllten Gestalt, das Herumführen des neuen Sommers gesehen wird, wobei Heischelieder folgen; in Bayern tritt der sog. 'Pfungstl' auf, eine in Birkenzweige eingehüllte Gestalt, dessen Umzug ebenfalls mit einem Heischegang verbunden ist; siehe dazu H. Seidlmayer: *Der 'Pfungstl' in Schönau am Regen bei Viechtach (Ndb.)*, S. 17/18. Der Brauch hat in seinen Varianten in der volkskundlichen Forschung mannigfache Deutung erfahren; vgl. J. Hanika: *Kyrie eleison in Brauchtumsliedern*, S. 138: "Es ist also ein jahreszeitlicher, naturkultischer Ritus - Austreibung des Winters, Einholung des Sommers - einseitig auf Abwehr des Todes ausgerichtet und danach stilisiert"; W. Mannhardt: *Das Eingraben des Vegetationsdämons, Todaustragen*, S. 52: "Wenn der eingebrachte, durch einen grünen Baum dargestellte Sommer nicht sowohl eigentlich die Jahreszeit als den sommerlichen Vegetationsgeist oder die sommerliche Vegetationskraft bedeutet, so wird auch der Gegensatz, der Tod oder der Winter, den

Nicht nur, daß dieser Brauch für den Himmelfahrtstag belegt ist, daß er jenem gleicht, der in dem genannten Erlaß "wider die aberglauben" verboten wurde: Vor allem die Tatsache, daß die Himmelfahrtsdarbietungen im (Süd)Tiroler Raum in einen besonderen Kontext eingebunden waren, ist ein weiteres Indiz dafür, daß in Wahrheit die Höllenfahrt des "Iucifer" am Ende des frommen Spiels nicht nur die exemplarische Bestrafung der *superbia* vor Augen führen

---

Vegetationsdämon in seiner winterlichen Gestalt nicht als tötend, sondern als tot oder getötet darstellen. Tod also wäre hier nach unserer Ansicht passiv zu verstehen (...) der erstorbene Vegetationsdämon wird in der Erde eingeschart, um im Frühlinge aus dem Boden, wiedererweckt und neubelebt emporzusteigen"; M. P. Nilsson: Die volkstümlichen Feste des Jahres, S. 29: "(...) findet sich der Kampf zwischen Sommer und Winter auch als echt volkstümlicher Gebrauch, sogar bei Naturvölkern wie den Eskimos, und beruht auf einem echt primitiven Gedanken: der Sieg des Vertreters des Sommers über den Vertreter des Winters führt auch wirklich den Sommer herbei. Er fügt sich ohne weiteres dem (...) Wegjagen des Winters an, das eine Zauberhandlung ist"; Hanika weist in diesem Zusammenhang (Kampf Winter/Sommer) auch auf "uralte Kulte" hin, "in denen tatsächlich an bestimmten Kultstätten durch künstliche Mittel im Freien Bäume und Gewächse in der Mitwinterzeit zum Grünen und Blühen gebracht wurden"; diese magischen Riten hätten zu einem vegetationskultischen Tun gehört, das Wachstum und Gedeihen bewirken sollte (J. Hanika: Kultische Vorstufen des Pflanzenanbaues, S. 59); vgl. dazu auch die Kritik von Fr. Sieber: Die Deutung des 'Todaustreibens' ('Todaustragens') in Jacob Grimms Deutscher Mythologie und in der neueren Forschung, S. 93: "Das Todaustragen ist ein selbständiger Brauchtyp, der ungekoppelt in sich selbst lebt. Der Tod ist kein verkappter Winterriese (Jacob Grimm), nicht der 'erstorbene Vegetationsdämon des vergangenen Jahres' (Wilhelm Mannhardt), er ist keine personifizierte Kalenderjahreszeit (Waldemar Liungman). Er war die wütende Mors, die zur Zeit des großen Sterbens, in der Mitte des 14. Jahrhunderts, die Menschen zu Hunderttausenden dahinraffte"; siehe auch M. Bitsch: Vom Sommergewinn und vom Todaustragen, S. 2-21, sowie H. Moser: Zur Geschichte des Winter- und Sommer-Kampfspiels, S. 33-46; in Verbindung mit diesem Brauchtum muß auch das sog. 'Judasverbrennen' gesehen werden, das wohl als eine christliche Assimilation aufgefaßt werden kann. Vgl. dazu H. Moser: Die Pumpermetten, S. 91: "Das Austreiben und Jagen des Judas war (...) verbunden mit dem Verbrennen des Judas, d.h. einer Puppe, oder auch nur mit einer Personifizierung des (nichtkirchlichen) Osterfeuers. In diesen beiden Brauchformen des Jagens und Verbrennens nun liegen einmal eindeutige Umwandlungen alter jahreszeitlich-naturkultischer Bräuche vor, nämlich der des Winter- und Todaustreibens und -verbrennens"; siehe auch U. Jahn: Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, S. 133: "(...) verbrannte man den schädlichen, winterlichen Dämon in Gestalt einer Strohpuppe als Winter, des Winters Grossmutter, das alte Weib, Hexe, Strohhexe, bösen Säemann, hier sucht man unter demselben Bilde durch das heilige Feuer den der Vegetation feindliche, das Wachstum hindernden Geist als Hexe, in christlicher Umdeutung als Judas, zu vernichten."

sollte. Den Aufführungen in Südtirol eigneten magische Bezüge. So wird eine Himmelfahrtsdarstellung in Sterzing folgendermaßen kommentiert:

Endlich verschwanden zuerst die vier Engel im Himmelsloch und schaute der Herrgott zum letzten Male herunter. Nach welcher Seite, das war höchst wichtig; denn von dieser Seite kämen im kommenden Sommer die schweren Gewitter, das war der felsenfeste Glaube aller Bauern und Besitzer.<sup>567</sup>

Belege dieser Art gibt es viele<sup>568</sup>. Zudem scheint in Bozen jenes Schlußspektakel der Himmelfahrtsspiele auch von Vorstellungen eines Kampfes,

---

<sup>567</sup> Dörrer, Tiroler Umgangsspiele, S. 60.

<sup>568</sup> Siehe M. Grass-Cornet: Bildhafte Feiern im Osterfestkreis, S. 123: "Eine Volksmeinung besagte, dort, wo der Christus zuletzt hinschaue, aus dieser Richtung kämen im Sommer die Unwetter"; R. von Strele: "Von der Haller Namenstag", in: Tiroler Tagblatt 1891, Nr. 103: "An manchen Orten warf man 'Wetterkränzlein' herunter, um die dann weidlich gebalgt wurde (...) Diese Kränzchen werden an den Stallthüren aufgehängt und halten den Blitz ab; sogar unsichtbar soll man sich mit ihnen machen können"; G. Gugitz: Das Christi-Himmelfahrts-Fest, S. 50: "Der Aberglaube, daß die Gesichtszuwendung der Christusfigur bei der Auffahrt ('wo sich unser Herr hindreht, das Wetter hergeht') für das Wetter, namentlich für den Hagel, bestimmend wäre (...) war weit verbreitet. (...) Die alten Bauern zu Gröbming in Steiermark achteten genau darauf, wohin die Statue vor dem Verschwinden im Loche das Gesicht wendete. Von dort kam das erste Gewitter"; N. Grass, M. Grass-Cornet, R. Mellitzer: Die österliche Zeit - Vom Aschermittwoch bis Christi Himmelfahrt, S. 117/118: "(...) wird bei der Auffahrtszeremonie der kommenden Wetter wegen genau beobachtet, nach welcher Richtung der Heiland im 'Himmelloch' verschwindet. In Erl und Ebbs werden auch die bei der 'Auffahrt' mitschwebenden Engel beobachtet, nach welcher Richtung sie sehen. Bei der Auffahrt ist an den letztgenannten Orten auch ein Opfergang; diejenige Frauensperson, die zuletzt das Opfer gibt, soll das Wetter bestimmen. (...) Ist eine häßliche die letzte beim Opfern, so wird dies als kein günstiges Wettervorzeichen angesehen"; V. Geramb: Deutsches Brauchtum in Österreich, S. 43: "Aller Augen hingen am schwebenden und sich langsam drehenden Holzbildwerk, denn die Richtung, in welche dieses unmittelbar vor seinem Verschwinden in der Deckenöffnung die Augen wendet, zeigt den 'Wetterwinkel' für das laufende Jahr an."; ähnliches berichten auch I.V. Zingerle: Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes, S. 155/156, sowie H. Koren: Volksbrauch im Kirchenjahr, S. 134. Wie zählebig im übrigen diese Vorstellung eines Zusammenhangs zwischen 'Auffahrt' des Salvators und dem Wetter vorrangig in Südtirol ist, belegt die Tatsache, daß etwa im Vintschgau bis heute bzw. bis vor kürzester Zeit eine dahingehende Beobachtung der Christusfigur angestellt wurde. Eine besondere Form hatte im übrigen eine Feier in der Nähe des tirolischen Rattenberg: Die aufgezogene Heilandsfigur hatte einen Apfelbaumast in der Hand, an dem Äpfel und Bilder hingen. Sie wurden herabgeworfen und von denen, die sie auffingen, als wunderkräftig lange aufbewahrt; siehe L. v. Hörmann: Tiroler Volksleben, S. 93.

des Kampfes "Christi mit den Teufeln als den Unholden des Gewitters"<sup>569</sup>, wie es in der volkskundlichen Forschung etwas vage heißt, bestimmt gewesen zu sein. Wenn sich dafür auch kaum mehr Nachweise erbringen lassen dürften, so kann doch als gesichert gelten, daß vor allem in Südtirol die 'Auffahrt' des Salvator, wie sie die Rechnungsposten der Raitbücher belegen, assoziativ mit biokosmischen Vorgängen, wie etwa Gewittern, verknüpft wurde, wobei das immer wieder berichtete Herabgießen von Wasser aus dem Heiliggeistloch im Deckengewölbe der Kirche, das in der massivräumlichen Vorstellung des Mittelalters die Verbindung zum 'Himmel' repräsentierte, als Regenmagie gedeutet werden kann<sup>570</sup>. Zudem wollte man sich offenbar nicht nur mit dem Verbrennen des "luciper" begnügen, man trachtete vielmehr danach, das "scheutzlich bild" schon vorher mit "langen gerten" umzubringen<sup>571</sup>. Wenn man berücksichtigt, daß anschließend "stuck" und "fleck" dieser Teufelspuppe im Feld vergraben wurden - in Tirol wurde der 'Teufel' in Stücke gerissen und diese dann gegen Hagelschlag auf die Felder gestreut<sup>572</sup> - so wird deutlich, daß sich in Wirklichkeit hier die alte Idee von Opfer und Auferweckung (hier: Himmelfahrt) verbirgt. Der Zusammenhang mit der Hortulanusszene der Bozner Osterspiele ist evident. Zerteilung und Zerstückelung des 'Opfers' weisen zudem auf Vorstellungen kosmogonischer Mythen hin, wobei, wie bereits erwähnt, die Wiederholung dieses gedachten Vorgangs in *illo tempore* die intendierte Einflußnahme auf Wachstum und Fruchtbarkeit (im bereits genannten Erlaß "wider aberglauben und zauberey" ist vom "Behüten des Felds" die Rede) kennzeichnet. Wie der Opfertod Christi im Hortulanusspiel pagane Vorstellungen auslösen konnte, so übernimmt diese Funktion hier die Opferung des "luciper". Gleichwohl ist jenes Teufelsoffer

---

<sup>569</sup> L. von Hörmann: Wetterherren und Wetterfrauen in den Alpen, S. 100; desgleichen Gugitz, Das Christi-Himmelfahrts-Fest, S. 34.

<sup>570</sup> Daß eine Verbindung zwischen der Himmelfahrt Christi und agrarischen Belangen hergestellt wurde, beweist im übrigen auch der aus dem im Vintschgau berichtete Brauch, vor der Auffahrtsfeier eine Prozession zu veranstalten, bei der das Bild Christi durch das Dorf getragen wurde, "wohl um Gedeihen für die wachsende Saat zu erbitten" (L. von Hörmann: Tiroler Volksleben, S. 94).

<sup>571</sup> Papistenbuch oder Chronik. vast lustig und auch nützlich zu lesen. 16./17. Jhrh., zitiert nach A. Birlinger: Sitten und Rechtsbräuche, S. 161; siehe auch R. von Strele: Von der Haller Namenstag, in: Tiroler Tagblatt v. 7. Mai 1891, Nr. 103, sowie Gugitz, Das Christi-Himmelfahrts-Fest, S. 40.

<sup>572</sup> Siehe Gugitz, Das Christi-Himmelfahrts-Fest, S. 39.

nicht redundant, da der Himmelfahrtstext ein abgeschlossenes Spiel darstellt, das sozusagen einer eigenen Katalyse bedurfte, um sich in eine andere Dimension hineinspielen zu können.

Es muß also davon ausgegangen werden, daß jene Abschlußverse im Cavaleser und Bozner Spiel, die bisher von der Forschung kaum registriert wurden, in Wahrheit den Auftakt zu einem umfangreichen Schaustück bildeten, das in seiner kultischen Dimension einen scharfen Kontrast zum vorangehenden frommen Text herstellt. Von einem Bemühen um "die religiöse Sinndeutung", wie sie Wilcke postuliert, kann im Schlußteil der Spiele, die eher einen Gegenentwurf zur christlichen Deutung präsentieren, kaum die Rede sein. Abschließend wird man die Frage nach einem kausalen Zusammenhang zwischen der Himmelfahrt des Salvators und eben jener Vorstellung von davon abhängenden Gewittern stellen müssen. Wenn man berücksichtigt, daß der Himmelfahrtstag immer ein Donnerstag ist, so kann vermutet werden, daß hier die Erinnerung an Donar, den germanischen Fruchtbarkeitsgott und 'Donnerer', eine Rolle gespielt haben dürfte<sup>573</sup>. Dafür spricht auch, daß die christliche Mythologie "das geschäft des donnerers auf den propheten Elias übertragen"<sup>574</sup> hat und daß als Typus der Himmelfahrt Christi in der Spätantike die Himmelfahrt des Elias beigegeben wurde<sup>575</sup>. Zudem wird berichtet, daß Christus Donar gleichgesetzt worden sei und der "älteste Troubadour" Christus als "Herrn des Donners"<sup>576</sup> bezeichne. Doch auch der genannte "böse Geist", der geopferte Teufel also, dürfte schon ein christliches Substitutionsprodukt (im Zusammenhang mit dem hier relevanten *Todaustragen*) darstellen. Schon Grimm hatte darauf hingewiesen, daß "die vorstellung des teufels und

---

<sup>573</sup> Gugitz geht davon aus, daß hier noch "die altgermanische Vorstellung vom Kampf des gewaltigen Gewittergottes gegen die Dämonen des Wetters, die die Felder durch Hagelschlag verwüsteten oder das befruchtende Naß zurückhielten, bis sie der Donnerkeil des Gottes vernichtend traf", nachwirkte (Gugitz, *Das Christi-Himmelfahrts-Fest*, S. 38); desgleichen vor ihm schon v. Hörmann, der ebenfalls die "Hinauffahrt Christi" und dessen Kampf mit den Teufeln, wie er in Bozen vorgestellt worden sein soll, mit dem Kampf des Gewittergottes Donar oder Thor gegen die Wetterdämonen in Verbindung brachte (v. Hörmann, *Wetterherren*, S. 100).

<sup>574</sup> Jacob Grimm: *Deutsche Mythologie*, I. Bd. S. 144.

<sup>575</sup> A. Schmid: *Himmelfahrt Christi*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Sp. 276.

<sup>576</sup> Grimm, *Deutsche Mythologie*, Bd. I, S. 152; Stegemann: *Donner*, in: *Bächtold-Stäubli*, Sp. 314; vgl. auch Rahner, *Griechische Mythen*, S. 171, der auf die Ostersequenz von Notker dem Stammler hinweist, die an "Christus den Donnerer" gerichtet ist.

teuflischer geister, welche allmählich (...) so feste wurzel geschlagen hat (...) unserm heidenthum fremd<sup>577</sup> war. Gerade die Vorstellung von Opferung bzw. kultischer Tötung und einer wie auch immer gedachten Auferweckung aber entspricht, wie gesagt, einem mythischen Grundriß, der weit älter als das Christentum ist. Mitverantwortlich für derartige Substitutionsvorgänge ist ein Prozeß, den Ginzburg überzeugend hatte belegen können. Demnach sind alte Feldkulte, in deren Mittelpunkt ursprünglich Kämpfe zur Verteidigung der Fruchtbarkeit der Felder standen, den Mustern der Hexensabbate angeglichen wurden, um so die Verfolgung der Teilnehmer jener Kulte gewährleisten zu können, die als verdächtig galten, jedoch nicht so ohne weiteres den geltenden dämonologischen Rastern hatten zugeordnet werden können<sup>578</sup>. So "fehlte vor allem in den Agrarkulten (vor der Zeit der Hexerei) der Teufel (der eine christliche Erfindung war)."<sup>579</sup> Was also das abschließende spectaculum im Bozner und Cavaleser Spiel betrifft, so muß davon ausgegangen werden, daß hier ein alter jahreszeitlich-naturkultischer Brauch, von christlicher Typik (Himmelfahrt Christi und Höllensturz des Teufels) überformt, zugrunde liegt.

Eine Sonderstellung innerhalb der szenischen Darstellung von Auffahrt und Höllenfahrt nimmt das BozH ein: Salvator, Teufel und Engel wurden von lebenden Personen dargestellt<sup>580</sup>. Dies gestattete im Schlußteil des Spiels

---

<sup>577</sup> Grimm, Deutsche Mythologie, II. Bd., S. 822.

<sup>578</sup> C. Ginzburg: Die Benandanti, Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert, Frankfurt 1980.

<sup>579</sup> C. Ginzburg: Volksbrauch, Magie und Religion, S. 271; Peuckert, Geheimkulte, S. 262: "Daß dann die Theologie den Namen 'Teufel' brauchte, will nichts besagen, - denn im altsächsischen Taufgelöbnis (um 840) zählt Donar und Saxnot ja auch allen Unholden oder Teufeln zu."

<sup>580</sup> Vgl. M. Grass-Cornet, Bildhafte Feiern im Osterfestkreis, S. 120: "Vor alten Zeiten scheint die Himmelfahrt im ganzen Land bildhaft dargestellt worden zu sein, ja noch mehr: im 15. und 16. Jahrhundert zog man statt einer Figur in Bozen und Sterzing lebende Menschen zum Kirchengewölbe hinauf, Christus, Engel und Teufel vorstellend, wobei die letzteren wieder herabgelassen wurden"; A. Spornberger: Geistliche Spiele zu Bozen von 1470 bis 1520, in: Beilage zu den 'Neuen Tiroler Stimmen', Nr. 93, Jg. 1894: "(...) unternahm man es in alter Zeit auch, den Abschied Christi von den Seinen und die Himmelfahrt mit lebenden Personen im Spiele in der Kirche darzustellen"; vgl. auch B. Neumann: Das spätmittelalterliche geistliche Spiel in Tirol, S. 533, der ebenfalls vom Bozner Spiel berichtet: "(...) in deren Zentrum die 'Auffahrt' stand, das Herausziehen eines Korbes im Kirchenschiff, der groß genug sein mußte, um die Darsteller mehrerer Engel und des Salvator aufzunehmen."; daneben scheint es im übrigen auch - zumindest in späterer Zeit -

die Aufnahme einer neuen Szene: "Ibi mittitur Diabolus deorsum. Angelus sequitur eum cum gladio percutiens Diabolum" (nach V. 902). Das ansonsten übliche "vmbringen" des Luzifer (d.h. der Teufelspuppe) mit Stecken u. dergl. - das Cavaleser Spiel nennt an Requisiten neben 'tramzug, ply-pulver, zuber wasser, stotzl sprutzen (?), pixn' auch 'zbo ruetn'<sup>581</sup> - wird also hier in entscheidender Weise variiert. Wenn auch der Engel mit dem Schwert der christlichen Ikonographie nicht fremd ist, so kann doch aufgrund der Singularität dieser Szene innerhalb der Himmelfahrtsspiele vermutet werden, daß sie eine Art Reminiszenz an die in Südtirol üblichen, vor allem aus Sterzing berichteten Fechtübungen und Schwerttänze<sup>582</sup> darstellt. Letztere erregten das Interesse vor allem der älteren volkkundlichen Forschung<sup>583</sup>. Inwieweit

---

Aufführungen in Bozen gegeben zu haben, bei denen man sich mit einer Christusfigur begnügte. So heißt es in einem Beleg von 1505: "Am auffarttag dy stainmetzen das pild hinauf gezogn, darnach inen ain marend wein und prot per 5 gr." (zitiert nach B. Neumann, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit, Bd. 1, S. 176); einen späteren Beleg ("auffart Spill" von 1548) hat im übrigen auch Fischnaler aufgenommen: "mer dem Caspar schloser vmb drey haggen vnd vmb 6 Ring, die man hat praucht zu der aufart dem saluador vnd den Engl, thuet 30 kr." (C. Fischnaler: Die Volksschauspiele zu Sterzing im XV. und XVI. Jahrhundert, S. 365).

<sup>581</sup> Wilcke, Ein unbekanntes Himmelfahrtsspiel, 1. Teil, S. 188.

<sup>582</sup> Fischnaler, der sich auf die noch erhaltenen Sterzinger "Raittbücher" bezieht, berichtet, daß in Sterzing der Schwerttanz "besonders beliebt war" (Fischnaler S. 373); die Aufführung eines Schwerttanzes in Sterzing ist nach Fischnaler "ausdrücklich erwähnt für das Jahr 1536, 1541, 1549, 1585 (...)" (Fischnaler S. 373); siehe auch W. M. Bauer: Das weltliche Spiel des Spätmittelalters in Österreich, S. 583: "Bei den Sterzinger Bürgern, Bauern und Knappen gehörte der sportliche und für den Ernstfall bestimmte Umgang mit Waffen zum Alltag. Das Stadt- und Landgericht Sterzing war 1542 laut Urkunde verpflichtet, auf hundert Männer je vier zum Waffendienst zu stellen. Es wird von einer Messer- und Waffenschmiedezunft berichtet, deren zäh festgehaltenes und später sogar heimlich geübtes Brauchtum Schaufechten mit einschloß, das auch aus kommerziellen Gründen an Festtagen geübt wurde."

<sup>583</sup> So etwa R. Wolfram: Der Schwerttanz, S. 2: "Das scheinbare Töten und Wiedererwecken eines Tänzers in den Schwerttänzen hängt z. B. mit Aufnahmebräuchen in die Verbände zusammen, die auf der ganzen Welt den einen Grundgedanken besitzen: der alte Mensch stirbt gewissermaßen, als ein völlig neuer steht er innerhalb des Bundes wieder auf. Anderes in den Schwerttänzen versinnbildlicht den Lauf des Jahres und des Lebens"; bezeichnend für die ältere Forschung auch K. Meschke: Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis, S. 160: "Da nun die Burschenschaften auch in starkem Maße die Fruchtbarkeitsriten zu veranstalten haben, so wird eine Deutung der Tötungs- (und Wiederbelebungs-)Szene in dieser Richtung wohl die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben"; siehe auch H. Naumann: Untersuchungen zum Schwertfegerspiel, S. 102-109,

diese oft recht weitreichenden Interpretationen für das Bozner Spiel herangezogen werden können, muß offen bleiben. Jedenfalls aber dürfte spätestens mit der Anweisung "Ibi incenditur Diabolus" der Wechsel in der Darstellung des "Iucifer" (vom Spieler im Teufelskostüm zur Teufelspuppe)<sup>584</sup> stattgefunden haben.

Für das St. Galler, das Cavaleser und das Bozner Himmelfahrtsspiel kann folgendes gelten: Alle drei Spiele genügen den ekklesiologischen, soteriologischen und christologischen Aspekten, wie sie die neutestamentlichen Zeugnisse über die Erhöhung und Himmelfahrt Christi<sup>585</sup> begründen. Was jedoch die beiden letztgenannten Texte betrifft, so legen deren abschließende Verse sowie eindeutige Belege über die Aufführungspraxis die Vermutung nahe, daß hier am Ende der frommen Darlegungen geradezu ein Gegenspiel konstituiert wurde. Grundvoraussetzung für eine derartige Entgleisung bildete die in der mittelalterlichen Tradition gängige räumliche Himmelfahrtsvorstellung<sup>586</sup>, die die mimische Darstellung überhaupt erst ermöglichte. War jedoch einmal der verhängnisvolle Schritt zum realistischen Nachvollzug<sup>587</sup> getan, so konnten

---

sowie De Vries, Bd. I, S. 443/444; im übrigen ist in Zusammenhang mit dem Bozner Text interessant, daß Schwert und Säbel, wie schon Samter berichtete, im Volksglauben per se dämonenabwehrende Bedeutung haben. So schwang man etwa im Mittelalter in Bayern "ein aus der Scheide gezogenes Schwert um die Gebärende" (S. 48), in der Steiermark steckte man in das Wochenbett oder in die Wiege einen Degen oder ein Messer: "Will die Unholdin über die Frau oder das Kind her, so fällt sie hinein", in: E. Samter: Geburt, Hochzeit und Tod, S. 48/49.

<sup>584</sup> Gerade die Ausstattung des 'Teufels' scheint eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Abgesehen von dem schon genannten "geriem" für den herabfahrenden Teufel, gibt es für die Aufführung von 1495 einen Beleg, wonach 'kleine Teufel', eine Teufelskrone und ein großer Teufelskopf in Auftrag gegeben wurden (der Christusdarsteller erhielt lediglich eine Perücke). Wie die Kirchpropstreckung von 1496 erkennen läßt, wurden alte Teufelsmasken repariert und wiederum ein neuer Teufelskopf in Auftrag gegeben sowie 'acht neue angesicht aff die gewannnd (d. h. die Teufelskostüme) rennofiert' und sieben Paar Handschuhe gekauft; alle Belege bei B. Neumann: Das spätmittelalterliche geistliche Spiel in Tirol, S. 533.

<sup>585</sup> Vgl. dazu A. Weiser: Himmelfahrt Christi (I), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XV, S. 333.

<sup>586</sup> H. G. Pöhlmann: Himmelfahrt Christi (II), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XV, S. 336.

<sup>587</sup> Nach Schmidt-Lauber gehört das Himmelfahrtsspiel nicht zum ältesten Bestand der christlichen Feste: "Es ist erst im Laufe des 4. Jh. nachweisbar und hat sich nicht vor dem Ende des 5. Jh. überall durchgesetzt. Seine Entstehung bezeugt damit jenen in seiner

sich Assoziationen außerkirchlicher Genese etablieren, zumal die Vorstellung der Himmelfahrt keine spezifisch christliche ist. Die Auffahrt des Herrn erscheint so in bezeichnender Ambivalenz: Sie meint nicht nur die Entrückung des christlichen Erlösers - wie auch das vom 'Himmel' herabgeworfene oder für die Verbrennung des "lucifer" verwendete Feuer nicht nur die Ausgießung des Heiligen Geistes<sup>588</sup> symbolisiert - sondern repräsentiert zusammen mit Sturz und Tod des Teufels ein archetypisches Modell, in dem die alte Idee von Opfer und Auferstehung Gestalt angenommen hat. Das Himmelfahrtsspiel greift so die in den BozO II-IV und den beiden Emmaustexten repräsentierten paganen Assoziative nicht nur noch einmal auf, sondern demonstriert sie abschließend sozusagen per oculos in einem sinnfälligen Spektakel.

---

Bedeutung für die Liturgiegeschichte kaum zu unterschätzenden Umbruch, der sich mit dem Übergang aus der primär eschatologisch ausgerichteten Verfolgungszeit in die Zeit der sich auf dieser Welt fest einrichtenden Reichskirche vollzog. Wurde das Ostergeschehen zuerst als eine Einheit begriffen und gefeiert, die das Kreuzesopfer Christi, seine Auferstehung und die Erhöhung umfaßt, so vollzieht sich in der nach-nizänischen Kirche ein Historisierungsprozeß, in dem es darum geht, 'das Leiden, Sterben und die Verherrlichung des Herrn chronologisch und lokal möglichst genau nachzuerleben und nachzuvollziehen'; (H.-Ch. Schmidt-Lauber: Himmelfahrtsfest, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XV, S. 341).

<sup>588</sup> Diese bezieht sich auf das in den Texten berichtete Pfingstwunder; überdies wurde die Himmelfahrt Christi bis ins 4. Jh. zusammen mit Pfingsten begangen; vgl. A. Schmid: Himmelfahrt Christi, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, 2. Bd., Sp. 268.

## 7. Das Wächterspiel

Anders als die genannten Spiele ist das BozO I (Wächterspiel) konzipiert. Wie schon ausgeführt, bildet dieser Text zusammen mit dem Göttweiger, dem Erlauer und dem Redentiner ludus eine Art Sonderform des geistlichen Spiels. Gemeinsam ist ihnen das Fehlen der eigentlichen Kernszene, der liturgischen Visitatio. Warning, der vermutlich davon ausgegangen war, daß das Redentiner Spiel mit dem Verzicht auf das Marienspiel einen Einzelfall darstellt, hatte den norddeutschen Text als einen wichtigen Beweis für seine These der Schwerpunktverlagerung im volkssprachlichen Spiel gesehen. Tatsächlich ist das Redentiner Spiel mit seinem Szenenbestand von Wächterszene, Auferstehung, Höllenfahrt und anschließender Seelenfangszene ausgezeichnet geeignet, Warnings Postulat zu stützen, wonach im Gegensatz zur Feier die Visitatio-Sequenz nicht mehr das tragende Spielereignis ist.

Trotz der im Fehlen der Marienszene begründeten formalen Kongruenz fügen sich die drei anderen Spiele nicht in die Warningsche These ein. Wenn sich die radikale Akzentverschiebung im Redentiner Spiel ganz genau am geradezu monströsen Aufschwellen der Höllenfahrtsszene ablesen läßt, so spielt der Descensus in jenen Texten eine untergeordnete Rolle. Im RedO stehen den etwas über 200 Versen für die Bestellung der Grabwache und den ca. 290 Versen, die das Verhalten der Grabwächter nach der Auferstehung beschreiben, die über 420 Verse für die Höllenfahrt gegenüber; im Erlauer Wächterspiel bezeichnen 286 Verse die Bestellung der Grabwache, 21 Verse sind der Szene gewidmet, die die Grabwächter nach der Auferstehung zeigen und nicht ganz 60 Verse beschreiben den Descensus; das Bozner Wächterspiel hat 371 Verse für die Bestellung der Grabwache, 258 für die Grabwächter nach der Auferstehung und 71 für die Höllenfahrt. Ähnlich liegen die Verhältnisse auch im Göttweiger Spiel (zumindest was die Bedeutung des Descensus betrifft), wenn auch exakte Zahlenangaben hier als wenig sinnvoll erscheinen, da dieser Text nur in Form einer Dirigierrolle vorliegt.

Im Gegensatz zum RedO messen die anderen Texte der Höllenfahrt nur eine sekundäre Bedeutung zu: in allen Fällen überschreiten die Verszahlen für die Beschreibung der Grabwächterszenen jene für den Descensus bei weitem. Eine weitere Akzentverschiebung zeigt sich deutlich auch bei der Betrachtung der Wächterszenen vor und nach der Auferstehung.

Es bedarf also keiner weitreichenden Analyse, um zu erkennen, daß in den genannten drei Spielen trotz formaler Übereinstimmung mit dem RedO die Warningsche These nicht greifen kann. Für die postulierte Kardinalfunktion des Descensus gibt es hier nicht den geringsten Anhaltspunkt. Es besteht somit die Notwendigkeit, nach den unterschiedlichen Bedingungen dieser Texte, vor allem aber zunächst nach der Ursache für die deutliche Akzentuierung der Grabwächterszene (und zwar v o r der Auferstehung) zu fragen.

### 7.1. Die Wächterszenen als parodistischer Rekurs auf die Heldenepik

Die grundsätzlich andere Intention dieser Spiele läßt sich am eindringlichsten anhand des wiederum extremen Bozner Texts belegen. Berücksichtigt man die karge Textstelle, die im Matthäusevangelium<sup>589</sup> von der Bestellung einer Wache am Grab Christi berichtet, so wird deutlich, daß hier außerliturgische Bezüge eine Rolle spielen. Tatsächlich erscheint nicht mehr die Bewachung des Grabes bzw. die Erscheinung des Engels vor den Wächtern als der tragende Spielkomplex, im Zentrum stehen vielmehr die Ruhreden der Wächter, die freilich jetzt nicht mehr die "custodes" wie im frühen Osterspiel von Muri sind, sondern sich als "ritter kuen" (BozO I, V. 303) gebärden: Die Grabwächter werden als milites gloriosi präsentiert. Weit ungewöhnlicher als diese Charakterisierung, die in anderen Osterspielen immerhin nicht

---

<sup>589</sup> Matth. 27, 62-66: Altera autem die, quae est post Parasceuen, conuenerunt principes sacerdotum, & Pharisei ad Pilatum, dicentes: Domine, recordati sumus, quia seductor ille dixit adhuc viuens: Post tres dies resurgam. Iube ergo custodiri sepulchrum vsque in diem tertium: ne forte veniant discipuli eius, & furentur eum, & dicant plebi: Surrexit a mortuis: & erit nouissimus error peior priore. Ait illis Pilatus: Habetis custodiam, ite, custodite sicut scitis. Illi autem abeuntes, munierunt sepulchrum, signantes lapidem, cum custodibus. Matth. 28, 2-4: Et ecce terraemotus factus est magnus. Angelus enim Domini descendit de caelo: & accedens reuoluit lapidem, & sedebat super eum: erat autem aspectus eius sicut fulgur: & vestimentum eius sicut nix. Prae timore autem eius exterriti sunt custodes, & facti sunt velut mortui. (Zitiert nach Biblia Sacra Vvlgatae Editionis, critique edidit P. M. Hetzenaver, Oeniponte MCMVI).

unbekannt ist<sup>590</sup>, ist jedoch dabei der explizite Bezug auf die alte Heldendichtung. So verkündet Helmschratt, "tercius miles":

So hais ich der Helmschratt,  
 Ich fueg auch wol zu solicher nott.  
 Solt man mír Jhesum alain nemen  
 Des wolt ich mich ymer schamen  
 Vnd kham halt der Perner von Dietreich  
 Oder yemancz sein geleich,  
 Den wil ich auff dem feld fachen  
 Vnd wil in auff den grint schlachen,  
 Mein schwert wil ich in im vmb reiben  
 Das er pluet mueß speiben.  
 Mein harnasch ist so starkh  
 Er kost mich wol M marckh,  
 Silber vnd auch gold.  
 Der mír sein núr lan wolt  
 Ich traut des grabs alain phlegen,  
 Des wil ich euch mein trew geben.  
 Kainer sticht hin durich mit einer nadel,  
 Das wil ich weisen mit kunig Karel  
 Dem ich lang gedient hab,  
 Dj weil ich was ein klainer knab. (V. 191 ff).

Schon Wackernell hatte hinsichtlich der Pfarrkircher Passion bemerkt, daß die Ritter "die gegenseitige Verspottung nicht bis zur Auferstehungsscene zurückzuhalten"<sup>591</sup> vermögen. Im Bozner Spiel ist es zunächst Josel, der nicht nur Helmschratt, sondern auch Wagsring und Wagendrussel verspottet:

Ir herren, das solt ír mír gelauben,  
 Wan ich sags mit meinen augen,  
 Das er sich wol geweren tor:

---

<sup>590</sup> So betonte schon Rosenhagen bezüglich des Redentiner Osterspiels: "Diese Wächter werden als Ritter dargestellt und zwar als feige Prahlhalse. So erweitert sich das Osterspiel durch einen Bestandteil, der seinen Ursprung nicht im Ritual hat (...) Jedenfalls war die Rolle des prahlenden Kriegers geläufig und man wird sie auf das römische Altertum zurückführen dürfen, und hier einmal die Vermittlung vom Mimus durch die Spielleute zugeben können." (G. Rosenhagen: Das Redentiner Osterspiel im Zusammenhang mit dem geistlichen Schauspiel seiner Zeit, S. 96).

<sup>591</sup> Wackernell S. CCLXXIX.

Er nám ein meill weg enphar,  
 Vnd fechtacz mit iij oder iiiij.  
 Das solt ir glauben mfr,  
 Was ich euch hab gesagt:  
 Er hat off ein frayding nach im gagt. (V. 237 ff).

Der parodistische Rekurs auf heldenepische Zitate ist im Bozner Wächterspiel evident. Wenn etwa Cayphas seinen Servus als "veintlich reckh" (V. 83) mit "schilt vnd schwert" (V. 89) bezeichnet, so muß dies im Kontext der Selbstcharakteristik Josels gelesen werden:

Ich pin gehaisen Iosel  
 Wie zerissen sind meine hosel,  
 Wie kurz sind meine pain, (V. 73 ff).

Wie Ruh betonte, ist in Südtirol "Heldendichtung nahe wie nirgend anderswo"<sup>592</sup>. Freilich geht es im Bozner Wächterspiel nicht um Heldendichtung selbst, vielmehr, wie gesagt, um die Parodierung heldenepischer Versatzstücke. Für dieses im Bozner Spiel verwendete Muster lassen sich weitere Beispiele nennen. Erinnerung sei an Wittenwilers RING; Zusammenhänge mit dem BozO I sind unverkennbar. Hier wie dort treten nicht nur "reken" auf, wird explizit der "Perner", der Held der Dietrichsepik, genannt<sup>593</sup>, gemeinsam ist der hyperbolische Stil, wenn es um Kraftakte oder Grausamkeiten geht<sup>594</sup>: Wenn Wagsring im Bozner Spiel von seinem "schlag" berichtet: "durich dj wundten schluff ein khúe" (V. 182), so heißt es in der Schlachtenschilderung im Ring, "daz man in dem pluot bis untz an den Gürtel wuot" (V. 9405 f). Die Übereinstimmung wird aber vor allem bezüglich der sich durchziehenden karnevalesken Verkehrung evident. Im RING geht der Totschlag im Gegensatz zur Heldenepik "von ganz lächerlichen Ursachen"<sup>595</sup> aus, nicht ein heroischer Untergang steht am Ende, sondern die Selbstdestruktion. Im Wächterspiel kommen die blutrünstigen milites erst gar nicht dazu, "sterkh vnd harnasch" (V. 149) unter Beweis zu stellen: Wagsring und Helmschrott wollen zuerst

<sup>592</sup> K. Ruh: Verständnisperspektiven von Heldendichtung im Spätmittelalter und heute, S. 15.

<sup>593</sup> Dietrich von Bern wird bei Wittenwiler mehrfach genannt; vgl. V. 5923, 8149, 8501, 8913, 9008, 9033; siehe auch Sowinski im Kommentarteil seiner Edition S. 519.

<sup>594</sup> Siehe bezügl. des RING B. Boesch: Zum Nachleben der Heldensage in Wittenwilers 'Ring', S. 339.

<sup>595</sup> Boesch S. 341.

einmal "ein schlaffel thuen" (V. 304) und "spillen vmb ein gulden oder zwen" (V. 319). Als dann der vermeintliche Feind auf den Plan tritt ("Sub illo venit Angelus percuciens", nach V. 390), kann Helmschratt zwar noch eine Drohrede "ad Angelum" richten:

Wie schreist dw so lautt,  
 Dw schrechst vns doch nit auss der hautt  
 Vnd wer halt ein panzier in dir vernót,  
 Ich schlach dich, das von dir drátt,  
 Wirst dw dich nit von dan machen,  
 Ich wirt dír kúchel auffm nack pachen. (V. 395 ff),

die nachfolgenden Ereignisse: "Tunc Milites dent casum ad terram" (nach V. 406), führen diese jedoch dann ad absurdum. Der unmittelbare Wechsel der Heldenparodie in eine andere, theologisch begründete, Dimension ist jedoch nur ein scheinbarer. So sind zwar einerseits die Erscheinung des Engels und die Erstarrung der Wächter biblisches Gut, doch wird schon durch die Plazierung des Engelauftritts im unmittelbaren Anschluß an die Ruhmrede Helmschratts sehr deutlich, daß die Parodie nicht nur fortgeführt wird, sondern gerade durch die Einführung des "selzame(n) gast(s)" (V. 404) auf einen abschließenden Höhepunkt zielt. Es folgt keineswegs ein Kampf, wie er (nach heldenepischem Muster) nach der Herausforderung Helmschratts unverzichtbar wäre, vielmehr tritt an die Stelle von Aktivität totale Passivität:

Meine glider sein mír erlegen,  
 Ich mag weder schwert noch messer heben. (V. 405 f).

Diese Art von karnevalesker Verkehrung ist charakteristisch auch für das Große Neidhartspiel, für das sich unmittelbare Zusammenhänge mit dem RING nachweisen lassen<sup>596</sup>. In den Gestalten der Bauern treten ruhmredige "frum held vnd recken"<sup>597</sup> (GrN, V. 2429) auf. Wie auch im Bozner Wächter-

<sup>596</sup> Siehe dazu B. Knühl: Die Komik in Heinrich Wittenwilers "Ring" im Vergleich zu den Fastnachtspielen des 15. Jahrhunderts, S. 282 f.

<sup>597</sup> Der hyperbolische Stil des Neidhartspiels ist demjenigen im Wächterspiel vergleichbar. So entspricht die schon zitierte Ruhmrede Wagsrings bezüglich der von ihm geschlagenen "wundten" jener des Bauern Schottenschlicker im GrN:

Oder mir schlahen jm tiefen wunden  
 Dy nymmer werden gepunden  
 Mir wellen jm die verch rüeren

spiel von einem heroischen Untergang oder gar einem glanzvollen Sieg der 'helden' nicht die Rede sein kann - die milites müssen mehrere Schmähdreden über sich ergehen lassen, gehen dann aber fröhlich zum Wein<sup>598</sup> - so gipfelt das Heldentum der 'ritter' im Neidhartspiel lediglich in der Zerstörung eines Bildwerks:

Die schwert sy wider streit zuckten  
 Sy haweten die seul zu klain stucken (V. 2508 ff).

Es kann deshalb kaum erstaunen, daß offenbar das Personal der beiden Spiele austauschbar erscheint. Wenn "Wagendrüssl" (z.B. V. 295) im GrN als einer der "pawren" auftritt, so läßt das durchaus Schlüsse auf den eigentlichen Charakter des "Wagndrussel", ein "ritter hoch geporen" (V. 219) im Bozner Spiel zu.

Ein direkter Zusammenhang zwischen Wächterspiel bzw. Wächterszene des BozO IV und Neidhartstoff kann anhand des Kleinen Neidhartspiels nach-

---

Man mag ain pfflig da durch füren (V. 1897 ff).

<sup>598</sup> Der "secundus judeus" spottet:

Man soll euch geben ein pratt,  
 Ir seitt helt von der natt  
 Sam ein plinter essach krueg.  
 Ir wert noch haben von vns genueg. (V. 715 ff),

der "tercius judeus":

Ir seitt helt, do man sol fliechen,  
 Siczt vnd haist euch dj vinger ziechen,  
 Man sol euch ein taschen geben,  
 So mogt ir dester pas leben. (V. 719 ff).

Das Spiel endet mit einer Rede Wagndrussls, die an die Schlußverse im Fastnachtspiel erinnern:

Wir wellen gen hicz dem wein  
 Vnd da frisch vnd froleich sein  
 Vnd wellen den sold verzeren, (V. 747 ff).

Erst danach wird noch schnell der eigentlichen Aufgabe der milites, der Verkündung der Auferstehung, gedacht.

gewiesen werden; hier existieren wörtliche Übereinstimmungen. Im KIN spricht ein "pawr":

So pin ich gar ein werder helt  
Wo man die hertten eyr schelt (V. 129 f)

Vnd man scharpfe schwert zeucht  
Bin ich der erste der do fleucht (V. 133 f),

im Bozner Wächterspiel verhöhnt Josel den *tercius miles* Helmschrott:

Das ír seytt ein ritter helt,  
Wo man herte air schelt,  
Vnd wo man dj schwert zeucht,  
Seitt ír der erst, der das fleucht. (V. 213 f)<sup>599</sup>.

Wenn im KIN ein "paur" nach dem entscheidenden Kampf mit Neidhart und den Rittern klagt:

Waffen jo vnd immer waffen  
Wie han ich heut so lang verschlaffen (V. 200 f),

so wird in den Wächterszenen des BozO IV das Versagen der Ritter von "Vnuerzait, *primus miles*" auf ähnliche Weise charakterisiert<sup>600</sup>. Eine weitere Parallele des KIN zum geistlichen Spiel im allgemeinen besteht in der Aufnahme des Quacksalbermotivs<sup>601</sup> sowie im Auftritt von drei "iunckfraw(n)": Schon Gusinde hatte bemerkt, daß die Erwähnung eines "steins"<sup>602</sup> in diesem Zusammenhang "ganz unverständlich"<sup>603</sup> sei. Unwillkürlich stellt sich hier die Assoziation zu den drei Frauen am Grab Christi und ihrer Sorge, wer den Stein vom Grab hebe, ein.

---

<sup>599</sup> Ähnliches verkündet Vnverzait im BozO IV, V. 127-130.

<sup>600</sup> BozO IV, V. 123 f:

Waffen, herr, nun waffen,  
Wie hab wir das verslaffen,

<sup>601</sup> KIN, V. 160 f:

Ein salben du vns zu kauffen gabst  
Das jdem der pauch geschwollen was

<sup>602</sup> (Die dritt junckfraw): "Sfichen den stein mit vnser handen" (V. 71).

<sup>603</sup> K. Gusinde: Neidhart mit dem Veilchen, S. 208, Anm. 1.

Die Verwandtschaft, wie sie bezüglich des RING, der beiden Neidhartspiele und der Bozner Texte hinsichtlich der ruhmredigen milites bzw. pawren diskutiert wurde, evokiert die Frage nach möglichen textgenealogischen Abhängigkeiten. Es kann wohl davon ausgegangen werden, daß hier keinerlei kausalgenetische Ableitung der weltlichen Spiele von den geistlichen (oder umgekehrt) anzunehmen ist<sup>604</sup>. Hier scheint es weniger um eine lineare Abstammung zu gehen, als - zumindest was die Rezeption heldenepischer Vorlagen betrifft - um Prozesse der Adaption.

Der Vorgang der Adaption eines heldenepischen Stoffes für eine davon völlig verschiedene literarische Gattung, wie das beim Bozner Wächterspiel - im parodistischen Rekurs - geschieht, läßt sich im übrigen sehr gut am Beispiel des späten Sterzinger RECKEN SPIL von 1511 demonstrieren. Es handelt sich dabei um die Transformation der Fabel des sogenannten ROSENGARTEN ZU WORMS<sup>605</sup> in ein Fastnachtspiel. Wie im RING und im GrN treten auch hier zahlreiche "recken" und "helden" auf (genannt wird wiederum "dietrich de(r) perner", V. 56), kennzeichnend ist der hyperbolische Stil<sup>606</sup>. Im "Fehlen

---

<sup>604</sup> Was die Entstehungszeit der genannten Spiele betrifft, so ist von Interesse, daß sie vermutlich alle aus dem 15. Jh. stammen. Der älteste Text ist vermutlich der RING, der "um 1400" entstanden sein dürfte (vgl. V. Sowinski: Heinrich Wittenwiler, S. 358-366); das GrN wird auf die erste Hälfte des 15. Jh. (vgl. Margetts, S. 284), das KIN auf das letzte Viertel des 15. Jh.s datiert (vgl. E. Simon: 'Neidhartspiele', in: VL Bd. 6, Sp. 897); für das GrN wird als Entstehungsraum Nordtirol (Simon, Sp. 895), für das KIN zwar Nürnberg, jedoch eine Tiroler Vorlage (Simon, Sp. 897) angenommen; die beiden Bozner Stücke (BozO I und BozO IV) gehören ebenfalls in das 15. Jh. Selbst wenn man allein aufgrund der zeitlichen Fixierung annehmen wollte, daß die Verarbeitung heldenepischen Materials in den genannten Spielen auf die Rezeption im RING rekurriert, so müßte dagegen gehalten werden, daß etwa die Erlauer Spiele, die hinsichtlich der Wächterszenen den beiden Bozner Texten am nächsten kommen, vermutlich schon um 1400 entstanden sind: Koschar (S. 818) nimmt als endgültige Zeitgrenzen 1400 und 1440 an, Janota (S. 517) geht davon aus, daß die Texte "zwischen dem Ende des 14. und dem ersten Viertel des 15. Jahrhunderts geschrieben" wurden.

<sup>605</sup> Siehe W. Hoffmann: Deutsche Heldeneik in Tirol, S. 48 f.

<sup>606</sup> Wie ähnlich die Motivik ist, zeigt ein Vergleich der Wächterverse aus dem Bozner und dem Erlauer Spiel (konstitutiv der Reim "grint - rint"):

"Staudnfues" im Reckenspiel:  
 pait, ich will dier dy gughl schuten  
 Vnd dar zue schlachen auff den grindt,  
 das dier die vesper zum ars außbrindt! (Reck, V. 361 ff)

der sexuellen oder skatalogischen Zote<sup>607</sup> ist jedoch der Unterschied zu diesen beiden Texten wie gleichzeitig die Parallele zum Bozner Wächterspiel begründet. Letzteres ist umso auffallender, als sich gerade das Fastnachtspiel wie auch das geistliche Spiel häufig durch derbe erotische Motivik auszeichnen.

Der RING, die genannten Neidhartstücke wie das Reckenspiel können mit den Bozner Wächterszenen als Beispiele für die Wiederaufnahme und individuelle Adaption tradierter heldenepischer Stoffe gelten. Sie belegen, wie Hoffmann es formulierte, "das perennierende Interesse des Südtiroler Publikums an der Heldendichtung"<sup>608</sup>.

---

"Sextus miles" im Erlauer Text:  
 di slach ich auf frn grint,  
 das von in rint plßt ein pach,  
 das si müßen schreien ach und ach. (Erl V, V. 178 ff)

"Wagendrusel" im BozO IV:  
 Ich mayn, ich mueß euch den text lesen  
 Mit meinem swert auff ewr grint,  
 Das euch das pluet vber dy roczen rint. (BozO IV, V. 138 ff)

"Wagsring" im BozO I:  
 Dem wil ichs peweisen vberen grint,  
 Das yms pluet vbers maul rint. (BozO I, V. 185 ff).

<sup>607</sup> W.M. Bauer: Das tirolische Reckenspiel, S. 364.

<sup>608</sup> Hoffmann, Deutsche Heldenepik in Tirol, S. 48; Roeder (Die Gebärde im lateinischen und volkssprachlichen Osterspiel des Mittelalters) zielt im übrigen bei der Interpretation der Wächterszenen im volkssprachlichen Osterspiel - die Bozner Texte sind noch nicht berücksichtigt, da deren Edition später erfolgte - auf die "Assimilation eines bekannten Typus der Komödie" (S. 192) ab: "Erstaunlicherweise hat die Forschung bisher die starke Ähnlichkeit der Wächterfiguren des Osterspiels mit dem Typus des Bramarbas in der Komödie übersehen. Er erscheint hier im Gewand des mittelalterlichen Ritters, so wie er später in der Commedia dell'arte als spanischer Eroberer auftritt. In seiner spezifischen Ausformung ist er zeitbedingt, in seinem charakteristischen Gestus jedoch zeitlos. Die Genealogie des Typus und seine Einwirkung auf die mittelalterlichen Osterspiele läßt sich kausal-logisch sicher nicht nachweisen, da die Überlieferung zu gering ist, aber es kristallisieren sich einzelne Punkte heraus, die sie markieren. Es sind vor allem Plautus und Terenz, die uns in unserem Zusammenhang interessieren, da sie dem Mittelalter bekannt waren." (S. 190/191). Man muß insgesamt wohl Polheim zustimmen, der über Roeders Ausführungen hinsichtlich der Wächterszenen urteilte: "Die Zusammenfassung bezeichnet jenen 'neuen' Quellbereich des Osterspiels als 'Traditionen des Komödienspiels, die nicht schriftlich fixiert waren, wahrscheinlich aber existierten' (S. 211), und spricht immer wieder von diesem

## 7.2. Die Wächternamen

Die besondere Affinität zur Heldendichtung bzw. deren parodistische Adaption im geistlichen Spiel läßt sich auch anhand der Wächternamen im BozO I wie in den Wächterszenen des BozO IV belegen. Auch unter diesem Aspekt nehmen die genannten Texte eine Sonderstellung innerhalb der Osterspiele wie der ohnehin schon exponierten Wächterspiele ein.

Im biblischen Bericht ist von Custodibus bzw. Wächtern<sup>609</sup> die Rede. Diesem Sachverhalt trägt noch das frühe Osterspiel von Muri mit der Bezeichnung "Custodes" Rechnung. In den beiden genannten Bozner Texten nun tragen die milites "redende oder sprechende Namen"<sup>610</sup>; sie heißen Vnuerzagt, Wagsring, Helmschrott, Wagendrussel, in der Wächterszene des BozO IV tritt noch Schuierenprant hinzu. Es handelt sich um ad hoc geschaffene Namen, wie sie auch für die Namenwelt im RING typisch sind<sup>611</sup>. Boesch, der diese Namenwelt untersuchte, wies im übrigen auch auf die besondere Bedeutung von "Helmbrecht" hin. Seine Ausführungen sind bezüglich des Namens "Helmschrott" im Bozner Wächterspiel von Interesse:

in 'Helmbrecht' ist zunächst ein zweigliedriger germanischer Name gegeben, der für die Rufnamengebung der Bauern typisch ist, der also im Atmosphärischen durchaus bäuerlich anmutet, vom Wortsinn her aber

---

'Komödienspiel' (S. 211 f), ohne daß überhaupt klar wird, was darunter gemeint ist. Auf solche Weise freilich kann man heute nicht mehr argumentieren." (K.K. Polheim: Weitere Forschungen zu den Oster- und Passionsspielen des deutschen Mittelalters, S. 205).

<sup>609</sup> Euangelium S. Mattheus: "Pilatus sprach zu jnen / Da habt jr die Hüter / gehet hin / vnd verwaret / wie jr wisset. Sie giengen hin / vnd verwareten das grab mit Hütern / vnd versiegelten den Stein." (Zitiert nach Luther: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch, Wittenberg 1545, hrsg. von H. Volz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972, 2. Bd. C. XXVII, 65.

<sup>610</sup> Vgl. dazu B. Boesch: Die Namenwelt in Wittenwilers 'Ring' und seiner Quelle, S. 127 f, sowie R. Schmidt-Wiegand: Heinrich Wittenwilers 'Ring' zwischen Schwank und Fastnachtspiel, S. 252.

<sup>611</sup> Sie können weitgehend den von Boesch erstellten Rubriken für die Namenwelt im RING zugeordnet werden, etwa "Beinamen nach menschlichem Verhalten", "Beinamen nach menschlichen Eigenschaften" oder "Beinamen nach Körperteilen und menschlicher Gestalt" (siehe Boesch S. 140-145); der Name "Wagendrussel" etwa benennt in seiner Zusammensetzung als zweigliedriges Kompositum einen Vergleich: "Drüßel" bezeichnet den "Schlund" (vgl. Bayerisches Wörterbuch von Schmeller, Bd. 1, Sp. 569).

ein Zwielight vorauswirft auf die Haube, das Symbol des in ritterlichem Gewand aus den Fugen seines Ethos geratenen Bauern.<sup>612</sup>

Wenn Boesch hier auch auf eine Persiflage des "Raubrittertums"<sup>613</sup> abzielt - eine Hypothese, die für die beiden Bozner Stücke ohne Belang ist - so sind seine Bemerkungen dennoch in unserem Zusammenhang bedenkenswert: Schon die Verwendung des Namens "Wagendrussel" sowohl für einen 'ritter' im Wächterspiel wie für einen sich nur als 'ritter' gebärdenden 'pawren' im Neidhartspiel, legt die Vermutung nahe, daß die milites im Wächterspiel in Wahrheit als pawren nach dem Muster des Neidhartstoffes zu verstehen sind<sup>614</sup>. Dafür spricht auch, daß in den Wächterszenen des BozO IV der "Neythart" explizit genannt wird. Wenn Helmschratt seine Kumpane, die "schneden ritter", n a c h der Auferstehung Christi verspottet: "Phui daz euch der Neythart schent" (V. 142), so läßt das den Schluß zu, daß es sich um eine Anspielung auf das bekannte Motiv der Überlistung der Bauern durch Neidhart handelt, ja die Verwendung des Pronomen "euch" provoziert geradezu die vergleichende Schau auf die (bäurischen) Protagonisten im RING und im Neidhartspiel.

Im Hinblick auf Neidhart, den "fux" (vgl. GrN, V. 1933), muß vermutlich auch die ansonsten unverständliche Stelle in den Wächterszenen des BozO IV gelesen werden. Dort nämlich beteuert "Wagndrusel":

So wil ich das grab mir enphochen lassen sein,  
Vnd will mich sezen an (dy) drit seyten  
Vnd wil wol des fuxen peyten. (V. 38 ff).

Die dabei zugrunde liegende Ausgangssituation könnte jedenfalls eine typisch Neidhartsche sein: In Erwartung eines Streiches (der Leichnam Christi, so glaubt man, soll "haymlich von seynen jungern gestollen" (BozO IV, V. 52) werden) liegen die tölpelhaften "frisch degen" (V. 31) auf der Lauer, um ihrerseits den vermeintlichen Übeltäter ("fuxen") zu überlisten. Wie im Neidhartspiel und im RING die Bauern, so sind es hier die milites, die der Lächerlichkeit preisgegeben werden.

---

<sup>612</sup> Boesch S. 127.

<sup>613</sup> Ebd.

<sup>614</sup> Auch der Name "Schuerenprant" (BozO IV) hat ein Pendant, und zwar als Name der "Junchfraw Hächel Schürenprand" im RING; vgl. dazu die Ausführungen von Schmidt-Wiegand, S. 252, sowie von Sowinski im Kommentarteil, S. 518.

Deutlich wird dabei der Bereich einer theologisch-didaktischen Motivik verlassen. Nicht die Ohnmacht der Wächter vor der Macht Gottes steht im Mittelpunkt - sie wird zumindest im BozO IV in wenigen Versen abgehandelt<sup>615</sup> - im Zentrum steht vielmehr die breit ausgeführte Tölpelhaftigkeit der milites. Die Wächterszenen entwickeln so eine gewisse Eigendynamik. Es kommt zur Aufnahme einer neuen Motivationsstruktur, die nichts mit einer heilsgeschichtlichen Begründung zu tun hat. Das Scheitern der milites, das von vorneherein eine unumstößliche, biblisch fixierte Tatsache ist, die in theologischer Sicht eine Demonstration der Stärke Gottes darstellt, wird eingebunden in einen überaus welthaften Begründungszusammenhang. Wie die milites vor der Auferstehung des "fuxen peyten", so lösen sie sich auch nach dem eigentlich zentralen Ereignis, der Erweckung des Herrn, zunächst nicht aus der Neidhartschen Welt der falschen Recken. Das "verslaffen" (V. 124) gilt nicht als ein göttlich gewirktes, es ist vielmehr der letzte Erweis ihrer Untauglichkeit, ritterlich-höfische Dienste zu verrichten. Sie sind damit in der Tat 'pawren' nach dem Muster des RING und des Neidhartspiels. Vor dieser Folie sind denn auch die im unmittelbaren Anschluß an die Auferstehung folgenden wechselseitigen Schmähereien der milites zu lesen, die mit der bekannten Verspottung durch Helmschratt ("daz euch der Neythart schent") enden. Erst danach kommt es zu einer Verkündung der Heilsereignisse, wobei allerdings das Vokabular des Wagsring:

Das er (der Engel, Verf.) vns all nider slueg  
Mit seinem swert, das er do trueg, (V. 163 f)

mehr an eine kriegerische Auseinandersetzung als eine göttliche Erscheinung erinnert - im Osterspiel von Muri beispielsweise ist nicht einmal von einem

---

<sup>615</sup> Wagsring bekennt in den Wächterszenen:

Wir sein funf ritter helt  
Von manigen ritteren auß erbelt,  
Wir wolten des grab haben phlegen,  
Do Jhesus yn ist gelegen.  
Vnser chainer varicht ym ser,  
Do cham ein pot von himel her,  
Der was als ein engel gestalt,  
Vnd het von got den gewalt, (BozO IV, V. 155 ff).

Vollstrecker des göttlichen Willens, nur von einem "tonrenslac" (V. 64) die Rede.

Zusammenhänge, wie sie hier dargestellt wurden, lassen sich vorrangig am Beispiel der Wächterszenen des BozO IV nachweisen; das Bozner Wächterspiel verzichtet auf explizite Hinweise bezüglich des "Neyhart". Eines derartigen Nachweises bedarf es jedoch auch nicht: die im Bozner Wächterspiel breit ausgeführten Ruhmreden der milites, das dabei verwendete Vokabular wie vor allem auch die Namen der Wächter sprechen für sich. Im übrigen ist natürlich auch die Verwendung alter Heldenbezeichnungen in diesen beiden Stücken ein Indiz für die Einpassung heldenepischer Bezüge. Wie Bumke zu belegen suchte, hat der Begriff des Ritters die alten Heldenbenennungen etwa seit 1170 immer stärker verdrängt<sup>66</sup>. Es muß also auffallen, wenn die Bozner Stücke aus dem 15. Jh. die alten Heldenwörter wieder aufnehmen. Genannt werden "reckhen" (BozO I, V. 90), "ritter helt" (BozO I, V. 213), "frumer knecht" (BozO I, V. 703), "helt" (BozO I, V. 716), "degen" (BozO IV, V. 31). Diese Eigenart der Bozner Texte deutet zusammen mit der ad hoc-Namenbildung für die Wächter auf eine Rezeptionspraxis bezüglich der alten Heldenepik, wie sie auch im RING und im Neidhartspiel beobachtet werden kann.

### 7.3. Das Wächterspiel im Textvergleich

#### 7.3.1. Die Wächterszenen

Der Textvergleich sowohl mit den drei anderen Wächterspielen wie den unselbständigen Wächterszenen der Osterspiele belegt die Sonderstellung des Bozner Wächterspiels. Selbst bezüglich des Erlauer Codex, d.h. hier des LUDUS JUDEORUM CIRCA SEPULCHRUM DOMINI, läßt sich nicht die enge Verwandtschaft nachweisen, wie sie bezüglich der eigentlichen Osterspiele festgestellt worden war. Die milites präsentieren sich zwar auch hier als milites gloriosi, es kommt zu umfangreichen Ruhmreden der "ritter chuen" (V. 155),

---

<sup>66</sup> Vgl. dazu H.P. Pütz: Ritterepos und Heldenepos im Spätmittelalter, S. 215.

doch gibt es kaum wörtliche Übereinstimmungen mit dem Bozner Spiel<sup>617</sup>, auf Wächternamen wie auf alte Heldenbezeichnungen wird verzichtet<sup>618</sup>. Ein Zusammenhang mit dem BozO I sowie dem Pfarrkircher Passionsspiel, das Gemeinsamkeiten mit einigen Spielen des Debs-Codex aufweist, besteht in der Aufnahme einer Spottrede, wonach die milites "nur bei Tische ihr Heldentum zeigen"<sup>619</sup>. Der hyperbolische Stil des Bozner und Erlauer Stücks existiert im übrigen auch in der Bozner Passion von 1495. Die 'ritter' führen

<sup>617</sup> Eine Ausnahme bilden folgende Verse:

und wâr ein panzfr in fm vernât,  
ich slach in, das der tiefel auz fm drât. (Erl V, V. 171 f)

Vnd wer halt ein panzier in dir vernót,  
ich schlach dich, das von dir drátt, (BozO I, V. 397 f).

<sup>618</sup> Es erscheint lediglich die Bezeichnung "held":

vechtens pin ich ein held (Erl V, V. 131)

mit meinem swert pin ich ein held (Erl V, V. 157).

<sup>619</sup> Wackernell S. CCLXXIX; die entsprechende Stelle heißt im Bozner Spiel:

Das ír seytt ein ritter helt,  
Wo man herte afr schelt,  
Vnd wo man dj schwert zeucht,  
Seitt ír der erst, der das fleucht. (BozO I, V. 213 ff)

Erl V:Zwar fr ritter, fr seit helt,  
do man di air schelt,  
da man siczen sol zu tisch,  
und eßt gît gruntvisch;  
do man solt trinkchen gûten win,  
do mácht fr wol di pesten sein;  
das man di veint vliehen sol,  
das chûnt fr auz der maßen wol. (V. 201 ff)

BrixP:Ach wie seytt ier so gar vermessen,  
Wo man trinckhen sol und essen  
Und lârñ gros vol schüssl  
Und schmirn eure drüssel! (vor V. 243 ff, Wackernell S. 195).

ähnlich geartete Ruhmreden<sup>620</sup>, explizit wird die kriegerische Ausrüstung genannt: "schies züig" (V. 2778), "pfeil" (V. 2782), "hellen parten" (V. 2788), "wurfpeichel" (2793).

Dagegen weist die außerordentliche Betonung des Descensus, wie schon erwähnt, auf eine völlig andere Intention des Redentiner Spiels. Dies wird offensichtlich auch bei der Betrachtung der Wächterszenen. Alte Heldenbezeichnungen erscheinen nur sporadisch, die Ruhmreden der milites gloriosi sind weit weniger drastisch als im Bozner Wächterspiel. Auch die Namengebung der Wächter zielt auf andere Bezüge ab; die "ridder" heißen Salomon, Sampson, Boas von Thamar und Sadoch.

Wächterszenen und Höllenfahrt gehören zum Szenenbestand auch mehrerer Osterspiele. Im frühen Osterspiel von Muri werden die Wächter noch "custodes" genannt; der Hauptakzent des Wächterspiels liegt eindeutig auf den Wächterszenen *n a c h* der Auferstehung, d.h. auf der Verkündung der heilsgeschichtlichen Ereignisse. Vor der Auferweckung Christi spielen die Wächter so gut wie keine Rolle: Es kommt unmittelbar nach ihrer Bestellung durch Pilatus zu jenem "tonrenslac", dem symbolischen Zeichen für die Auferstehung.

Im Osnabrücker Spiel haben die Wächterszenen eine völlig untergeordnete Bedeutung. Wie schon Breuer bemerkte, ist "vom 'miles gloriosus' (...) nichts zu spüren"<sup>621</sup>. Interessant ist, daß das MüO, das vermutlich kein Volksschauspiel ist, sondern "von einem gelehrten Hofdichter zur Aufführung vor dem Fürstenhof geschaffen wurde"<sup>622</sup>, zwar auf Wächterszenen jeglicher Art, jedoch keineswegs auf die Höllenfahrt, die einen breiten Raum einnimmt, verzichtet. Das theologische Anliegen tritt hier, ähnlich wie im RedO, ganz

---

<sup>620</sup> Vgl. V. 2779 ff (Bozner Passion, Hs A):

Ob Jhesus von vns ain vorlauff gewün  
 Das ich da mit auf in hielt nachünt  
 Ich wolt mit im gross wünder stifften  
 Vnd darauff will ich mein pfeil schifften  
 Vnd will auf in eben schiessen  
 Das das plüet von im müess fliesen  
 Als von ainem erstochen schwein  
 Das gelaubt ir ritter auff die trüe mein.

<sup>621</sup> Breuer in der Einleitung zu seiner Edition, S. XIV.

<sup>622</sup> Thoran, Das Münchner Osterspiel, S. 3.

klar zutage: Es soll die Macht Christi über Hölle und Teufel dargestellt werden<sup>623</sup>. Ein Charakteristikum des Wiener Spiels ist, daß zwar innerhalb des Texts keine Lücken auftreten, jedoch an mehreren Stellen verschiedene Fassungen einzelner Szenen geboten werden. Sowohl für die Bestellung der Grabwache, für die Höllenfahrt, wie für die Grabwächter nach der Auferstehung existieren ein sehr kurzer wie ein ausgebauter Textteil. In keinem Fall aber haben die Wächterszenen auch nur annähernd die Bedeutung wie im BozO I und im BozO IV. Die Wächter präsentieren sich, wenn überhaupt, als sehr zurückhaltende milites gloriosi, die Einbindung in heldenepische Bezüge fehlt weitgehend.

Im BeO beschränken sich die Wächterszenen auf den Bericht der Custodes n a c h der Auferstehung. Dabei wird auf die gegenseitige Verspottung verzichtet, im Mittelpunkt steht die Auferstehungsverkündung. Ein weitergehender Motivzusammenhang im Hinblick auf das Bozner Spiel besteht dagegen beim IO. Auch hier wird auf eine, wenn auch vergleichsweise harmlose, Heldenparodie nicht verzichtet. Unmittelbar nach der Ruhmrede des primus miles legen sich die milites zum Schlaf nieder, was die nachfolgende, der biblischen Angabe folgende Anweisung: "tunc angelus percutiens exiit" (nach V. 201) als paradox erscheinen läßt. Auch das Bozen und Erlau (Wächterspiel) bekannte Motiv, wonach die Wächter sich nur beim Essen als Helden erweisen, wird genannt<sup>624</sup>. Dennoch kann auch hier von einer tieferen Verwandtschaft mit dem BozO I nicht die Rede sein: Der hyperbolische Stil hält sich in Grenzen - es kommt nur zu einer einzigen, geradezu bescheidenen Ruhmrede (eben der genannten des 'primus miles') - Wächternamen oder gar eine Anspielung auf den "neythart" erscheinen in diesem Spiel nicht.

---

<sup>623</sup> Thoran S. 7.

<sup>624</sup> Siehe V. 243 f:

wir sint kune recken  
czu eynem warmen wecken!

### 7.3.2. Der Descensus

Auf einen ausführlichen Textvergleich der Wächter- bzw. Osterspiele hinsichtlich des Descensus kann hier verzichtet werden, da dieser schon von Thoran in umfassender Weise geleistet wurde<sup>625</sup>. Wichtiger als die Fragestellung Thorans, inwieweit etwa der jeweiligen Szene das lateinische Stützgerüst zugrunde liegt, ob die deutschen Übertragungsverse miteinander verwandt oder in Erweiterungen der Szenen Übereinstimmungen nachzuweisen sind, ist in unserem Zusammenhang die eingangs gestellte Frage nach den Bedingungen der höchst unterschiedlichen Strukturen, wie sie im divergenten Verhältnis von Wächterszenen und Descensus offenbar werden.

Warning hatte, und auch darauf wurde mehrfach hingewiesen, das Redentiner Spiel als einen bezeichnenden Einzelfall hinsichtlich der Tendenz des volks-sprachlichen Osterspiels bezeichnet. Seine Ergebnisse verdeutlichen, daß es gerade im Hinblick auf die Höllenfahrtszene nicht genügen kann, textimmanente Vergleiche innerhalb der Osterspiele selbst anzustellen, sondern der Blick zu richten ist auch auf außerchristliche Descensus-Motive<sup>626</sup>.

Im Redentiner Spiel liegt der Hauptakzent auf der breit ausgestalteten Höllenfahrt, die zahlreiche Erweiterungen aufgenommen hat<sup>627</sup>, sowie auf den Wächterszenen nach der Auferstehung, die vorrangig die Beschreibung der heilsgeschichtlichen Ereignisse liefern.

Im Erlauer und Bozner Wächterspiel liegt dagegen die Betonung eindeutig auf den Wächterszenen vor der Auferstehung, die auf außerbiblische Bezüge rekurrieren. In beiden Fällen kommt der Höllenfahrt eine untergeordnete Rolle zu<sup>628</sup>. Diese radikale Akzentverschiebung gegenüber dem

---

<sup>625</sup> Thoran, Studien zu den österlichen Spielen, S. 131-232.

<sup>626</sup> Vgl. dazu etwa J. Kroll: Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Berlin 1932, der z. B. auf den Descensus bei den Ägyptern, Babyloniern, Indern und Iranern etc. eingeht, wie auch seinen Titel: Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt, Berlin 1930; zum Teufelsspiel und zur Höllenfahrtszene siehe im übrigen auch Schuldes, Louis: Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters, Göppingen 1973.

<sup>627</sup> Zum Szenenbestand siehe Thoran S. 139.

<sup>628</sup> Der Szenenumfang des Descensus im Erlauer Spiel beträgt nicht ganz ein Siebtel, der des BozO I nicht ganz ein Sechstel der Höllenfahrtszene des Redentiner Osterspiels; auffallend ist in Erl V die große Anzahl von lateinischen Gesängen ohne deutsche Übertragung (siehe dazu Thoran, S. 138 f); sowohl im Bozner wie im Erlauer Spiel findet

RedO läßt sich am eindringlichsten am Beispiel der Wächterszenen des BozO IV belegen. Wie gezeigt wurde, ist hier das biblische Motiv der durch den Engel Gottes gewirkten Ohnmacht der Wächter in einen völlig anderen, außerbiblischen Begründungszusammenhang eingebettet: Im Mittelpunkt steht die Verspottung der milites, die als pawren nach Neidhartschem Muster entlarvt werden. Diese Sachlage evoziert unter Berücksichtigung des Verhältnisses von Wächterszene und Höllenfahrt im Bozner und Erlauer Wächterspiel die Annahme, daß auch hier der Descensus nur eine verschwindend geringe Rolle spielen kann. Tatsächlich wird diese Erwartung noch übertroffen: Nach einer geradezu überstürzten Auferstehung - auf die üblichen vorbereitenden Auferweckungsverse des 'Angelus' wird verzichtet - folgt nicht etwa der obligate descensus ad inferos in persona, Jesus gedenkt seiner stattdessen nur nahezu hastig in wenigen Versen<sup>629</sup>. Eine Höllenfahrt, wie sie aus anderen Spielen bekannt ist, findet nicht statt.

Man könnte nun annehmen, daß sich hierin eine zweite Schwerpunktverlagerung, um mit Warning zu sprechen, abzeichnet: War in der Feier des Marienspiels das zentrale Ereignis, so ist es nach Warning im volkssprachlichen Spiel die Höllenfahrt. In den beiden Wächterspielen und vor allem den Wächterszenen des BozO IV scheinen diese Funktion die Dialoge der Grabwächter v o r der Auferstehung einzunehmen. Eine, wenn auch breit ausgeführte, parodistische Anspielung auf heldenepische Bezüge kann jedoch sowohl das Mythologem vom Höllenkampf wie die Aussage der Visitatio-Sequenz nicht ersetzen. Will man die Frage nach der Ursache der radikalen Akzentverschiebung beantworten, so müssen die genannten Texte in ihrem Gesamtzusammenhang betrachtet werden. Ausgangspunkt ist dabei das BozO IV.

Im Vorgang der Analyse der Wächterszenen dieses Spiels blieb die Tatsache unberücksichtigt, daß jene Szenen nur das Vorspiel für die bereits diskutierte spektakuläre Neukonzeption der Hortulanus/Mercator-Figur in der Erscheinungsszene liefern. Hier, im Gegenentwurf zur Auferstehung des christlichen

---

sich nicht das übliche "Dominus fortis", sondern nur das "Dominus virtutum".

<sup>629</sup> Vgl. BozO IV, V. 116 ff:

Nun wil ich gen zw der hell,  
 Zw Luciper vnd sein gesell  
 Vnd wil dy gefangen her auß nemen.

Salvators, liegt in Wahrheit der zentrale Spielkomplex dieses BozO IV. Aus dieser Perspektive heraus wird sehr deutlich, daß der Höllenfahrt in diesem Text keinerlei Bedeutung zukommen kann: Der 'dogmatische Mythos'<sup>630</sup> des Descensus ist abgelöst durch die in der Gestalt des Hortulanus repräsentierten archetypischen Vorstellung von Opfertod und Auferweckung. Diese Prämissen des BozO IV können in ähnlicher Weise auch für das Bozner Wächterspiel geltend gemacht werden. Obgleich es sich hier um ein abgeschlossenes Spiel handelt<sup>631</sup> - es endet mit dem in den Osterspielen obligatorischen Schlußgesang "Christ ist erstanden" - so ist es dennoch auf das BozO II bezogen. Schon Raber hatte ja vom "ander tail des osterspils" gesprochen (was allerdings, und darauf wurde schon hingewiesen, den Anlaß zu Fehldeutungen bildete). Kernpunkt dieses BozO II aber ist, wie im BozO IV, die Feier einer mehr pagan verstandenen Auferweckung.

Es muß also von einer Grundstruktur ausgegangen werden, wie sie für Göttweig und Erlau (Wächterspiel) nachvollzogen werden kann. Auch die Göttweiger Dirigierrolle ist kein Fragment (Anfang und Ende sind deutlich erkennbar), obwohl sie nur aus den Teilen: Bestellung der Grabwache, Auferstehung, Höllenfahrt, Grabwächter und Juden nach der Auferstehung, besteht, der an sich entscheidende Grabbesuch der Marien und die Erscheinung des Herrn also fehlen. Tatsächlich weist der Vermerk "tunc sequitur visitatio" am Ende des Spiels darauf hin, daß "eine Visitatio zweckmäßig angeschlossen werden konnte"<sup>632</sup>. Was diesen nachfolgenden Osterspielteil betrifft, so ist man auf Vermutungen angewiesen. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Tatsache, daß auch das Göttweiger Wächterspiel zwar ein selbständiges Spiel repräsentiert, gleichzeitig jedoch eingebunden ist in einen größeren Begründungskontext. Die Wächterszenen der Dirigierrolle müssen vom zweiten Teil her, der als der zentrale Spielkomplex gelten muß - wenn er auch vermutlich nicht über eine ähnliche Neukonzeption wie die BozO verfügte - gesehen werden.

Ähnliches gilt in Bezug auf das Erlauer Wächterspiel. Wie im Debs-Codex ist das Wächterspiel Bestandteil eines größeren Zyklus: "Damit trifft sich die Anlage der Erlauer Spielaufzeichnung in der Tendenz mit der späteren

---

<sup>630</sup> Warning, Funktion und Struktur, S. 97.

<sup>631</sup> Siehe dazu die Ausführungen in 3.1.

<sup>632</sup> R. Bergmann: Die Göttweiger Dirigierrolle eines Osterspiels, S. 327; vgl. dazu auch ders.: Göttweiger Dirigierrolle eines Osterspiels, Nr. 1088, S. 576.

Spielsammlung des Bozener Lateinschulmeisters Benedikt Debs<sup>633</sup>, stellte Janota fest. Die Wächterszenen am Grab Christi sind somit zwar wie im Bozner Text in sich abgeschlossen, sie sind bestimmt jedoch durch die VISITATIO SEPULCHRI IN NOCTE RESURRECCIONIS von Erl III: Hier findet das zentrale Ereignis (die Feier des alten ostarûn) statt; jenes Spiel der JUDEORUM CIRCA SEPULCHRUM DOMINI kann deshalb nur von höchst sekundärer Bedeutung sein, wobei der descensus ad inferos die geringste Rolle spielt.

Bezüglich der Ausgangsfrage ergibt sich somit folgendes Bild: Im Gegensatz zum RedO stehen das Göttweiger, Erlauer und Bozner Wächterspiel sowie die Wächterszenen des BozO IV nicht völlig für sich, sie sind vielmehr nur ein Teil einer zweigliedrigen Sequenz<sup>634</sup>, deren Hauptakzent auf dem zweiten Teil (Feier der Auferstehung Christi bzw. der Auferweckung des Jahressgottes) liegt. Dadurch bedingt ist die relative Bedeutungslosigkeit des ersten Teils: Der an sich entscheidende Descensus spielt so gut wie keine Rolle; sichtlich mehr Wert wird auf die Ausgestaltung der außerbiblichen Wächterszenen gelegt.

Das Redentiner Spiel nun kennt keinen zweiten Teil und es bedarf dessen auch nicht: In einem geradezu spektakulären Transformationsprozeß werden die Auferstehungszeugnisse des Marienspiels, das an sich nicht darstellbare christliche Auferstehungsmysterium, ins Bild gesetzt, erscheinen so in neuer Gestalt als Spiel von der Teufelsbesiegung, wie Warning feststellte. Dieser Befund zeigt sehr deutlich, daß es selbstverständlich kein Zufall ist, wenn die genannten südöstlichen Texte im Gegensatz zum norddeutschen Spiel dem Descensus keine Bedeutung zumessen, vielmehr eine Akzentverschiebung in Richtung auf die an sich belanglosen Wächterszenen vor der Auferstehung stattfindet. Dabei muß vorrangig bei den zwei Bozner Spielen (BozO I, BozO IV) die Übernahme des bereits bekannten literarischen Schemas der

<sup>633</sup> Janota, Zu Typus und Funktion der Erlauer Spielaufzeichnung, S. 518.

<sup>634</sup> Seit Rueff, und darauf wies schon Warning (S. 59 f) hin, werden das Marienspiel und die Höllenfahrt als 'Spiel' bzw. 'Gegenspiel' bezeichnet; Warnings Kritik hinsichtlich dieser Terminologie lautet dahingehend, daß "diese Gegenüberstellung eine Gleichgewichtigkeit beider Teile dar(legt), die handlungsmäßig nicht gegeben ist." (ebd. S. 60). Wenn nun auch hinsichtlich der drei Wächterspiele von einer 'Zweigliedrigkeit' die Rede ist, so darf dabei nicht übersehen werden, daß diese Texte - ganz im Gegensatz zu den Wächterszenen des BozO IV - trotz ihrer Bezogenheit auf einen folgenden Teil in sich abgeschlossene Spiele darstellen.

parodistischen Anspielung auf die Heldendichtung konstatiert werden. Wie schon bei der Schlußszene im Himmelfahrtspiel kann zudem vermutet werden, daß hier den im Südtiroler Raum "branchemäßig fixierten Schwertkunststücken und Schwerttänzen im Zunftbrauchtum der Zeit, die lange sportlich-mimische Einlagen der Fastnachtsfeierlichkeit darstellten"<sup>635</sup>, ein gewisser Tribut gezollt wurde. Ob und inwieweit die Wächterspiele im übrigen noch der alten Vorstellung von Wettkämpfen und Totenkult verpflichtet sind, kann nicht mehr eruiert werden.

Im Vergleich mit den Wächterszenen anderer Spiele muß auffallen, daß es umfassendere wörtliche Übereinstimmungen nur bei den zwei genannten Bozner Texten gibt<sup>636</sup>. Eine Ausnahme bildet das verbreitete Lied der Wächter<sup>637</sup>, wie es z.B. im BozO IV ("Wir wellen vmb das grab gan", V. 75 ) Aufnahme fand.

Traditionell ist allerdings auch die negative Darstellung der Juden<sup>638</sup>, etwa hinsichtlich der versuchten Bestechung der Grabwächter. Darüber hinaus weisen im Bozner Wächterspiel weitere Verse auf eine ausgesprochen

---

<sup>635</sup> W.M. Bauer: Das tirolische Reckenspiel, S. 365.

<sup>636</sup> Vgl. etwa die nahezu identische Rede "ad Angelum" (BozO I, V. 395-400, BozO IV, V. 95-100); unverständlich ist im übrigen Linkes Feststellung, daß im Bozner O IV (im Vergleich zum BozO I) die "gleichen Gestalten abweichend als zwar ebenso grobschlächtig, aber durchaus unkomisch dargestellt" seien. Linkes Argument: "Ihre Furchtlosigkeit ist erkennbar echt und wird in der Begegnung mit dem 'Angelus percuciens' auch handelnd bewährt" (Linke, Die Osterspiele, S. 119). Genau diese Ruhmrede aber gegenüber dem Engel existiert auch im BozO I. Im übrigen ist anzumerken, daß, obwohl es kaum wörtliche Übereinstimmungen innerhalb anderer Wächterszenen gibt, sehr wohl ähnliche formelhafte Wendungen im Hinblick auf die Ruhmreden der Wächter existieren; siehe dazu die Ausführungen von L. Wirth, Die Oster- und Passionsspiele, S. 152-159: "Eigenschaften, Fähigkeiten etc. der Ritter".

<sup>637</sup> Siehe dazu die Ausführungen von H. Blosen: Zum Lied der Wächter im 'Wiener Osterspiel, S. 183-216.

<sup>638</sup> Siehe dazu K. Geissler: Die Juden in mittelalterlichen Texten Deutschlands, S. 163 - 226.

antijüdische Tendenz<sup>639</sup>. Diese kann als Ausdruck der Judenfeindlichkeit im mittelalterlichen Bozen<sup>640</sup> wie überhaupt in Tirol<sup>641</sup> gelten.

---

<sup>639</sup> Die folgenden Verse des "Archasinagogus" bezeichnete Linke (Die Osterspiele, S. 118) als eine "originelle, aber verletzende Genealogie":

Ir solt des nitt vergessen  
 Schweinen fleisch solt ir nit essen,  
 Das pewt ich euch pey meinem huett.  
 Wen wer des nicht thuett,  
 Der hat leib vnd leben verloren,  
 Das hab ich pey meinem partt geschworen.  
 Wen des morgens früe in einem thaw,  
 Da lag ein iud pey ainer saw  
 Vnd machat siben fercl dar an  
 Darumb solt ir sy leben lan  
 Vnd last dj saw all genesen,  
 Wen sy sind vnsser müemen gebesen.

(V. 14 ff, das gleiche Motiv auch in Erl V, V. 29-32).

<sup>640</sup> Vgl. dazu das 'Bozner Statut', das vermutlich aus der zweiten Hälfte des 14. Jh. stammt: "Wann die Juden khauffen wellen auf den Platzen was sy khauffen wellen, darauf sollen sy zaigen; was sy aber anruern das sollen sy khauffen vnd bezallen nach des verkhauffers gefallen bey einer Pen von 5 Pf. Perner." (Bidermann: Das Judentum und seine Drangsale in Tirol, zitiert nach O. Rudel: Beiträge zur Geschichte der Medizin in Tirol, S. 20); siehe auch H. Braun: Beiträge zur Geschichte Bozens im 16. Jahrhundert, S. 49: "Die gesellschaftliche Lage der Juden (in Bozen, Verf.) war ziemlich gedrückt. Sie hatten ihr eigenes Wohnviertel innerhalb der Stadt und mußten eigene Zeichen tragen, die meist in einem spitzen Hut und einem gelben Streifen am Kleide bestanden. Auch die Stadt selbst war ihnen vom Landesfürsten zum Aufenthalt angewiesen worden, ohne Erlaubnis durften sie ihren Wohnort nicht wechseln. Bei der Bevölkerung waren die Juden verhaßt und verachtet. Schon im Jahre 1532 riet die Regierung, um allgemeinen Unwillen zu verhüten, den Juden Marx und Simon die Niederlassung in Bozen nicht zu gestatten. Im Jahre 1556 beschloß der Stadtrat, sich wegen der Juden an den Kaiser zu wenden und ihre Ausschaffung zu fordern. Ihr Gesandter erhielt die Zusicherung, daß die Juden nur mehr bis zum Johannisfest 1558 in Tirol bleiben dürften."

<sup>641</sup> Siehe G.Köfler: Zur Geschichte der Juden in Tirol bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, S. 2530-2537, sowie J. Gelmi: Kirchengeschichte Tirols, S. 50-54: "Die Ritualmorde in Tirol".

## 8. Der Zusammenhang mit den Tiroler Fastnachtspielen

### 8.1. Die älteren Fastnachtspiele

Im Vorgang der Analyse war verschiedentlich auf Zusammenhänge mit der Fastnacht bzw. dem Fastnachtspiel hingewiesen worden. Relevant sind die Schlußformeln der Osterspiele wie die expliziten Hinweise auf die "vastnacht" in den Emmaustexten. Dieser Befund evoziert die Frage nach möglichen Verwandtschaften und Abhängigkeiten.

Als Fastnachtspielzentrum des 15. und 16. Jh.s tritt neben dem bekannteren Nürnberg auch Tirol in Erscheinung. Die frühesten nach Österreich weisenden Fastnachtspiele sind die Texte VOM TANAWESCHEL, VON DREIEN PÖSEN WEIBEN, DIE NEMEN DAS VICH VOR DER HELLE, AIN GUOT VASNACHTSPIL, sowie ARISTOTILES, also K 54, K 56, K 57 und K 128 der Kellerschen Sammlung. Sie sind zusammen mit dem schon genannten Großen Neidhartspiel (K 53) und einem geistlichen Spiel (K 125) vermutlich bereits in der ersten Hälfte aufgezeichnet und zwar "von ein und demselben Schreiber"<sup>642</sup>. Catholy hat mit Recht auf den Sonderstatus dieser frühen österreichischen Spiele hingewiesen. Sie sind älter als die Nürnberger Stücke und zeigen keinerlei Verbindung sowohl zu diesen wie auch zu den späteren Tiroler Fastnachtspielen, die in engem Zusammenhang mit den Nürnberger Texten zu sehen sind: "Die alten österreichischen Spiele haben also offenbar nicht weiter gewirkt."<sup>643</sup> Michels hatte sie "in erster Reihe als Fortsetzung der Linie (...)

---

<sup>642</sup> E. Catholy: Fastnachtspiel, S. 65; wenn im übrigen von 'Fastnachtspiel' die Rede ist, so ist damit keine Interpretation hinsichtlich des Ursprungs von 'Fas(t)nacht' intendiert. Moser hatte darauf hingewiesen "daß die älteste belegte Wortform der Festbezeichnung 'vasnaht' (dieses Wort taucht nach Moser in einer Handschrift des PARZIVAL aus der zweiten Hälfte des 13. Jh.s auf, Verf.) lautet, also das 't' nicht aufweist, das zum Namen 'Fastnacht' gehört." (D.-R. Moser: Fastnacht, Fasching, Karneval: das Fest der 'verkehrten Welt', S. 13). Für Moser bedeutet die Vorsilbe 'vas' nicht etwa einen Bezug auf das Verb 'faseln' oder einen Hinweis auf die Grundworte 'visel' und 'visellin', sondern der Fortfall des Buchstabens 't' (wie etwa in 'Fasching', 'Fasnet' oder 'Fasnacht') erkläre sich daraus, daß die "bei der Verbindung des Wortstammes 'Fast' mit der Bezeichnung 'Nacht' entsprechende Konsonantenhäufung im Sprachgebrauch zur Verdrängung des Binnenkonsonanten führte." (ebd. S. 13). Demnach weise die "sprachgeschichtlich korrekte Herleitung" des deutschen Wortes 'Fastnacht' auf das Wort 'Fasten' zurück (S. 12). Gleichgültig, ob man dieser These folgen will: Konsequenter wäre in jedem Fall die Schreibung 'Fas(t)nacht'.

<sup>643</sup> Catholy, Fastnachtspiel, S. 66.

die von den Weihnachts- und Osterspielen zu den Heiligen- und Legendenpielen führt<sup>644</sup>, verstanden. Tatsächlich weisen einige Textstellen auf einen Zusammenhang mit den Osterspielen hin. Michels machte darauf aufmerksam, daß in K 54 die "alten Vetteln" in ähnlicher Weise begrüßt werden wie die drei Marien vom Krämer in den Osterspielen<sup>645</sup>. Ebenso würden die Teufel "mit der in den geistlichen Spielen beliebten Formel zusammenberufen."<sup>646</sup> Auch Catholy hatte auf "die Tatsache von Übereinstimmungen besonders der Teufelsszenen geistlicher Spiele mit einzelnen Stellen der Stücke K 56 und K 57"<sup>647</sup> hingewiesen.

Dennoch wird man nicht umhinkönnen, festzustellen, daß diese genannten Übereinstimmungen sehr allgemeiner Natur sind, sich vor allem aus formelhaften Wendungen rekrutieren, die keineswegs ein Argument für eine textgenealogische Abhängigkeit darstellen. So ist auch die Bemerkung Seidels, daß das SPIL VON DREIEN PÖSEN WEIBEN wie eine "Parodie der Osterspiel-szene, in der Christus dem Teufel seine Seelenherde entführt"<sup>648</sup>, erscheint, in dieser Hinsicht wenig aussagekräftig: Sollte tatsächlich eine Parodie intendiert gewesen sein, so betrifft diese doch nur das bekannte Motiv der Befreiung der Altväter aus der Hölle; damit ist aber noch nichts über eine textliche Abhängigkeit ausgesagt.

Der genannte Sonderstatus dürfte weniger den Zusammenhang mit den geistlichen Spielen (der, und das wird noch auszuführen sein, ungleich zwingender anhand der jüngeren Tiroler Fastnachtspiele belegt werden kann) betreffen, als vielmehr den teilweise irgendwie 'archaisch' anmutenden Charakter dieser Stücke der Spaun'schen Sammelhandschrift<sup>649</sup>. Das gilt insbeson-

<sup>644</sup> V. Michels: Studien über die ältesten deutschen Fastnachtspiele, S. 48.

<sup>645</sup> Ebd. S. 32; interessant ist im übrigen, daß es sich hier, wie bei den Marien, um eine Dreiergruppe von Frauen handelt, wie sie auch aus anderen Zusammenhängen bekannt ist. Beachtenswert sind diesbezüglich eventuell auch die Ausführungen von H. Rosenfeld: Christlicher Dreifrauenkult als wiedererwachter keltischer Volksglaube, S. 574-576.

<sup>646</sup> Michels S. 33.

<sup>647</sup> Catholy, Fastnachtspiel, S. 66.

<sup>648</sup> E. Seidel: Weltliche Volksschauspiele in Tirol am Ausgang des XV. und zu Beginn des XVI. Jahrhunderts, S. 63.

<sup>649</sup> Die genannten Spiele dieser Handschrift wurden von dem Schreiber (E) aufgezeichnet; siehe dazu neben Michels und Catholy auch W.M. Bauer: Das weltliche Spiel des Spätmittelalters in Österreich, S. 599, der bezüglich dieser Einzelspiele eine "bayrisch-österreichische Provenienz" vermutet.

ders für das Spiel vom TANAWESCHEL. Michels hatte hinsichtlich des Stoffes von einer "Vernichtung des Verderben bringenden Dämonen"<sup>650</sup> gesprochen, Moser sah hierin einen "Einzelfall":

Die wenigen Stoffe, die auf Kulturgebräuche Bezug nehmen, sind nur der äußeren komischen Wirkung wegen aufgenommen und sonst der üblichen Art angepaßt. Ein Einzelfall ist die gelungene Dramatisierung alter Dämonenvertreibung im Spiel vom Tanawäschel.<sup>651</sup>

Seidel brachte dieses Spiel mit dem "alten Brauch, die bösen Geister auszutreiben"<sup>652</sup>, in Verbindung.

Zugrunde liegt dem Text die Form eines Gerichtsspiels, in dem der Tanaweschel, die Personifikation einer todbringenden Seuche<sup>653</sup>, angeklagt wird, die Menschen krank zu machen und sterben zu lassen. Trotz seiner Verteidigung wird der "pöse man" (V. 21) verurteilt und vom Henker geköpft.

Selbst wenn man der These einer eigentlich gemeinten Dämonenvertreibung, die kaum nachzuweisen sein dürfte, nicht folgen will, kann nicht übersehen werden, daß diese Hinrichtung des Tanaweschel eine Parallele zu dem bekannten *Faschingbegraben* darstellt. Im Mittelpunkt dieses Brauchs, der außerordentlich verbreitet war, steht das Verbrennen, Ertränken oder Erschießen einer Puppe, die den personifizierten Fasching oder Karneval darstellt. Dabei konnte es vorkommen, daß sie erst nach einem umständlichen

---

<sup>650</sup> Michels S. 103.

<sup>651</sup> H. Moser: Volksschauspiel, S. 79.

<sup>652</sup> Seidel S. 40.

<sup>653</sup> Dem Spiel vorangestellt ist folgender Vermerk: "Hie hebt sich ain guot vasnachtspil von aim siechtung, den hies man den Tanaweschel, der was überall in allen teutschen landen. nu sicht man her nach wie er vertriben ward. der siechttag was in dem monat februario anno domini etc. quadringentesimo quarto decimo." Bauer folgerte, daß das Spiel nach 1414 geschrieben wurde und wies auf Augsburger und Nürnberger Chronikeintragungen hin, die genau für dieses Jahr eine epidemieartige Krankheit melden, die sich über Österreich, Bayern bis Frankreich verbreitet habe (S. 599). Bauer bezieht sich in seinen Ausführungen auf die Erläuterungen Weinholds, der aus den Chroniken der fränkischen Städte zitiert: "do was zwischen weichennacht und ostern in allen landen iederman im hopt we, und hiesz mans den pürzel, oder den taunweczschel und mocht nieman doran weder essen noch trincken." (K. Weinhold: Der Tannewetzel und Bürzel, S. 22). Für Weinhold gehören "Tannewetzel und bürzel (...) zu der sippe der katarrhalischen seuchen, welche im 14 - 16 jahrhundert unter verschiedenen namen durch die europäischen länder zogen, im 16 jahrhundert besonders Frankreich heimsuchten, und nie ganz erloschen." (S. 23).

Gerichtsverfahren, in dem man ihr alle Diebstähle des vergangenen Jahres zur Last legte, 'hingerichtet' wurde<sup>654</sup>. Diese Vernichtung des 'Sündenbocks' muß vermutlich vor dem Hintergrund einer rituellen Reinigung, eines Verbrennens und Annulierens der Sünden einer ganzen Gemeinschaft am Ausgang des Winters, oder, wie es Meuli formulierte, als "große Reinigung und Entsühnung der Welt, die einen unbeschwerten, hoffnungsreichen Neubeginn ermöglicht"<sup>655</sup>, gesehen werden. Dieser Gedanke gestattet die Assoziation mit dem altrömischen Fest der Saturnalien, das in der Forschung teilweise als Vorläufer oder sogar Ursprung des Narrenfests gilt. Dabei wird davon ausgegangen, daß der Saturnalienkönig am Ende seiner Herrschaft getötet

---

<sup>654</sup> Siehe H. Freudenthal: *Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch*, S. 276; Freudenthal berichtet auch von einem Lied, das bei dem Verbrennen einer solchen Puppe am Sonntag Lätare, der Totensonntag genannt, im Riesengebirge gesungen wurde, das wohl im Zusammenhang mit unserem 'Tanawäschel' gesehen werden kann:

Taschla, Wä'na, Sensaschmied, briht met uns a Tud!

Christus brengt mer's Laba mit, a stiht morn uf vum Tud".

(Freudenthal S. 276); vgl. auch R. Wolfram: *Faschingsbräuche in der Gottschee*, S. 138: "Einer der wichtigsten Bräuche ist zum Abschluß dieser Festeszeit das Faschingbegraben oder Faschingverbrennen. Gewöhnlich muß eine bekleidete Strofigur dazu herhalten, zuweilen aber auch zunächst ein in der Verkleidung steckender Mann, der im rechten Augenblick aus der Strohummwicklung schlüpft oder nach dem Gericht durch eine Strohpuppe ersetzt wird. (...) In einer Anzahl von Orten wird er nämlich zuerst vor Gericht gestellt, ihm wird alles mögliche angelastet als einem rechten Sündenbock, dann verurteilt man ihn. Er wird erhängt oder erschossen." Der Brauch dieses Verbrennens in der Fastnachtszeit ist auch in den angrenzenden Gebieten bekannt, wobei die Puppe unterschiedlich bezeichnet wird; siehe N. Kuret: *Masken der Slowenen*, S. 208; S. Skrodenis: *Kostüme und Masken in Litauen*, S. 130: "Eine der Hauptfiguren des Faschings war 'More' oder 'Gavenas'. Das war ein Wesen in menschlicher Gestalt, meistens weiblichen Geschlechts, aus Stroh gemacht, mit einem schrecklichen Gesicht (...) Wenn der Umzug zu Ende war, wurde der Balg verschieden behandelt. In der Gegend von Kupiškis versteckte man Gavenas im Speicher bis zur Mitte der Fastenzeit. Dann setzten ihn die Knechte wieder auf den Schlitten und zogen damit im Dorf umher; darauf wurde der Balg ertränkt, erhängt oder verbrannt. In Westlitauen verbrannte oder ertränkte man ihn. Zieht man den für die Anfertigung des Balgs verwandten Stoff (Stroh, Klöppelholz) und seine Vernichtung in Betracht, so kann man analog zu den Forschungen von J. Frazer und dem sowjetischen Folkloristen V. Propp vermuten, dass dieser Balg auch in Litauen die Kräfte der Pflanzenwelt verkörperte, die vernichtet werden mussten, um mit der neuen Ernte aufzuerstehen. Das steht keinesfalls im Widerspruch zu den Fastnachtsbräuchen, sondern erweitert diejenigen von ihnen, die die bevorstehende Ernte, besonders die des Flachses, sichern sollten."

<sup>655</sup> K. Meuli: *Der Ursprung der Fastnacht*, S. 180.

und später diese Hinrichtung durch die rituelle Opferung eines Bildnisses ersetzt worden sei<sup>656</sup>. Für Bachtin enthält der Brauch der Erhöhung und Erniedrigung des Karnevalskönigs

den Kern des karnevalistischen Weltempfindens: das Pathos des Wechsels und der Veränderung, des Todes und der Erneuerung. Der Karneval ist das Fest der allvernichtenden und allerneuernden Zeit.<sup>657</sup>

Man wird heute bezüglich des Ursprungs der Fastnacht von vielfältigen ihn bedingenden Konstituenten ausgehen müssen<sup>658</sup>. So formulierte Petzoldt:

---

<sup>656</sup> Vgl. L. Petzoldt: Narrenfeste. Fastnacht, Fasching, Karneval in der Bürgerkultur der frühen Neuzeit, S. 145/146.

<sup>657</sup> Bachtin, Literatur und Karneval, S. 50.

<sup>658</sup> Ohne hier einen vollständigen Überblick geben zu wollen, soll doch auf einige Forschungsansätze verwiesen werden. Die Ursprungsfrage war von Anfang an ein Hauptgegenstand der Fastnachtspielforschung. Vor allem in älterer Zeit war versucht worden, das Fastnachtspiel einseitig auf einen rein kultischen Ursprung zurückzuführen (vgl. zur älteren Forschung Catholy, Fastnachtspiel, S. 3/4). Erst in neuerer Zeit wurde das Spiel selbst zum Untersuchungsgegenstand. Catholys These der Unterhaltungsfunktion dieser Spiele ist meist zustimmend aufgenommen worden (vgl. dazu H. Bastian: Mummenschanz. Sinneslust und Gefühlsbeherrschung im Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts, S. 53). Als eine "allzu eilig aufgegriffene Interpretation" bezeichnete Bastian (S. 55) mit Recht die These der Entlastungs- bzw. Ventilfunktion von Fastnacht bzw. Fastnachtspiel. So führte etwa Merkel "das starke Interesse der Fastnachtsspiele an allem Sexuellen" zu einem guten Teil auf die "unbefriedigende Situation der Gesellen", die im allgemeinen nicht heiraten durften, zurück (J. Merkel: Form und Funktion der Komik im Nürnberger Fastnachtsspiel, S. 257). Nur schwer nachzuvollziehen ist Merkels Folgerung, wonach die in den Spielen geübte Obszönität "letzten Endes keine wirkliche Verletzung der spätmittelalterlichen kleinbürgerlichen Moral" bedeutet, sondern sie diese Moral sogar bestärkt hätte, "indem sie diese nur in fiktiver komischer Form und nur an Fastnacht in Frage stellte." (ebd. S. 273). Differenzierter äußerte sich Krohn. Er schließt zwar an die These einer Ventilfunktion an, lehnt jedoch Merkels Postulat einer systemkonformen Komik der Zoten im Spiel ab und geht stattdessen von einer "geradezu systemgefährdende(n) Gewalt" der Obszönität aus: "Wenn nun aber die Obszönität Absicht der Autoren war, dann folgert daraus zugleich, daß die in den Stücken auftretenden Zoten tatsächlich als solche aufgefaßt wurden, daß sie also über das harmonische Einverständnis zwischen Spielern und Zuschauern hinaus das offiziell geltende Schicklichkeitsgefühl der Zeit verletzen. (...) Das Anstößige in ihren Werken erregte Anstoß und war mithin ein - bisweilen sogar strafwürdiger - Verstoß gegen die gesellschaftliche Übereinkunft, die dadurch drastisch in Zweifel gezogen wurde." (R. Krohn: Der unanständige Bürger, S. 237). Ebenfalls von einer Ventilfunktion ging Kühnel aus. Die in den Spielen geübte Unflätigkeit gilt ihm "als ein Vehikel für ein allgemeines Unbehagen an den sozialen und politischen Zuständen" (S. 116): "Die Intention solcher Fasnachtsspiele bedeutete stets ein gewisses Infragestellen der geltenden Werte und der

## Die Suche nach den Wurzeln der Fastnacht soll nicht den Eindruck

gegebenen sozialen und politischen Kräfteverhältnisse in der städtischen Gesellschaft. Insofern war auch ein Gefahrenmoment für die herrschende Schicht impletiert, so daß es nicht an Versuchen fehlte, die Spiele zu dirigieren, die Grenzen abzustecken, wollte man doch eine Rückkehr in das Alltagsleben gewährleisten." (H. Kühnel: Die städtische Fasnacht im 15. Jahrhundert, S. 123). Auf die Position von Höfler, Kranzmayer, Wolfram, Stumpf, Much, zog sich Hornung in ihrer Untersuchung zum Fastnachtlauf der "Rollatn Lotter" zurück; sie sah hierin eine "germanische Überlieferung aus dem Bereich der kultischen Geheimbünde" (M. Hornung: Der Fastnachtlauf der 'Rollatn Lotter', S. 271). D.-R. Moser widmete dem Thema Fastnacht mehrere Arbeiten. In seinen jüngsten Ausführungen (D. R. Moser: Fastnacht und Fastnachtspiel. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand volkskundlicher und literarhistorischer Fastnachtforschung) geht er von folgender Prämisse aus: "Die Schaubräuche und -spiele der Fastnacht sollten offenbar dem Gläubigen vor dem Eintritt in die Fastenzeit ein Leben nach dem eigenen Willen, nicht nach dem Willen Gottes, vor Augen stellen, um so seine Bereitschaft zur Umkehr (metanoia) nachdrücklich zu fördern." (S. 137). Das Zweistaatenmodell des hl. Augustinus im Auge, ist es für Moser offensichtlich, daß der Gläubige "aus der cupido-Gemeinschaft der Fastnachtssnarren, der Insassen des Narrenschiffes, in die caritas-Gemeinschaft der Gläubigen, das heißt aus dem verderblichen Schiff in das Schiff des Heils, die Kirche, hinübertreten (soll), wie es am Aschermittwoch seit alter Zeit geschieht." (S. 143). Demnach fiel dann den dramatisierten Fastnachtsspielen "die Aufgabe zu, solche Arten des Fehlverhaltens aufzuzeigen, die sich in Bildern oder Allegorien nur unzureichend wiedergeben ließen." (S. 144). Auch in früheren Arbeiten ging Moser von dem grundsätzlichen Ansatz einer didaktischen Grundhaltung der Fastnachtspiele aus (siehe: Von Teufeln und Hexen, Prinzen, Narren und Sündern. Der Karneval und sein kirchlicher Ursprung, S. 6-10; ders.: Ein Babylon der verkehrten Welt. Über Idee, System und Gestaltung der Fastnachtsbräuche, S. 9-58; ders.: Fastnacht, Fasching, Karneval: das Fest der 'verkehrten Welt'); verdienstvoll ist im übrigen sein Aufsatz hinsichtlich nationalsozialistischer Fastnachtsdeutung (D.-R. Moser: Nationalsozialistische Fastnachtsdeutung, S. 200-219). Schuhladen hatte zu einer frühen Arbeit Mosers (Fastnacht und Fastnachtspiel. Zur Säkularisierung geistlicher Volksschauspiele bei Hans Sachs und ihrer Vorgeschichte) bemerkt: "(...) gegen die jüngst von Dietz-Rüdiger Moser vorgetragene These aufrecht erhalten, derzufolge Fastnachtspiele als Katechese gesehen werden und ihnen die Darstellung der Welt in Sünde als erster Teil des Dreischrittes Triebleben - Abkehr - Bußleben zukomme. Darstellung der Obszönität sei so innerhalb des christlichen Heilsplanes zu sehen, denn 'es war die Aufgabe der Schau- stellung des Obszönen, in Menschen, die nichts lieber wollten, als ungebunden zu leben, Verständnis für den Unwert dieses Verhaltens zu wecken, um die Alternative eines Lebens 'aus dem Geiste Gottes' um so verlockender ausmalen zu können.' Leider belegt Dietz-Rüdiger Moser nicht unmittelbar an Fastnachtspieltexten, wo und wie diese primäre katechetische Intention zum Ausdruck kommt. Ich bin der Meinung, daß die hier zur Debatte stehenden Texte, weder in der Intention der Träger - die nicht unter Anleitung der Geistlichkeit spielen - noch in der Rezeption durch das Publikum, katechetische Absicht anstreben bzw. katechetische Wirkung erzielen konnten, so wie sie hier zugrunde gelegt werden."(Schuhladen, Vigil Raber und die Tiroler Fastnachtspieltradition, S. 403/404).

erwecken, als hätte diese eine kontinuierliche Entwicklung von den Urzeiten heidnisch-antiken Dämonenglaubens bis zum heutigen Tag gehabt. Es waren im Gegenteil die verschiedensten Einflüsse, die der Fastnacht ihren Charakter verliehen haben. Kulturgeschichtliche und historische Entwicklungen, behördliche Verbote und Erlasse haben sie ebenso bestimmt wie vorchristliches und christliches Brauchtum. Fruchtbarkeitszauber und höfische Maskerade, Totenangst und Ekstase, Mimus und Kultspiel, sozialer Rollentausch und Volkstanz sind zusammengewachsen.<sup>659</sup>

Dennoch kann kaum daran gezweifelt werden, daß sich jener Grundzug einer "zyklischen Regeneration der Zeit"<sup>660</sup>, wie sie Eliade hinsichtlich karnevalesker Neujahrsfeste postulierte, in rudimentärer Form als Wesenszug der Fas(t)nacht im allgemeinen erhalten hat. Das von Bachtin genannte "karnevalistische Weltempfinden" trifft sich in seinem wesentlichsten Gedanken, dem Pathos des Todes und der Erneuerung, der "Verknüpfung des Moments der Umkehr mit dem Tod"<sup>661</sup>, mit jenem des alten ostarûn. Von daher wird verständlich, wie das "bunte Gemisch fastnachtlichen Brauchs, das Rügen und Richten, das 'Heischen' und 'Spenden', die Sprünge und Rufe, der Lärm und die Tänze"<sup>662</sup> teilweise Eingang finden konnte in die geistlichen Spiele. Austauschbar erscheinen "fasnacht" und "ostern" in jenen Versen der Medica im Erlauer Osterspiel und des "arzats weib" in K 57 :

Medica dicit:  
 Ach ach leider,  
 sind das di neun chlaider,  
 de du mfr zu den ostern hast geben?  
 (Erl, nach V. 836 ff)

Des arzats weib spricht zu dem volk:  
 Ach und ach und imer laider,  
 Sind das die neue klaider,

---

<sup>659</sup> L. Petzoldt: Narrenfeste. Fastnacht, Fasching, Karneval in der Bürgerkultur der frühen Neuzeit, S. 152.

<sup>660</sup> Eliade, Kosmos und Geschichte, S. 66.

<sup>661</sup> Siehe D. Meili: '... denn Fassnacht wird all Tag geführt.', S. 87.

<sup>662</sup> Petzold S. 152.

Di du mir zu diser fasnacht gist? (K 57, V 1 ff)<sup>663</sup>.

## 8.2. Die jüngeren Fastnachtspiele

Erst um 1500 hat sich nach Catholy in Tirol "mit dem Mittelpunkt in der Handels- und Bergwerkstadt Sterzing eine ausgesprochene Fnsp.-Tradition angebahnt."<sup>664</sup> In dieser Zeit hätte sich die "städtische Fn. mit ihrer Betonung einer speziellen Geselligkeit vom traditionellen bäuerlich-dörflichen Fn.-Brauchtum emanzipieren"<sup>665</sup> können. Ausdruck dieser Entwicklung ist die Tatsache, daß, wie gesagt, die später entstandenen Fastnachtspiele keinerlei Beziehung zu jenen älteren der Spaun'schen Sammelhandschrift mit ihren "an Brauchtum und Sage orientierten Stoffe(n)"<sup>666</sup> aufweisen. Diese neueren Sterzinger Spiele wurden von dem Maler und Spielleiter Vigil Raber<sup>667</sup> aufgezeichnet und sind "mit Ausnahme von Nr. 26, in eigenhändigen Niederschriften R.s erhalten."<sup>668</sup> Für unseren Zusammenhang sind insbesondere die sogenannten Arztspiele von Interesse: Die teilweise wörtliche Übereinstimmung dieser Spiele, von denen sechs überliefert sind, mit einigen Osterspieltexten bzw. deren Krämerszenen führte in der Forschung zu mannigfachen Spekulationen. So hatte Arch versucht, die Abstammung der Arztspiele aus den Krämerszenen

---

<sup>663</sup> In beiden Fällen wird zudem die Züchtigung der Arztfrau durch den Knecht mit ähnlichen Worten kommentiert:

Rubinus dicit gaudendo:  
Da da nßßel,  
mein herr slecht mein fraun an den drßßel  
(Erl III, nach V. 822 ff)

Des arzats knecht spricht zu dem volk:  
Heia, Hurtanüssel,  
Mein herr schlecht mein frau umb den drüssel.  
(K 57, V. 6 ff).

<sup>664</sup> Catholy, Fastnachtspiel, S. 66.

<sup>665</sup> Ebd. S. 67.

<sup>666</sup> Ebd. S. 66.

<sup>667</sup> Zu Raber siehe den Artikel von N. R. Wolf: Raber, Vigil, in: VL Bd. 7, Sp. 943-958.

<sup>668</sup> Ebd. Sp. 949.

in einer Art Stammbaum nachzuweisen<sup>669</sup>. Zuvor hatte es Heinzel als unwahrscheinlich ausgeschlossen, daß umgekehrt das Fastnachtspiel als Quelle für das Krämerspiel in Frage komme:" Zudem wären wir bei der Annahme eines Spiels wie Zingerle Nr. 4 (gemeint ist IPOCRAS, Verf.) als Grundlage der Krämerarztperiode in den Oster- und Passionsspielen genöthigt, die Entstehung des deutschen Fastnachtsspiels ins 13. Jahrhundert zu verlegen (...) worauf sonst nichts führt."<sup>670</sup> In neueren Arbeiten ist dagegen die Untersuchung einer linearen Abstammung nicht mehr Hauptgegenstand des Interesses. Schuhladen machte allgemein auf die "Verflechtung verschiedener Spieltraditionen"<sup>671</sup> aufmerksam, Bauer geht von einem "Vorhandensein formelhafter Verse, Wendungen und ganzer Passagen, die auch im weltlichen Spiel beliebig eingesetzt und vervielfacht werden konnten"<sup>672</sup>, aus, und für Catholy ist es zwar unbestritten, daß die Sterzinger Arztspiele - IPOCRAS (1510), DOCTOR KNOFLACH (1511), DER SCHEISSEND (1516), ARTZT HÄNNIMANN(1520), AIN ZENDPRECHEREY (1529) und DOCTORS APPOTEGG (1531) - auf die Salbenkrämerszene des Osterspiels zurückgehen, dies aber keineswegs bedeute, daß die Gattung Fastnachtspiel aus der Salbenkrämerszene hergeleitet werden müßte: "Die alte Osterspielszene wird vielmehr erst in dem Augenblick zum selbständigen Spiel, als die Fnspl.-Form vorliegt."<sup>673</sup> Nichtsdestoweniger sind die Übereinstimmungen teilweise eklatant<sup>674</sup>. Zu Recht wies Bauer darauf

---

<sup>669</sup> Siehe H. Arch: Die Sterzinger Fastnachtspiele Vigil Rabers, S. 78, Skizze 2; vgl. auch seine Ausführungen S. 63: "(...) hängen, wie Michels überzeugend nachweist, die Salben- und Arztmotive meistens von der einen Stelle in den Osterspielen ab, wo die Frauen Salbe kaufen gehen, um den Leib des Herrn zu salben."

<sup>670</sup> R. Heinzel: Abhandlungen zum altdeutschen Drama, S. 61.

<sup>671</sup> H. Schuhladen, Vigil Raber und die Tiroler Fastnachtspieltradition, S. 421.

<sup>672</sup> Bauer, Das weltliche Spiel, S. 591.

<sup>673</sup> Catholy, Fastnachtspiel, S. 68.

<sup>674</sup> Schuhladen hatte darauf hingewiesen, daß trotz der unleugbaren Nähe des Tiroler Fastnachtspiels zum geistlichen Spiel D.-R. Moser eine solche Beziehung nicht gesehen hatte. Moser argumentierte in einer frühen Arbeit wie folgt: "Solche Arztspiele waren beliebt, weil sie den einfachsten Zugang zu der angestrebten Thematik der Triebhaftigkeit des Menschen darboten. Der Arzt konnte als Diagnostiker am leichtesten auf die 'schwachen Stellen' des Menschen hinweisen. Die anderen Arztspiele (nachfolgend nennt Moser auch die Sterzinger Spiele, Verf.) weisen demzufolge eine ähnliche Thematik auf. Die Beliebtheit dieses Genres beruht also nicht nur darauf, daß man in dem Arzt die Kristallisationsgestalt sah, auf die man eigene Nöte projizieren konnte, sondern auf der Befähigung des Arztes zur Beurteilung der Krankheiten des Leibes, die aus katechetischer

hin, daß sechs von insgesamt 25 weltlichen Spielen Arztspiele sind und vier davon wiederum nichts anderes darstellen

als geschickte Adaptionen der alten Salbenkrämerszene aus den Osterspielen: die Anwerbung des Dieners Rubin durch den Arzt, die Anwerbung von Unterdienern durch Rubin, die Ausrufung der Salben, eine Heilszene, die Untreue der Arztfrau, die mit dem Diener Rubin durchbrennt, ihre Verklagung durch den anderen Diener und schließlich die Szene, in der der Arzt sein untreues Weib schlägt, alles das ist im Spiel von 'Ipocras' konzentriert und in den Spielen 'doctor knoflach', 'Arzt hännimann' und 'Doctors appotegg' mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung wiederholt. Dieser leicht einsichtige Zusammenhang darf aber keineswegs dazu verführen, etwa eine kausalgenetische Ableitung des weltlichen Spiels von den geistlichen Spielen anzunehmen, obwohl der Aufbau mancher Feilschzenen in den Fastnachtspielen, so z. B. im 'Esopus', an die Salbenkrämerszene erinnert.<sup>675</sup>

Während die Verwandtschaft mit dem geistlichen Spiel Gegenstand kontroverser mediävistischer Diskussionen war, ist es, wie Catholy formulierte, "eine stillschweigende Übereinkunft, das spätmittelalterliche Fastnachtspiel mit dem Nürnberger Fastnachtspiel gleichzusetzen"<sup>676</sup>. Als Ursache für diese opinio communis nannte Catholy die Tatsache, daß die meisten überlieferten Texte tatsächlich aus Nürnberg stammen, zudem die Nürnberger Spiele längst etabliert waren, "als man in Tirol damit begann, Fastnachtsaufführungen so ernst zu nehmen, daß man deren Texte aufzeichnete"<sup>677</sup>. Dieser Beurteilung entgegen kam der Umstand, daß sich immerhin von den 25 durch Raber überlieferten weltlichen Texten "bei 12 Stücken an eine Beeinflussung durch Nürnberg denken" läßt<sup>678</sup>.

Es ist das Verdienst Catholys und Schuhladens, darauf hingewiesen zu haben, daß dennoch die Tiroler Fastnachtspiele "eine eigenständige Tradition"<sup>679</sup>

---

Sicht in das Blickfeld treten sollten. An Zusammenhänge zwischen den Arztspielen und den Salbenkrämerszenen der mittelalterlichen Passions- und Osterspiele ist deshalb nicht zu denken." (D.-R. Moser: Fastnacht und Fastnachtspiel. Zur Säkularisierung geistlicher Volksschauspiele bei Hans Sachs und ihrer Vorgeschichte, S. 211/212).

<sup>675</sup> Bauer, Das weltliche Spiel, S. 589.

<sup>676</sup> Catholy, Das Tiroler Fastnachtspiel. Plagiat der Nürnberger Spiele?, S. 60.

<sup>677</sup> Ebd. S. 60/61.

<sup>678</sup> Ebd. S. 62.

<sup>679</sup> Schuhladen S. 396.

bilden. So läßt sich z. B. eine Erhöhung der Figurenzahl, verbunden mit einer Erweiterung des Texts, konstatieren<sup>680</sup>. Diese Tendenz mit der "Repräsentationsaufgabe der Spiele"<sup>681</sup> erklären zu wollen, greift vermutlich nicht: "gerade mit Blick auf die Träger (Gruppen, die von privater Initiative getragen waren, Verf.) und den nur ergänzenden, wenn nicht gar mehr oder weniger zufälligen Charakter der Spiele für die Feste des Rates in den Städten"<sup>682</sup> scheint die These einer besonderen Repräsentativität kaum plausibel. Deutlich erkennbar ist dagegen die Öffnung des weltlichen Tiroler Spiels zu einer Art 'Realismus'<sup>683</sup>. So erfuhren die Arztspiele eindeutig eine "lokale Färbung. Der Typus des betrügerischen Arztes wurde hier zum italienischen Quacksalber und Hausierer."<sup>684</sup> Eindeutig belegen läßt sich diese Tendenz auch anhand von Rabers Umarbeitungen. So wird z. B. die Zeile "Ein alts wames, ein zurisses hembd" in "Ein alts Jöpl vnnd ein zurissni phait" umgestaltet, der "fischbach" der Nürnberger Vorlage wird durch die "talfer", das "lesen" durch den in Südtirol gebräuchlichen Ausdruck "wimmet" ersetzt<sup>685</sup>.

Dieses eindeutig zu belegende Bestreben Rabers, lokale Verhältnisse zu berücksichtigen, läßt an die geistlichen Spiele des Debs-Codex denken, in denen, wie gezeigt wurde, ebenfalls real-lokale Bezüge Aufnahme fanden. Es wird zu fragen sein, ob und inwieweit die Tiroler Arztspiele auf jene geistlichen Texte rekurrieren. Eine Rolle spielt dabei die Überlegung, daß Raber den Debs-Codex als Nachlaß von Debs 1515 übernommen hatte, mit sehr großer Wahrscheinlichkeit über diese Stücke jedoch schon früher verfügte,

---

<sup>680</sup> Catholy wies darauf hin, daß das Spiel VON DER PÖSEN EE zwar mit 188 Zeilen nur zwei Zeilen länger als der entsprechende Nürnberger Text EIN HUBSCH VASNACHTSPIL ist, jedoch im Tiroler Spiel nicht nur zwei weitere Bauernfiguren eingefügt, sondern nur 72 Zeilen der Nürnberger Vorlage übernommen wurden, stattdessen 114 Zeilen neu sind und "ohne irgend eine erkennbare Entlehnung hinzugefügt" (Catholy, Das Tiroler Fastnachtspiel, S. 63) worden seien.

<sup>681</sup> Vgl. Catholy, Das Tiroler Fastnachtspiel, S. 67.

<sup>682</sup> Schuhladen S. 417.

<sup>683</sup> Vgl. Bauer S. 593.

<sup>684</sup> W. M. Bauer (Hrsg): Sterzinger Spiele, S. 586; vgl. etwa die Verse des "arczts" in DER SCHEISSENND:

Der arczt:

Gj diaul! Ich schig, dasch muesch der krank sein

Vnd asch ier nit schein prunnen fangn,

So asch ig glei vergebm mir ganngn. (V. 116 ff).

<sup>685</sup> Siehe dazu Schuhladen S. 404/405.

da er, wie bereits ausgeführt, für die Bozner Passion von 1495, in der er den Hortulanus spielte, weitere Verse (die Pflanzen im Garten des Hortulanus betreffend), einfügte, die, wie Wackernell bemerkte, "aus den Stücken des Debscodex nach Wahl zu haben"<sup>686</sup> waren.

Wie in den Bozner Osterspielen werden im Sterzinger Arztspiel AIN ZEND-PRECHEREY real existierende Kräuter genannt: "scharniggl kraut" (V. 18), "indich" (V. 95), "spitzign wegrich" (V. 97), desgleichen auch in DOCTORS APPOTEGG: "pibanell" (V. 618), "Schwartz wurtz" (V. 627), "Standl wurtz" (V. 638). Das übliche Schema der nicht näher spezifizierten Salben wird also auch hier teilweise verlassen. Aufgegriffen wird in ARTZT HÄNNIMANN das vorrangig den BozO bekannte Motiv des durch eine "salbm" (V. 61) wieder herzustellenden "magtums" (V. 60). Bekannt sind ebenfalls die in den Bozner Texten ausgiebig strapazierten Haarmittel (z. B. IPOCRAS V. 341: "er wirt als rauch wie ain gans ay"). Die Verspottung der vetulae (siehe DOCTOR KNOFLACH, V. 37-40, V. 91/92, V. 112) sowie die allgemein frauenfeindliche Tendenz (vgl. DOCTORS APPOTEGG, V. 653-659, in denen ähnlich wie in den BozO von einer Art Prügelwurz die Rede ist) kommen hier womöglich noch stärker zum Tragen.

Trotz dieser Zusammenhänge beschränkt sich die Verwandtschaft der Bozner geistlichen Spiele mit den Tiroler Fastnachtspielen insgesamt auf Übereinstimmungen einiger Motive sowie auf eine Kongruenz hinsichtlich der allgemeinen Tendenz (siehe etwa die Aufnahme real-lokaler Bezüge). Das auffälligste Moment - berücksichtigt man die ähnliche Provenienz der Spiele - liegt in der zunächst überraschenden Tatsache begründet, daß jene bei anderen Osterspielen immer wieder zu beobachtende Übereinstimmung von Arztspiel und Salbenkrämerszenen entfällt, da die BozO II-IV eine solche Mercatorszene nicht kennen. Wenn auch die Einmaligkeit dieser Erscheinung insoweit depotenziert ist, als, wie gezeigt wurde, die Hortulanusszene der Bozner Stücke Gestalten und Motive der Krämerszene übernommen hat, so muß doch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß hinsichtlich der Konzeption der Tiroler Arztspiele mehr oder weniger bewußte Gestaltungsvorgänge eine Rolle spielten. Zumindest ist bedenkenswert, daß die Sterzinger Arztspiele aus dem Bozner/Tiroler Raum überliefert sind, der Heimat der BozO also, die in ihrer Neukonzeption auf die Salbenkrämerszenen, die in engstem Zusammenhang

---

<sup>686</sup> Wackernell, Altdeutsche Passionsspiele, S. 502.

mit den Arztszenen zu sehen sind, verzichten. Andererseits stammen einige Vorlagen der genannten Fastnachtspiele aus einem Raum (Nürnberg), in dem das geistliche Spiel so gut wie keine Tradition hatte<sup>687</sup>. Das läßt immerhin den Schluß zu, daß die Existenz der Tiroler Arztspiele auch darauf zurückzuführen ist, daß die hier bekannten Osterspiele der traditionellen Salbenkrämerszene entbehren: Diese Lücke, wenn man so will, könnte Raber zu seiner Adaption Nürnberger Vorlagen veranlaßt haben.

---

<sup>687</sup> Vgl. dazu Catholy, *Das Tiroler Fastnachtspiel*, der über Nürnbergs Beziehung zum geistlichen Spiel berichtet: "Mit Ausnahme unbedeutender Oster- und Karfreitagsspiele, die in den Händen von Lateinschülern lagen und deren Wirkung sehr begrenzt war, kannte man dort keine geistlichen Spiele." (S. 71).



## Schlußbemerkung

Wie schon Bergmann feststellte, hat das "geistl. Schauspiel des MA.s (...) nie im Zentrum germanistisch-mediävistischer Arbeit gestanden"<sup>688</sup>. Allzu lange befaßte man sich mit Datierungsverfahren, wobei "die Entwicklungsgeschichte der Gattung vorausgesetzt"<sup>689</sup> worden war. Wenn auch in neuerer Zeit dankenswerte Versuche unternommen wurden, die geistlichen Spiele systematisch zu erfassen und deren Aufführungssituation zu beleuchten, so ist man doch, wie eingangs festgestellt, der von Warning genannten "Crux" kaum näher gekommen. Symptomatisch dafür ist wohl auch die Tatsache, daß die Edition der Bozner Spiele in der mediävistischen Forschung mit Ausnahme der Arbeiten Linkes kaum Beachtung fand, obwohl der Befund bemerkenswert genug ist: Charakteristisches Element dieser Spiele ist die außerordentliche 'Welthaftigkeit'<sup>690</sup>.

Wie die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit verdeutlichen, müssen hermeneutische Bemühungen - zumindest hinsichtlich dieser Bozner Texte - von der Existenz paganer Anteile ausgehen, von Reflexen alter paganer Riten agrar-vegetativen Charakters. Die Koexistenz christlicher und paganer Elemente muß vor der Folie gesehen werden, daß in den verschiedensten religiösen Kulturen sogenannte 'dionysische' Gottheiten<sup>691</sup> im Mittelpunkt stehen, von denen angenommen wird, daß sie leiden, sterben und auferstehen. So kann es grundsätzlich zu Vermischungen kommen, vor allem, wenn der Aspekt der vom christlichen Dogma postulierten Geschichtlichkeit des Ostergeschehens zugunsten eines zyklischen Zeitverständnisses negiert wird. Entscheidendes Charakteristikum der Bozner Texte ist zudem die Auffüllung des nahezu invariablen liturgischen Stützgerüsts mit lebensnahen, d.h. real-lokalen und das bedeutet in diesem Fall: spezifisch Südtiroler Bezügen. Die

---

<sup>688</sup> R. Bergmann: Spiele, Mittelalterliche geistliche, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte Bd. 4, S. 65.

<sup>689</sup> R. Bergmann: Zur Überlieferung der mittelalterlichen geistlichen Spiele, S. 905.

<sup>690</sup> Vermutlich muß auch davon ausgegangen werden, daß die Aufführung in der Kirche erfolgte. Jedenfalls stellte Neumann hinsichtlich der Bozner Passionsspiele fest: "Gespielt wurde in der Frauenkirche und auf dem nahen Musterplatz" (Neumann, Das spätmittelalterliche geistliche Spiel in Tirol, S. 529); das Himmelfahrtsspiel wurde ohnehin in der Kirche aufgeführt.

<sup>691</sup> Vgl. Stemmler, Liturgische Feiern und geistliche Spiele, S. 7.

schon früh in der Forschung angemerkt Existenz "unheilige(r) Handlungsstrecken"<sup>692</sup>, jene "Verschmelzung des Dargestellten mit der Gegenwartswirklichkeit im geistlichen Drama des deutschen Mittelalters"<sup>693</sup> im allgemeinen, kann bezüglich der Bozner Spiele nicht mit dem Postulat einer intensivierten Didaxe, einer katechetischen Intention, oder etwa mit dem Verweis auf die Präfigurationen im geistlichen Drama<sup>694</sup> erklärt werden. Ins Spiel gebracht wird, was in einer vorwiegend von agrarischen Interessen bestimmten ruralen Gesellschaft von zentraler 'mythischer' Lebenswirklichkeit war. Erinnert sei hier an den ausgedehnten Kräuterkatalog, an den als Feldsaltner auftretenden Hortulanus, der nichts mit der eigentlich geforderten Figur des auferstandenen Christus zu tun hat. Die Auferstehung der christlichen Heilsgestalt erweist sich so in den Bozner Spielen als nur von sekundärem Interesse. Im Vordergrund steht die Feier eines paganen ostarün.

---

<sup>692</sup> L. Wolff: Die Verschmelzung des Dargestellten mit der Gegenwartswirklichkeit im geistlichen Drama des deutschen Mittelalters, S. 295.

<sup>693</sup> Ebd. S. 18.

<sup>694</sup> Siehe dazu T. Weber: Die Praefigurationen im geistlichen Drama Deutschlands, Diss. Marburg 1919.

## Siglenverzeichnis

AugsO	Augsburger (Feldkircher) Osterspiel
BB	Berliner Bruchstück einer Rubinszene
BeO	Berliner Rheinisches Osterspiel
BozH	Bozner Himmelfahrtsspiel
BozE I	Bozner Emmausspiel I
BozE II	Bozner Emmausspiel II
BozO I	Bozner Osterspiel I
BozO II	Bozner Osterspiel II
BozO III	Bozner Osterspiel III
BozO IV	Bozner Osterspiel IV
BresO	Breslauer Osterspiel(fragment)
BrixE	Brixener Emmausspiel
BrixP	Brixener Passionsspiel
Erl III	Erlauer Osterspiel
Erl IV	Erlauer Magdalensspiel
Erl V	Erlauer Wächterspiel
GrN	Großes Neidhartspiel
Hall	Haller Passionsspiel
JO	Innsbrucker Thüringisches Osterspiel
KIN	Kleines Neidhartspiel
Melk	Melker Salbenkrämerspiel
MüO	Münchner Osterspiel
OsO	Osnabrücker Osterspiel
PfarrE	Pfarrkircher Emmausspiel
Reck	Sterzinger Reckenspiel von 1511
RedO	Redentiner Osterspiel
RR	Wiener Rubinusrolle
TA	Textausgabe der geistlichen Spiele des Sterzinger Spielarchivs
WienhO	Wienhäuser Osterspiel(fragment)
WiO	Wiener Osterspiel
WoO	Wolfenbüttler Osterspiel
Zwick I, II	Zwickauer Osterspiel I, II

## Literaturverzeichnis

### A. Texte

#### 1. Geistliche Spiele

**Augsburger (Feldkircher) Osterspiel:** W. Lipphardt: Ein lateinisch-deutsches Osterspiel aus Augsburg (16.Jhdt.) in der Bibliothek des Kapuzinerklosters Feldkirch, in: Jahrbuch des Vorarlberger Landesmuseumsvereins 1972, Bregenz 1975, S.14-29.

**Berliner Rheinisches Osterspiel:** H. Rueff: Das rheinische Osterspiel der Berliner Handschrift Ms. germ. fol. 1219. Mit Untersuchungen zur Textgeschichte des deutschen Osterspiels, Berlin 1925, S. 136-206 (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse NF 18,I).

**Berliner Rubinszene:** W. Seelmann: Das Berliner Bruchstück einer Rubinscene, in: ZfdA 63 1926, S.262-267.

**Böhmische Osterspiele:** J.J. Hanus: Die lateinisch-böhmischen Oster-Spiele des 14.-15. Jahrhunderts, handschriftlich aufbewahrt in der k.k. Universitäts-Bibliothek zu Prag, Prag 1863.

**Bozner Passion 1495:** B. Klammer (Hrsg.): Bozner Passion 1495. Die Spielhandschriften A und B, Bern, Frankfurt am Main, New York 1986 (Mittlere deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken Bd. 20).

**Bozner (Sterzinger) Spiele:** Die geistlichen Spiele des Sterzinger Spielarchivs. Nach d. Hs. hrsg. von W. Lipphardt und H.- G. Roloff, Bd. 1, bearbeitet von W. Lipphardt, 2. verb. Aufl. Bern 1986 (Mittlere Deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken 14).

**Breslauer Osterspielfragment:** J. Klapper: Das mittelalterliche Volksschauspiel in Schlesien, in: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde Bd. 29 1928, S.168-216.

**Brixener Emmausspiel:** N. Hölzl/K. Wolfsgruber: Das Emmaus-Spiel aus dem spätmittelalt. Brixen, in: Der Schlern 42 1968, S. 154-162.

**Egerer Fronleichnamsspiel:** G. Milchsack: Egerer Fronleichnamsspiel, Tübingen 1881 (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 150).

**Erlauer Spiele:** K. F. Kummer: Erlauer Spiele. Sechs altdeutsche Mysterien nach einer Handschrift des XV. Jahrhunderts zum erstenmale herausgegeben und erläutert, Wien 1882.

**Füssener Osterspiel:** D. Schmidtke - U. Hennig - W. Lipphardt: Füssener Osterspiel und Füssener Marienklage, in: PBB 98, Tübingen 1976, S. 231-288.

**St. Galler Himmelfahrtsspiel:** F. J. Mone: Schauspiele des Mittelalters. Aus Handschriften hrsg. und erklärt, Bd.I, Karlsruhe 1846, S. 254-264.

**Göttweiger Dirigierrolle:** R. Bergmann: Die Göttweiger Dirigierrolle eines Osterspiels, in: Festschrift für S. Grosse zum 60. Geburtstag, Göppingen 1984, S. 325-335, (GAG 423).

**Hannoveraner Osterspiel:** F. Goebel: Praelocutio eines mittelniederdeutschen Osterspiels, in: Niederdeutsches Jahrbuch 22 1896, S. 144-146.

**Innsbrucker Thüringisches Osterspiel:** R. Meier (Hrsg.): Das Innsbrucker Osterspiel. Das Osterspiel von Muri. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch. Herausgegeben, übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen, Stuttgart 1962.

**Lübener Osterspielfragment:** A. Bäschlin: Die altdeutschen Salbenkrämerspiele, Diss. Basel 1929, S. 58-62, 109; W. Seelmann: Das Berliner Bruchstück einer Rubinscene, in: ZfdA 63, 1926, S. 259.

**Mastickar:** V. Černý: Staročeský Mastičkář (Der altschechische Quacksalber) Rozpravy Československé akademie věd 65, 1955, H.7.

**Melker Salbenkrämerspiel:** C. F. Bühler - C. Selmer: The Melk Salbenkrämerspiel: An Unpublished Middle High German Mercator Play, in: Publications of the Modern Language Association, Bd. 63, 1948, S.21-63.

**Münchener Hortulanusszene:** W. Meyer: Fragmenta Burana, in: Festschrift zur Feier des hundertfünfzigjährigen Bestehens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse, Berlin 1901, S. 144.

**Münchener Osterspiel:** A. Birlinger: Ein Spil von der Urstend Christi. XVI. Jahrhundert, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 39 1866, S. 367-400.

**Osterspiel von Muri:** siehe Innsbrucker Thüringisches Osterspiel.

**Pfarrkircher Emmausspiel:** J. E. Wackernell: Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol. Mit Abhandlungen über ihre Entwicklung, Composition, Quellen, Aufführungen und literarhistorische Stellung, Graz 1897, S. 473-480 (Nachspiel aus dem Pfarrkircher Passion).

**Osnabrücker Osterspiel:** H.-H. Breuer: Das mittelniederdeutsche Osnabrücker Osterspiel. Der Ursprung des Osterspiels und die Prozession - Untersuchungen, Einleitung und

Ausgabe, Diss. Münster 1939, S. 63-86 (Beiträge zur Geschichte und Kulturgeschichte des Bistums Osnabrück).

**Redentiner Osterspiel:** H. Wittkowsky: Das Redentiner Osterspiel. Hrsg. und übersetzt, Stuttgart 1975, S. 36-239.

**Regensburger Osterspiel:** E. Hartl: Das Regensburger Osterspiel und seine Beziehungen zum Freiburger Fronleichnamsspiel, in: ZfdA 78 1941, S. 125-132.

**Tiroler Himmelfahrtsspiel aus Cavalese:** K. Wilcke: Ein unbekanntes Himmelfahrtsspiel des Mittelalters. Edition und Kommentierung des 'Ludus de Ascensione Domini' aus Cavalese (Erster Teil), in: WW 4 87, S. 184-218.

**Tiroler Passionsspiele:** J. E. Wackernell: Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol, Graz 1897 (enthält Pfarrkircher, Amerikaner, Bozner, Sterzinger, Haller Passion, Sterzinger Mischhandschrift, Brixner Passion).

**Trierer Osterspiel:** E. Hartl: Das Drama des Mittelalters. Osterspiele, Leipzig 1937, S. 48-58 (Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen, Reihe Drama des Mittelalters).

**Vorauer Osterspiel:** W. Lipphardt: Hymnologische Quellen der Steiermark und ihre Erforschung. Aufgaben und Wege der Hymnologie als theologischer Wissenschaft sowie Ansprachen anlässlich der Ehrenpromotion zum Doktor der Theologie am 4. 12. 1973, Graz 1974, S. 65/66, Anm. 61 (Grazer Universitätsreden 13).

H. Linke: Das angebliche Vorauer Osterspiel, in: PBB 113 1991, S. 422/424.

**Wiener Osterspiel:** H. Blosen: Das Wiener Osterspiel. Abdruck der Handschrift und Leseausgabe, Berlin 1979, S. 26-127 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 33).

**Wiener Rubinusrolle:** F. Menčík - E. Schröder: Eine Wiener Rubinus-Rolle, in: ZfdA 51 1909, S. 263-273.

**Wienhäuser Osterspielfragment:** W. Lipphardt: Die Visitatio sepulchri in Zisterzienserrinnenklöstern der Lüneburger Heide, in: Daphnis I 1972, S. 119-128.

**Wolfenbüttler Osterspiel:** O. Schönemann: Der Sündenfall und Marienklage. Zwei niederdeutsche Schauspiele aus Handschriften der Wolfenbüttler Bibliothek herausgegeben, Hannover 1855, S. 149-168.

**Zwickauer Osterspiele (I und II):** P. Stötzner: Osterfeiern, hrsg. nach einer Zwickauer

Handschrift aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts, in: Programm Zwickau 1901, Zwickau 1901, S. 7-12, S. 13-17.

## 2. Weltliche Texte

**Fastnachtspiele:** Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1965, unveränd. Nachdr. der Ausgabe Stuttgart 1853, Bd. 1-4 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart).

**Neidhartspiele:** J. Margetts (Hrsg.): Neidhartspiele, Graz 1982 (Wiener Neudrucke 7).

**Sterzinger Spiele:** W.M. Bauer: Sterzinger Spiele. Die weltlichen Spiele des Sterzinger Spielarchivs nach den Originalhandschriften (1510-1535) von Vigil Raber und nach der Ausgabe Oswald Zingerles (1886), Wien 1982 (Wiener Neudrucke 6).

## 3. Sonstige Primärliteratur

Biblia Sacra Vvlgatae Editionis, critice edidit P. M. Hetzenaver, Oeniponte MCMVI.

Hieronymus Bock: Kreütterbuch, darin unterscheidt, Nammen und Würckung der Kreütter, Stäuden/ Hecken vnd Beumen (...) Item von den vier Elementen/ zamen vnd wilden Thieren (...) Alles durch H. Hieronymum Bock/ auß langwiriger vnd gewisser erfahrung/beschriben (...) Sampt fünff nützlichen Registern. Gedruckt zñ Straßburg durch Josiam Rihel 1577, Repr. München (Kölbl) 1964.

Sebastian Franck: (W)Eltbñch: spiegel vnd bildtñiß des gantzen erd=bodens von Sebastiano Franco Wör = densi in vier bücher/ nemlich in Asiam/ Aphricam/ Europam/ vnd Americam/ gestelt vnd abteilt/ Auch aller darin begriffner Länder/ nation/ prouintze/ vnd Inseln/ gelegenheit/ grösse/ weite/ gewächß/ eygentschafft/ ... auß vilen weitleüffigen büchern in ein handtbñch eingeleibt vnd ver = faßt/ vormals dergleichen in Teütsch nie auß = gangen. ANNO. M. D. XXXIII.

Leonhart Fuchs: New Kreüterbuch, in welchen nit allein die gantz histori, das ist, namen, gestalt, statt und zeit der wachung... Getruckt zu Basell durch Michael Isingrin 1543, Repr. München (Kölbl) 1964.

Hortus Sanitas. Deutsch (von Johann von Cube), Peter Schöffler, Mainz 1485, Faksimileausgabe München 1924.

Guillaume de Lorris und Jean de Meun: Der Rosenroman, übers. und eingel. von K. A. Ott, Bd. I, München 1976.

Martin Luther: Die gantze Heilige Schrift Deusch, Wittenberg 1545, hrsg. von H. Volz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972.

Conradus Lycosthenes: PRODIGI//ORVM AC//OSTENTORVM//CHRONICON,//  
Quae praeter naturae ordinem, motum, // ET OPERATIONEM, ET IN  
SUPERIO=// ribus & his inferioribus mundi regionibus, ab exordio mundi usque  
ad haec//nostra tempora, acciderunt. Basel 1557. Heinrich Petri.

Oesterreichische Weistümer, gesammelt von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,  
5. Bd. IV. Theil, Wien 1888.

Panzer, F.: Beitrag zur Deutschen Mythologie, Bd. II., München 1855.

Saltner-Buch, genehmiget von der k.k. Bezirkshauptmannschaft Meran am 12. September  
1894.

Die Tirolischen Weistümer, hrsg. von I. v. Zingerle und E. Egger, IV. Theil:  
Burggrafenamt, Etschland, Eisackthal und Pusterthal, Wien 1891.

Heinrich Wittenwiler: Der Ring, hrsg. übers. und kommentiert von B. Sowinski, Stuttgart  
1988.

Marx Sittich von Wolkenstein: Landesbeschreibung von Südtirol, verfaßt um 1600, a. d.  
Hs. hrsg. von einer Arbeitsgemeinschaft von Innsbrucker Historikern, Innsbruck 1936  
(Schlern-Schriften 34) (Festgabe zu Hermann Wopfners 60. Lebensjahre).

#### 4. Wörterbücher/Lexika

Bayerisches Wörterbuch von J. A. Schmeller, 4. Neudruck der von G. K. Frommann bearb.  
2. Ausg., München Wien Oldenburg Aalen 1983.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Leipzig 1854-1960.

Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache von F. Kluge. Unter Mithilfe von M.  
Bürgisser u. B. Gregor völlig neu bearb. von E. Seebold, 22. Aufl. Berlin, New York  
1989.

- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. von H. Bächtold-Stäubli unter Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer, unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1927-1947, Berlin New York 1987.
- Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, hrsg. von A. Erler u. E. Kaufmann, Berlin 1964-
- Lexikon der christlichen Ikonographie, begr. von E. Kirschbaum, hrsg. von W. Braunfels, Rom (u.a.) 1968-1970.
- Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, begr. von P. Merker u. W. Stammer, 2. neu bearb. Aufl. Berlin 1958-
- Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von G. Krause u. G. Müller, Berlin New York 1976-
- Tirolisches Idiotikon von J. B. Schöpf, Innsbruck 1866.
- Trübners Deutsches Wörterbuch, begr. von A. Götze, hrsg. von W. Mitzka, Berlin 1939-
- Verfasserlexikon, begr. von W. Stammer, 2. völlig neu bearb. Aufl. unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter hrsg. von Kurt Ruh u.a., Berlin, New York 1978-
- Wörterbuch der bairischen Mundarten in Österreich, hrsg. von B. Kranzmayer, Wien 1970-
- Wörterbuch der Tiroler Mundarten von Josef Schatz, Innsbruck 1955,56 (Schlernschriften 119/120).

## **B. Sekundärliteratur**

- Arch, H.: Die Sterzinger Fastnachtspiele Vigil Rabers, Diss. Innsbruck 1948.
- Bachtin, M.: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur, 2. Aufl. d. Ausg. v. 1969, Frankfurt 1990.
- Bálint, S.: Die Verehrung des hl. Johannes des Evangelisten im alten Ungarn, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 76 1973, S. 303-320.
- Bäschlin, A.: Die altdeutschen Salbenkrämerspiele, Diss. Basel 1930.

- Bastian, H.: Mummenschanz. Sinneslust und Gefühlsbeherrschung im Fastnachtspiel des 15. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1983,
- Bauer, W.M.: Das tirolische Reckenspiel: Heldenepische Stoffe im Fastnachtspiel des 16. Jahrhunderts, in: Kühebacher (Hrsg.): Deutsche Heldenepik in Tirol, S. 355-381.
- Bauer, W.M.: Das weltliche Spiel des Spätmittelalters in Österreich, in: H. Zeman (Hrsg.): Die österreichische Literatur, S. 547-616.
- Baur, J.: Volksfrommes Brauchtum Südtirols, in: Schlern-Schriften 192 1959, S. 61-75.
- Baur, J.: Ostern in Südtirol vor vierhundert Jahren, in: Dolomiten vom Samstag, 1. April 1961.
- Bausinger, H.: Formen der 'Volkspoesie', 2. verb. Aufl. Berlin 1980 (Grundlagen der Germanistik 6).
- Bergmann, R.: Zur Überlieferung der mittelalterlichen geistlichen Spiele, in: Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte, hrsg. von E. Ennen u. G. Wiegelmann, 2. Bd. Bonn 1972, S. 900-909.
- Bergmann, R.: Studien zur Entstehung und Geschichte der deutschen Passionsspiele des 13. und 14. Jahrhunderts, München 1972.
- Bergmann, R.: Spiele, Mittelalterliche geistliche, in: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte Bd. 4 1979, S.64-100.
- Bergmann, R.: Göttweiger Dirigierrolle eines Osterspiels, in: 900 Jahre Stift Göttweig 1083-1983. Ein Donaustift als Repräsentant Benediktinischer Kultur. Stift Göttweig 29. April bis 26. Oktober 1983 im Kaiser- und Fürstentrakt mit Prälatur, o.O., o.J. (Baden bei Wien 1983), Nr. 1088.
- Bergmann, R. Die Göttweiger Dirigierrolle eines Osterspiels, in: Festschrift für Siegfried Grosse zum 60. Geburtstag. Hrsg. von W. Besch, K. Hufeland, V. Schupp, P. Wiehl, Göppingen 1984, S. 325-335 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 423).
- Bergmann, R.: Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen des Mittelalters, München 1985 (Veröffentlichungen der Kommission für deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften).
- Birlinger, A.: Sitten- und Rechtsbräuche, 2. Bd., Wiesbaden 1874.

- Bitsch, M.: Vom Sommergewinn und vom Todaustragen. Alte bayerische Frühlingsspiele, Manuskript einer Sendung des Bayerischen Rundfunks vom 28. Februar 1988, S. 2-21.
- Blosen, H.: Zum Lied der Wächter im 'Wiener Osterspiel'. Zugleich Bemerkungen zum Refrain in mittelhochdeutscher Lyrik, in: *Orbis Litterarum* 1974 (XXIX), S. 183-216.
- Blumenberg, H.: Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: M. Fuhrmann (Hrsg.): *Terror und Spiel*, S. 11-66.
- Boesch, B.: Die Namenwelt in Wittenwilers 'Ring' und seiner Quelle, in: *Namenforschung, Festschrift für A. Bach*, Heidelberg 1965, S.127-159.
- Boesch, B.: Zum Nachleben der Heldensage in Wittenwilers 'Ring', in: Kühebacher (Hrsg.), *Deutsche Heldenepik*, S. 329-354.
- Bolte, J./ Polívka G.: Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm, neu bearbeitet von Bolte/Polívka, Bd. I-V, Leipzig 1913-1932.
- Braun, H.: Beiträge zur Geschichte Bozens im 16. Jahrhundert, Innsbruck 1936, S. III-66 (Schlern-Schriften 33).
- Brett-Evans, D.: Von Hrotsvit bis Folz und Gengenbach. Eine Geschichte des mittelalterlichen deutschen Dramas, Teil 1: Von der liturgischen Feier zum volkssprachlichen Spiel, Berlin 1975.
- Brinkmann, H.: Das religiöse Drama im Mittelalter, Arten und Stufen, in: *WW* 1959, S. 257-274.
- Brinkmann, H.: Studien zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. II, Düsseldorf 1966 (zuerst veröffentlicht 1929).
- Brooks, N.C.: Eine liturgisch-dramatische Himmelfahrtsfeier, in: *ZfdA* 62 1925, S. 91-96.
- Bühler, C.F. - Selmer, C.: The Melk Salbenkrämerspiel: An Unpublished Middle High German Mercator Play, in: *Publications of the Modern Language Association of America*, Bd. 63 1948, S. 21-63.
- Caduff, G.: Die Knabenschaften Graubündens. Eine volkswundlich-kulturhistorische Studie, Chur 1932.
- Canestrini, M.: Bauerngärten in Tirol und im Trentino, Schlanders 1987 (Arunda 21).

- Catholy, E.: Fastnachtspiel, Stuttgart 1966.
- Catholy, E.: Das Tiroler Fastnachtspiel. Plagiat der Nürnberger Spiele?, in: Kühebacher (Hrsg.): Tiroler Volksschauspiel, S. 60-73.
- Creizenach, W.: Geschichte des neueren Dramas, I. Mittelalter und Frührenaissance, 2. verm. und verb. Aufl. Halle a. S. 1911.
- Cullmann, F.: Der Apostel Petrus in der älteren deutschen Literatur, mit besonderer Berücksichtigung seiner Darstellung im Drama, Gießen 1928 (Giessener Beiträge zur deutschen Philologie XXII).
- De Boor, H.: Die Textgeschichte der lateinischen Osterfeiern, Tübingen 1967 (Hermeae, Germanistische Forschungen n.F. 22).
- De Vries, J.: Altgermanische Religionsgeschichte, Bd.I,II, 3. unveränd. Aufl. Berlin 1970 (Grundriss der germanischen Philologie 12).
- Dessauer, Ph.: Mythos, Weltbild, Existenz, in: Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag, Würzburg 1965, S. 426-444.
- Dörrer, A.: Debs, Benedikt, in: VL Bd. 1 1933, Sp. 405-408.
- Dörrer, A.: Älteste Arbeits- und Opferbräuche in Pfunders, in: Der Schlern 23 1949, S. 440-442.
- Dörrer, A.: Tiroler Fasnacht innerhalb der alpenländischen Winter- und Vorfrühlingsbräuche, Wien 1949 (Österreichische Volkskultur. Forschungen zur Volkskunde Bd. 5).
- Dörrer, A.: Debs, Benedikt, in: Neue Deutsche Biographie 3.Bd. 1957, S. 539-540.
- Dörrer, A.: Tiroler Umgangsspiele. Ordnungen und Sprechtexte der Bozner Fronleichnamspiele und verwandter Figuralprozessionen vom Ausgang des Mittelalters bis zum Abstieg des Aufgeklärten Absolutismus, Innsbruck 1957 (Schlern-Schriften 160).
- Dörrer, A.: Geistliches und weltliches Brauchtum in Vergangenheit und Gegenwart, in: Das Südtiroler Heimatbuch, Wien 1958, S. 98-104.
- Dürre, K.: Die Mercatorszene im lateinisch-liturgischen, altdeutschen und altfranzösischen religiösen Drama, Diss. Göttingen 1915.

- Einhorn, J.W.: *Spiritualis unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters*, München 1976.
- Eliade, M.: *Ewige Bilder und Sinnbilder*, Olten und Freiburg im Breisgau 1958.
- Eliade, M.: *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg 1961 (Reihe Wort und Antwort 25).
- Eliade, M.: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, 3. Aufl. Frankfurt 1986.
- Eliade, M.: *Das Heimweh nach dem Paradies in den Überlieferungen der primitiven Völker*, in: *Diogenes* 1 1953/54, S. 301-315.
- Emrich, W.: *Rezension (Hartl: Das Drama des Mittelalters)*, in: *ZfdA* 78 1941, S. 114-123.
- Ennen, E.: *Frauen im Mittelalter*, München 1986.
- Fehr, H.: *Die Rechtsstellung der Frau und der Kinder in den Weistümern*, Jena 1912.
- Fink, H.: *Verzaubertes Land. Volkskult und Ahnenbrauch in Südtirol*, Innsbruck 1969.
- Fink, H.: *Blut beim Raufen galt fruchtbarkeitsfördernd*, in: *Der Schlern* 53 1979, S. 58/59.
- Fischner, C.: *Die Volksschauspiele zu Sterzing im XV. und XVI. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg*, 38. Heft, Innsbruck 1894, S. 355-382.
- Franz, A.: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 1. Bd., Freiburg im Breisgau 1909.
- Franz, G.(Hrsg.): *Quellen zur Geschichte des deutschen Bauernstandes im Mittelalter*, Darmstadt 1967.
- Frass-Gatter, H.: *Altbozner Wirtstradition*, in: *Wein und Weinkost in Südtirol*, Festschrift zur 50. Bozner Weinkost 14-25. April 1972, S. 105-107.
- Freudenthal, H.: *Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch*, Berlin und Leipzig 1931.
- Fries, H.: *Die Zeit als Element der christlichen Offenbarung*, in: *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, Würzburg 1965, S. 701-712.
- Froning, R.: *Das Drama des Mittelalters, I. Die lateinischen Osterfeiern und ihre*

- Entwicklung in Deutschland. Osterspiele. Passionsspiele, Stuttgart 1891.
- Fuhrmann, M. (Hrsg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971 (Poetik und Hermeneutik IV).
- Geissler, K.: Die Juden in mittelalterlichen Texten Deutschlands. Eine Untersuchung zum Minoritätenproblem anhand literarischer Quellen, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 38 1975, S. 163-226.
- Gelmi, J.: Kirchengeschichte Tirols, Innsbruck, Wien 1986.
- Geramb, V.: Deutsches Brauchtum in Österreich, Graz 1926.
- Ginzburg, C.: Volksbrauch, Magie und Religion, in: Ruggiero Romano u.a.: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Studien zur Geschichte Italiens, Frankfurt 1980, S. 226-304.
- Ginzburg, C.: Die Benandanti, Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert, Frankfurt 1980.
- Golther, W.: Die deutsche Dichtung im Mittelalter, Stuttgart 1912.
- Gradl, H.: Deutsche Volksaufführungen. Beiträge aus dem Egerlande zur Geschichte des Spiels und Theaters, in: Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen, XXXIII. Jg., Prag 1894/95, S. 121-336.
- Grass-Cornet, M.: Bildhafte Feiern im Osterfestkreis, in: Schlern-Schriften 167 1962, S. 112-123.
- Grass, N. - Grass-Cornet, M. - Mellitzer, R.: Die österliche Zeit - Vom Aschermittwoch bis Christi Himmelfahrt, in: Ostern in Tirol, hrsg. von N. Grass, Innsbruck 1957, S. 104-123.
- Grimm, J.: Deutsche Mythologie, Bd. I, II, unveränd. Nachdr. der 4. Ausg. von 1835, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft Tübingen 1953.
- Grimm, J.: Deutsche Rechtsaltertümer, Bd. I, unveränd. Nachdr. der 4. verm. Aufl. von 1899, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1965.
- Grießmair, B.- Kompatscher, A.: Vielgeliebter Bauerngarten, 2. überarb. Aufl. Bozen 1989.
- Grießmair, H.: Escher und Saltner. Zur Stellung des Feldhüters in den Tiroler Weistümern,

in: Sonderdruck aus *Der Schlern* 43 1969, S.191-200.

Grünberg, A.: *Das religiöse Drama des Mittelalters*, Wien 1962.

Gugitz, G.: *Das Christi-Himmelfahrts-Fest und sein Brauchtum*, in: *Jahrbuch der österreichischen Leo-Gesellschaft*, Wien 1937, S. 31-56.

Gugitz, G.: *Das Jahr und seine Feste im Volksbrauch Österreichs. Studien zur Volkskunde*, 1.Bd. Wien 1949.

Gusinde, K.: *Neidhart mit dem Veilchen*, Breslau 1899 (*Germanistische Abhandlungen XVII. Heft*).

Hagemann, H.-R.: *Alter*, in: *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, hrsg. von Erler und Kaufmann, I. Bd., Berlin 1971, Sp. 134-137.

Haider, F.: *Tiroler Brauch im Jahreslauf*, 2. neubearb. u. erg. Aufl. Innsbruck, Wien 1985.

Haider, F.: *Brauch in Südtirol*, in: *Reimmichels Volkskalender (Sonderteil)*, Bozen 1988, S. 108-158.

Hanika, J.: *Kultische Vorstufen des Pflanzenanbaues*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 50 1953, S. 49-65.

Hanika, J.: *Kyrie eleison in Brauchtumsliedern*, in: *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1959, S. 136-143.

Hanuš, J.J.: *Die lateinisch-böhmischen Oster-Spiele des 14.-15. Jahrhunderts*, handschriftlich aufbewahrt in der k.k. Universitäts-Bibliothek zu Prag, Prag 1863.

Hardison, O.B.: *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages, Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*, Baltimore 1965.

Hartl, E.: *Das Drama des Mittelalters, Bd. I: Sein Wesen und sein Werden. Osterfeiern*, Leipzig 1937 (*Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen, Reihe Drama des Mittelalters*).

Heinzel, R.: *Abhandlungen zum altdeutschen Drama*, Wien 1896 (*Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe 134, H. 10*).

Hennig, U.: *Die Klage der Maria Magdalena in den Osterspielen. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Spiele*, in: *ZfdPh* 94 1975 (SH), S. 108-138.

- Hochrain, H.: Die guten Weine Südtirols, Bozen 1977.
- Hoeniger, K.Th.: Südtiroler Weinfibel, Bozen 1946.
- Hoeniger, K.Th.: Altbözner Bilderbuch, 3. erw. Aufl. Bozen 1968.
- Hoffmann, W.: Deutsche Heldenepik in Tirol: Ergebnisse und Probleme ihrer Erforschung, in: Kühbacher (Hrsg.): Deutsche Heldenepik in Tirol, S. 32-67.
- Höfler, M.: Volksmedizin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit, München 1893.
- Holland, H.: Geschichte der Münchner Frauenkirche des alten und neuen Baues, Stuttgart 1859.
- Holland, R.: Zur Typik der Himmelfahrt, in: Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 23, Leipzig Berlin 1925, S. 207-220.
- Hölzl, N.: Theatergeschichte des östlichen Tirol vom Mittelalter bis zur Gegenwart, I,II, Wien 1966-1967 (Theatergeschichte Österreichs Band II: Tirol, 1-2).
- Hölzl, N./Wolfgruber K.: Das Emmaus-Spiel aus dem spätmittelalt. Brixen, in: Der Schlern 42 1968, S. 151-162.
- Höpfner, R.: Untersuchungen zu dem Innsbrucker, Berliner und Wiener Osterspiel, Breslau 1913 (Germanistische Abhandlungen 45).
- Hörmann, L. von: Tiroler Volksleben. Ein Beitrag zur deutschen Volks- und Sittenkunde, Stuttgart o.J. (1909).
- Hörmann, L. von: Wetterherren und Wetterfrauen in den Alpen, in: Zeitschrift des deutschen und österreichischen Alpenvereins, Bd. XXXVIII, München 1907, S. 93-114.
- Hornung, M.: Der Fastnachtlauf der 'Rollatn Lotter'. Ein Relikt germanischen Brauchtums in der Osttiroler Sprachinsel Pladen in Oberkärnten, in: Festschrift für O. Höfler zum 65. Geburtstag, II. Bd. Wien 1968, S. 265-271.
- Huter, F.: Beiträge zur Bevölkerungsgeschichte Bozens im 16.-18. Jahrhundert. I. Teil: Die Herkunft der Bevölkerung Bozens in den neueren Jahrhunderten. Bemerkungen zur Ausgabe des Bozner Bürgerbuchs 1551-1806, in: Bozner Jahrbuch für Geschichte/Kultur und Kunst, hrsg. v. K.M. Mayr, Bozen 1948, S. 1-108.

- Jahn, U.: Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, unveränd. Nachdr. der Ausg. von 1884, Breslau 1935 (Germanistische Abhandlungen 3. Heft).
- Jakobson, R.: Medieval Mock Mystery (The Old Czech Unguentarius), in: *Studia philologica et litteraria in honorem L. Spitzer*, Bern 1958, S. 245-265.
- Janota, J.: Zu Typus und Funktion der Erlauer Spielaufzeichnung, in: Zeman, H. (Hrsg.): *Die österreichische Literatur*, S. 511-520.
- Ketsch, P.: *Frauen im Mittelalter: Quellen und Materialien*, hrsg. von A. Kuhn, Bd. 2, *Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft*, Düsseldorf 1984.
- Knapp, F.P.: Gibt es eine österreichische Literatur des Mittelalters, in: Zeman (Hrsg.): *Die österreichische Literatur*, S. 49-85.
- Knühl, B.: Die Komik in Heinrich Wittenwilers 'Ring' im Vergleich zu den Fastnachtspielen des 15. Jahrhunderts, Kümmerle 1981 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 332).
- Köfler, G.: Zur Geschichte der Juden in Tirol bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, in: *Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift*, Heft 25, Innsbruck 1979/80, S. 2530-2537.
- Koren, H.: *Volksbrauch im Kirchenjahr*, Salzburg 1934.
- Koren, H.: Kultmahl und Heischegang, in: *Festschrift Julius Franz Schütz*, Graz, Köln 1954, S. 389-393.
- Koschar, A.: Die Erlauer Spiele. Literatur- und sprachgeschichtliche Beiträge zu den einzigen aus dem Mittelalter erhaltenen geistlichen Spielen Kärntens, in: *Carinthia I* 160 1970, S. 796-824.
- Kramer, K.-S.: Altersklassenverbände, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, hrsg. von Erler und Kaufmann, I. Bd., Berlin 1971, Sp. 137-142.
- Krohn, R.: *Der unanständige Bürger. Untersuchungen zum Obszönen in den Nürnberger Fastnachtspielen des 15. Jahrhunderts*, Kronberg Ts. 1974.
- Kroll, J.: *Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt*, Leipzig, Berlin 1930 (Vorträge Bibliothek Warburg 1927-1928 zur Geschichte des Dramas).
- Kroll, J.: *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig, Berlin 1932 (Studien der Bibliothek Warburg XX).

- Kühebacher, E.(Hrsg.): Tiroler Volksschauspiel. Beiträge zur Geschichte des Alpenraumes. Beiträge der wissenschaftlichen Tagung in Neustift bei Brixen 1975, Bozen 1976 (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes 3).
- Kühebacher, E.(Hrsg.): Deutsche Heldenepik in Tirol. König Laurin und Dietrich von Bern in der Dichtung des Mittelalters. Beiträge der Neustifter Tagung 1977 des Südtiroler Kulturinstitutes, Bozen 1977 (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes 7).
- Kuhn, A.: Märkische Sagen und Märchen, unveränd. Neudr. der Ausg. 1843, Berlin 1937.
- Kühnel, H.: Die städtische Fasnacht im 15. Jahrhundert. Das disziplinierte und öffentlich finanzierte Volksfest, in: Volkskultur des europäischen Spätmittelalters, Böblinger Forum Bd. I, hrsg. von Dinzelbacher und Mück, Stuttgart 1987, S. 109-127.
- Kuret, N.: Masken der Slowenen, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 63 1967, S. 203-225.
- Kuret, N.: Zu Karl Meulis Maskentheorie, in: Antaios, Bd. XI 1970, S. 154-163.
- Ladurner-Parthanes: Vom Perglwerk zur Torggl. Arbeit und Gerät im Südtiroler Weinbau, Bozen 1972.
- Ladurner-Parthanes: Der Saltner im Burggrafenamt, in: Der Schlern 3 1922, S. 313-323.
- Lévi-Strauss, C.: Das wilde Denken (Originalausgabe "La pensée sauvage", übers. von H. Naumann), Frankfurt am Main 1968.
- Linke, H.: Zwischen Jammertal und Schlaraffenland. Verteufelung und Verunwirklichung des saeculum im geistlichen Drama des Mittelalters, in: ZfdA 100 1971, S. 350-370.
- Linke, H.: Das mißverstandene 'Heu'. Der verlorene und gestörte Anfang des III. Bozner Osterspiels, in: ZfdA 113 1984, S. 294-310.
- Linke, H.: Die Osterspiele des Debs-Codex, in: ZfdPh 104 1985, S. 104-129.
- Linke, H.: Melker (rheinfränkisch-hessisches) Osterspiel, in: VL Bd. 6 1987, Sp. 377/378.
- Linke, H.: Moosburger Himmelfahrtsspiel, in: VL Bd. 6 1987, Sp. 684/685.
- Linke, H.: Münchner Hortulanus-Szene, in: VL Bd. 6 1987, Sp. 761/762.

- Linke, H.: Das angebliche Vorauer Osterspiel, in: PBB 113 1991, S. 415-425.
- Lona, H.: Eine interessante Saltnerordnung von 1665 aus Auer, in: Monatszeitschrift für Südtiroler Landeskunde 54 1980, S. 533-536.
- Lorenzen, Th.: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium, Stuttgart 1951 (Stuttgarter Bibelstudien 55).
- Mackensen: Johannisminne, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4, Sp. 745-760.
- Mahlknecht, B.: Merkwürdige Ereignisse in und um Bozen im 14. Jahrhundert, in: Der Schlern 44 1970, S. 49/50.
- Mang, H.: Volksbrauch in Südtirol. Eine volkskundliche Übersicht, Brixen 1947.
- Mannhardt, W.: Wald- und Feldkulte. Bd.I: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen. Unveränd. Nachdr. der 2. Aufl. 1905, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1963.
- Mannhardt, W.: Das Eingraben des Vegetationsdämons, Todaustragen, in: Bilder aus der Volkskunde, gesammelt von O. Meisinger, Frankfurt 1920, S. 50-52.
- Manz, W.: Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes, Basel und Strassburg 1916 (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 12).
- Matscher, H.: Heilige im Südtiroler Volksleben, Brixen 1961.
- Matscher, H.: Grundlagen unseres bäuerlichen Brauchtums, in: Der Schlern 24 1950, S. 9-14.
- Meili, D.: '...denn Fasnacht wird all Tag geführt.' Zur Auffassung der 'verkehrten Welt' im volkstümlichen Denken, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 76 1980, S. 77-88.
- Merkel, J.: Form und Funktion der Komik im Nürnberger Fastnachtsspiel, Freiburg im Breisgau 1971 (Studien zur deutschen Sprache und Literatur 1).
- Meschke, K.: Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis, Leipzig und Berlin 1931.
- Meuli, K.: Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch, in: Schweizerisches

Archiv für Volkskunde 28 1928, S. 2-38.

Meuli, K.: Der griechische Agon, Kampf und Kampfspiel in Totenbrauch Totentanz Totenklage und Totenlob, Köln 1968.

Meuli, K.: Der Ursprung der Fastnacht, in: Antaios Bd. XI 1970, S. 164-180.

Meyer, W.: Fragmenta Burana, in: Festschrift zur Feier des hundertfünfzigjährigen Bestehens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse, Berlin 1901, S. 106-116 (Die Strophengruppen des Zehnsilberspiels).

Michael, W.F.: Das deutsche Drama des Mittelalters, Berlin New York 1971 (Grundriß der germanischen Philologie 20).

Michael, W.F.: Das Neustifter-Innsbrucker Osterspiel und die Tiroler Passion, in: E. Kühebacher (Hrsg.): Tiroler Volksschauspiel, S. 167-177.

Michael, W.F.: Das deutsche Drama und Theater vor der Reformation, in: DVjS 46 (SH) 1973, S. 1-48.

Michels, V.: Studien über die ältesten deutschen Fastnachtspiele, Strassburg 1896 (Quellen und Forschungen 77).

Mitterwieser, A.: Ein bayerischer Himmelfahrtsbrauch, in: Volk und Volkstum, Jahrbuch für Volkskunde, München 1936, S. 212-217.

Moser, D.-R.: Fastnacht und Fastnachtspiel. Zur Säkularisierung geistlicher Volksschauspiele bei Hans Sachs und ihrer Vorgeschichte, in: Hans Sachs und Nürnberg. Bedingungen und Probleme reichsstädtischer Literatur. Hans Sachs zum 400. Todestag am 19. Januar 1976, Nürnberg 1976 (Nürnberger Forschungen 19).

Moser, D.-R.: Von Teufeln und Hexen, Prinzen, Narren und Sündern. Der Karneval und sein kirchlicher Ursprung, in: Mitteilungen der DFG 1/82, S. 6-10.

Moser, D.-R.: Nationalsozialistische Fastnachtsdeutung, in: Zeitschrift für Volkskunde 78 1982, S. 200-219.

Moser, D.-R.: Ein Babylon der verkehrten Welt. Über Idee, System und Gestaltung der Fastnachtsbräuche, in: Fas(t)nacht in Geschichte, Kunst und Literatur, hrsg. von H. Sund, Konstanz 1984, S. 9-58.

- Moser, D.-R.: Fastnacht, Fasching, Karneval: das Fest der 'verkehrten Welt', Graz, Wien, Köln 1986.
- Moser, D.-R.: Fastnacht und Fastnachtsspiel. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand volkskundlicher und literhistorischer Fastnachtsforschung, in: Fastnachtsspiel - Commedia dell'arte. Gemeinsamkeiten - Gegensätze. Akten des 1. Symposiums der Sterzinger Osterspiele (31.3. - 3.4.1991), hrsg. v. M. Siller, Innsbruck 1992 (Schlern-Schriften 290).
- Moser, H.: Zur Geschichte des Winter- und Sommer-Kampfspiels, in: Bayerischer Heimatschutz 29 1933, S. 33-46.
- Moser, H.: Volksschauspiel, in: Deutsches Volkstum im Volksschauspiel und Volkstanz, Berlin 1938, S. 3-136.
- Moser, H.: Die Pumpermetten. Ein Beitrag zur Geschichte der Karwochenbräuche, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1956, S. 80-98.
- Moser, H.: Städtische Fasnacht des Mittelalters, in: Masken zwischen Spiel und Ernst. Beiträge des Tübinger Arbeitskreises für Fasnachtsforschung, Tübingen 1967, S. 135-202.
- Moser, H.: Die Innsbrucker Spielhandschrift in der geistlichen Spieltradition, in: E. Kühbacher (Hrsg.): Tiroler Volksschauspiel, S. 178-189.
- Naumann, H.: Untersuchungen zum Schwertfuchterspiel, in: Bayerische Hefte für Volkskunde 3 1916, S. 102-109.
- Neumann, B.: Egerer Passionsspiel, in: VL Bd. 2 1980, Sp. 369-371.
- Neumann, B.: Innsbrucker (thüringisches) Fronleichnamsspiel, in: VL Bd. 4 1983, Sp. 398-400.
- Neumann, B.: Innsbrucker (thüringisches) Osterspiel, in: VL Bd. 4 1983, Sp. 400-403.
- Neumann, B.: Das spätmittelalterliche geistliche Spiel in Tirol, in: H. Zeman (Hrsg.): Die österreichische Literatur, S. 521-546.
- Neumann, B.: Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit. Zur Aufführung mittelalterlicher religiöser Dramen im deutschen Sprachgebiet, Bd. 1,2, München 1987 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 84,85).

- Nilsson, M.P.: Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen 1914, (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, III. Reihe 17./18.Heft).
- Nötscher, F.: Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben, Würzburg 1926.
- Ohly, F.: Rezension (Warning, Funktion und Struktur), in: Romanische Forschungen 91 1979, S. 111-141.
- Opitz, C.: Weibliche Biographien des 13. Jahrhunderts - zwischen Norm und Abweichung - Diss. Konstanz 1985.
- Pannenberg, W.: Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, in: Fuhrmann (Hrsg.), S. 473-525.
- Panzer, F.: Beitrag zur Deutschen Mythologie, II. Bd., München 1855.
- Perathoner, J.A.: Osterbräuche im Grödnertale, in: Der Schlern 2 1921, S. 112-114.
- Petzoldt, L.: Narrenfeste. Fastnacht, Fasching, Karneval in der Bürgerkultur der frühen Neuzeit, in: Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von U. Schultz, München 1988.
- Peuckert, W.-E.: Geheimkulte, Heidelberg 1951.
- Pichler, A.: Ueber das Drama des Mittelalters in Tirol, Innsbruck 1850.
- Plaikner, F.- Mayr, Ch.: Hausbuch der Südtiroler Heilpflanzen, Bozen 1988.
- Pöhlmann, H.G.: Himmelfahrt Christi (II), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XV 1986, S. 334-341.
- Polheim, K. K.: Weitere Forschungen zu den Oster- und Passionsspielen, in: ZfdPh 94 1975 (SH), S. 194-212.
- Polheim, K.K.: Petrus oder Johannes? Über den Jüngerlauf im europäischen Drama des Mittelalters, in: Kühbacher (Hrsg.): Tiroler Volksschauspiel, S.241-292.
- Power, E.: Als Adam grub, und Eva spann, wo war da der Edelmann? Das Leben der Frau im Mittelalter, Berlin 1984.
- Preuß, H.: Johannes in den Jahrhunderten, Gütersloh 1939.

- Propp, V.: Morphologie des Märchens, hrsg. von K. Eimermacher (übers. von Ch. Wendt), München 1972 (Literatur als Kunst 26).
- Pütz, H.P.: Ritterepos und Heldenepos im Spätmittelalter, in: Kühebacher (Hrsg.): Deutsche Heldenepik in Tirol, S. 212-223.
- Rahner, H.: Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945.
- Ranke, F.: Zum Formwillen und Lebensgefühl in der deutschen Dichtung des späten Mittelalters, in: DVjS 18 1940, S. 307-327.
- Ranke, K.: Rosengarten, Recht und Totenkult, Hamburg 1951.
- Redlich, O.: Die Traditionsbücher des Hochstifts Brixen vom zehnten bis in das vierzehnte Jahrhundert, Innsbruck 1886.
- Reinitzer, H.: Der verschlossene Garten. Der Garten Marias im Mittelalter, Wolfenbüttel 1982 (Wolfenbüttler Hefte 12).
- Reinsberg-Düringsfeld, O. von: Culturhistorische Studien aus Meran, Leipzig 1874.
- Riegler: Grille (Heimchen), in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 3 1987, Sp. 1160-1169.
- Roeder, A.: Die Gebärde im lateinischen und volkssprachlichen Osterspiel des Mittelalters, Diss. München 1974.
- Rösener, W.: Bauern im Mittelalter, 2. unveränd. Aufl. München 1986.
- Rosenfeld, H.: Christlicher Dreifrauenkult als wiedererwachter keltischer Volksglaube, in: Der Schlern 53 1979, S. 574-576.
- Rosenhagen, G.: Das Redentiner Osterspiel im Zusammenhang mit dem geistlichen Schauspiel seiner Zeit, in: Niederdeutsches Jahrbuch 51 1925, S. 91-104.
- Rudel, O.: Beiträge zur Geschichte der Medizin in Tirol, Bozen 1925.
- Rueff, H.: Das rheinische Osterspiel der Berliner Handschrift Ms. germ. fol. 1219. Mit Untersuchungen zur Textgeschichte des deutschen Osterspiels, Berlin 1925 (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse NF 18,1).

- Ruh, K.: Verständnisperspektiven von Heldendichtung im Spätmittelalter und heute, in: Kühebacher (Hrsg.): Deutsche Heldenepik in Tirol, S. 15-31.
- Rungg, J.: Über Bräuche Südtirols, in: Das Deutschtum im Ausland, Südtirol, hrsg. von K. Bell, Dresden 1927, S. 132-143.
- (Saltner) Informationsblatt zum 'Saltner' (1987), Comune di Bolzano, Museo civico, Ausstellung Saal XXI.
- Samter, E.: Geburt, Hochzeit und Tod, Beiträge zur vergleichenden Volkskunde, Leipzig und Berlin 1911.
- Sartori, P.: Sitte und Brauch. Dritter Teil: Zeiten und Feste des Jahres, Leipzig 1914 (Handbücher zur Volkskunde VII/VIII).
- Sartori, P.: Diebstahl als Zauber, in: Volkskundliche Untersuchungen für Eduard Hoffmann-Krayer zur Feier des zwanzigjährigen Bestehens des Schweizerischen Archivs für Volkskunde, Bd. XX (Sonderausgabe), Basel, Straßburg 1916, S. 380-388.
- Sartori, P.: Todaustragen, -austreiben, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 8 1987, Sp. 991/992.
- Scheunemann, E.: Rezension (Stumpfl, Kultspiele), in: ZfdPh 61 1936, S. 432-443.
- Scheunemann, E.: Entgegnung, in: ZfdPh 62 1937, S. 95-105.
- Schierghofer, G.: Umrittsbrauch und Roßsegen, in: Bayerische Hefte für Volkskunde 8 1921, S. 19-55 (Der Umlauf und Umsprung).
- Schmid, A.: Himmelfahrt Christi, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von E. Kirschbaum, 2. Bd. 1970, Sp. 268-276.
- Schmidt, K.: Der Lüstliche Würtzgarte. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik im Spätmittelalter, Diss. Wildenfels 1931.
- Schmidt, W.: Der altschechische Mastickar und sein Verhältnis zu den deutschen Osterspielen, in: Zeitschrift für Slavistik, Bd. II 1977, S. 223-242.
- Schmidt-Lauber, H.-Ch.: Himmelfahrtsfest, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XV 1986, S. 341-344.
- Schmidt-Wiegand, R.: Heinrich Wittenwilers 'Ring' zwischen Schwank und Fastnachtspiel,

in: 'Sagen mit Sinne'. Festschrift für Marie-Luise Dittrich zum 65. Geburtstag, Göppingen 1976, S. 245-261.

Schmidtko, D./ Hennig, U./ Lipphardt, W.: Füssener Osterspiel und Füssener Marienklage, in: PBB 98 1976, S. 231-288, 395-423.

Schommer, H.: Die Heiligenminne als kirchlicher und volkstümlicher Brauch, in: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 5 1954, S. 184-231.

Schuhladen, H.: Vigil Raber und die Tiroler Fastnachtspieltradition, in: DVjS 51 1977 (SD), S. 396-421.

Schuldes, L.: Die Teufelsszenen im deutschen geistlichen Drama des Mittelalters. Versuch einer literarhistorischen Betrachtung unter besonderer Betonung der geistesgeschichtlichen Gesichtspunkte, Göppingen 1973.

Schuler, E.A.: Die Musik der Osterfeiern, Osterspiele und Passionen des Mittelalters, Diss. Kassel und Basel 1951.

Schüttpelz, O.: Der Wettlauf der Apostel und die Erscheinungen des Peregrinispiels im geistlichen Spiel des Mittelalters, Breslau 1930 (Germanistische Abhandlungen 63).

Schwab, U.M.: Formen der Laienfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Brixen, in: Dinzelsbacher/Müch (Hrsg.): Volkskultur des europäischen Mittelalters, Stuttgart 1987 (Volkskultur des europäischen Spätmittelalters Böblinger Forum Bd. 1), S.159-174.

Schwietering, J.: Über den liturgischen Ursprung des mittelalterlichen geistlichen Spiels, in: ZfdA 62 1925, S. 1-20.

Seelmann, W.: Das Berliner Bruchstück einer Rubinscene, in: ZfdA 63 1926, S. 257-267.

Seidel, E.: Weltliche Volksschauspiele in Tirol am Ausgang des XV. und zu Beginn des XVI. Jahrhunderts, Diss. Wien 1938.

Seidlmayer, H.: Der 'Pfungstl' in Schönau am Regen bei Viechtach, in: Bayerische Hefte für Volkskunde 13 1940, S. 17/18.

Senn, W.: Richtigstellungen, in: Der Schlern 23 1949, S. 102-105.

Shahar, S.: Die Frau im Mittelalter (übers. von R. Achlama), Königstein/Ts. 1981.

Sieber, F.: Die Deutung des 'Todaustreibens' ('Todaustragens') in Jacob Grimms Deutscher

- Mythologie und in der neueren Forschung, in: Jacob Grimm. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages. Festschrift des Instituts für deutsche Volkskunde, Berlin 1963, S.71-93.
- Simon, E.: Neidhartspiele, in: VL Bd. 6 1987, Sp. 893-898.
- Singer, S.: Neidhart-Studien, Tübingen 1920.
- Sinnacher, F. A.: Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen in Tyrol, Bd. V., Brixen 1827.
- Skrodenis, S.: Kostüme und Masken in Litauen, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 63 1967, S.127-133.
- Sowinski, V.: Heinrich Wittenwiler, in: Deutsche Dichter, Bd. 1. Mittelalter, Stuttgart 1989, S. 358-366.
- Spamer, A.: Deutsche Fastnachtsbräuche, Jena 1936.
- Spellerberg, G.: Rezension (Michael, Das deutsche Drama), in: Germanistik 14 1973, S. 819/820.
- Spornberger, A.: Geistliche Spiele zu Bozen von 1470 bis 1520, in: Beilage zu den 'Neuen Tiroler Stimmen', Nr. 93 1894.
- Staffler, R.: Die zwölf Malgreien, in: Der Schlern 23 1949, S. 195/196.
- Staffler, R.: Totenbräuche in Südtirol, in: Der Schlern 30 1956, S. 414-423.
- Stegemann: Donner, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 2 1987, Sp. 311-322.
- Steinbach, R.: Die deutschen Oster- und Passionsspiele des Mittelalters. Versuch einer Darstellung und Wesensbestimmung nebst einer Bibliographie zum deutschen geistlichen Spiel des Mittelalters, Köln, Wien 1970 (Kölner germanistische Studien 4).
- Stemmler, T.: Liturgische Feiern und geistliche Spiele. Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter, Tübingen 1970 (Buchreihe der Anglia 15).
- Stierle, K.: Mythos als 'Bricolage' und zwei Endstufen des Prometheusmythos, in: Fuhrmann, M.(Hrsg.): Terror und Spiel, S. 455-472.

- Stöffelmayer, K.: Das Obermurtaler Faschingrennen, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 56 1953, S. 37-45.
- Stolz, O.: Politisch-historische Landesbeschreibung von Südtirol, 2. Teil, Innsbruck 1938 (Schlern-Schriften 40).
- Stolz, O.: Rechtsgeschichte des Bauernstandes und der Landwirtschaft in Tirol und Vorarlberg, Bozen 1949.
- Strele, R. von: Von der Haller Namenstag, in: Tiroler Tagblatt 1891, 26.Jg. 7. Mai 1891, Nr. 103, S. 2.
- Stückelberg, E.A.: Gebräuche bei der Feier von Christi Himmelfahrt, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 13 1909, S. 150/151.
- Stumpfl, R.: Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas, Berlin 1936.
- Stumpfl, R.: Der Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Erwiderung, in: ZfdPh 62 1937, S. 87-95.
- Suppan, W.: Ethnomusikologische Überlegungen zur Herkunft der 'Erlauer Spiele' aus dem Millstatt-St. Lambrechter Raum, in: Jahrbuch des österreichischen Volksliedwerkes 32/33 1984, S. 23-32.
- Svejkovský, F.: Vetula-Episode im Melker Salbenkrämerspiel, in: ZfdPh 87 1968, S. 1-16.
- Thiel, F.: Aus dem Sprachschatz des niederösterreichischen Weinhauers, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 17 1963, S. 168-178.
- Thoran, B.: Studien zu den österlichen Spielen des deutschen Mittelalters (Ein Beitrag zur Klärung ihrer Abhängigkeit voneinander), 2. erg. Aufl. Göppingen 1976 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 199).
- Thoran, B.: Das Münchner Osterspiel (Cgm 147 der Bayerischen Staatsbibliothek München). Mit einer Einführung in Abbildung hrsg., Göppingen 1977 (Litterae. Göppinger Beiträge zur Textgeschichte 43).
- Thoss, D.: Studien zum Locus amoenus im Mittelalter, Wien Stuttgart 1972 (Wiener Romanistische Arbeiten X).
- Thurnher, E.: Tiroler Drama und Tiroler Theater, Innsbruck 1968.

- Tschurtschenthaler, P.: Das Bauernleben im Pustertal, Bolzano 1935.
- Ujvary, Z.: Der Arzt-Zauberer in den dramatischen Spielen, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 90 1987, S. 127-134.
- Unger, T.: Aus dem deutschen Volks- und Rechtsleben in Alt-Steiermark, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 6 1896, I. Johannis Minne und Johannis Segen, S. 184-188, IV. Das Oster-Laufen, S. 424-427.
- Völker, J.P.: Überlegungen zur Geschichte des geistlichen Spiels im Mittelalter, in: Werk-Typ-Situation. Studien zu poetologischen Bedingungen in der älteren deutschen Literatur. Hugo Kuhn zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1969, S. 252-280.
- Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, 2. Bd., Hildesheim 1964 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1876).
- Wackernell, J.E.: Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol. Mit Abhandlungen über ihre Entwicklung, Composition, Quellen, Aufführungen und litterarhistorische Stellung, Graz 1897 (Quellen und Forschungen zur Geschichte, Litteratur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer 1).
- Walter, S.: Faschingrennen und Bärenjagen, in: Volkskunde und Volkskultur, Festschrift Richard Wolfram, Wien 1968, S. 397-416.
- Warning, R.: Ritus, Mythos und geistliches Spiel, in: Poetica 3 1970, S. 83-114.
- Warning, R.: Funktion und Struktur. Die Ambivalenzen des geistlichen Spiels, München 1974 (Theorie und Geschichte der Literatur und der Schönen Künste. Texte und Abhandlungen 35).
- Weber, B.: Die Stadt Bozen und ihre Umgebung, Bozen 1987 (Faksimile der 1849 erschienenen Ausgabe).
- Weber, T.: Die Praefigurationen im geistlichen Drama Deutschlands, Diss. Marburg 1919.
- Weinhold, K.: Der Wettlauf im deutschen Volksleben, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 3 1893, S. 1-23.
- Weinhold, K.: Der Tannewetzel und Bürzel, in: ZfdPh 1 1869, S. 22-24.
- Weiser, A.: Himmelfahrt Christi (I), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XV 1986, S. 330-334.

- Werlin, J.: Ein Rezeptbuch des Kaisers Maximilian I.? Neun dem deutschen Kaiser zugeschriebene medizinische Texte, in: Fachliteratur des Mittelalters, Festschrift für Gerhard Eis, hrsg. v. G. Keil, R. Rudolf, W. Schmitt, H.J. Vermeer, Stuttgart 1968, S. 469-480.
- Werner, W.: Studien zu den Passions- und Osterspielen des deutschen Mittelalters vom Latein zur Volkssprache, Berlin 1963 (Philologische Studien und Quellen 18).
- Widlak, F.: Die abergläubischen und heidnischen Gebräuche der alten Deutschen nach dem Zeugnisse der Synode von Liftinae im Jahre 743, Znaim Selbstverlag o.J.
- Wilcke, K.: Ein unbekanntes Himmelfahrtsspiel des Mittelalters. Edition und Kommentierung des 'Ludus de Ascensione Domini' aus Cavalese, 2. Teil, in: WW 5 1987, S. 284-308.
- Wilken, E.: Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland, Göttingen 1872.
- Williams-Krapp, W.: Überlieferung und Gattung. Zur Gattung 'Spiel' im Mittelalter. Mit einer Edition von 'Sündenfall und Erlösung' aus der Berliner Handschrift mgq 496, Tübingen 1980 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 28).
- Winter, H.: Aus dem Brauchtum des Saarpfalzgebietes, in: Bayerische Hefte für Volkskunde 13 1940, S. 33-36.
- Wirth, L.: Die Oster- und Passionsspiele bis zum 16. Jahrhundert, Halle a. S. 1889.
- Wolf, N.R.: Das erste Emmausspiel im Kodex des Benedikt Debs, in: Der Schlern 49 1975, S. 467-473.
- Wolf, N.R.: Zum Text des ersten Emmausspiels im Debs-Kodex, in: Der Schlern 50 1976, S. 659-662.
- Wolf, N.R.: Bozner Passionsspiele, in: VL Bd 1 1978, Sp. 979-982.
- Wolf, N.R.: Debs, Benedikt, in: VL Bd. 2 1980, Sp. 59-61.
- Wolf, N.R.: Raber, Vigil, in: VL Bd. 7 1989, Sp. 943-958.
- Wolff, L.: Die Verschmelzung des Dargestellten mit der Gegenwartswirklichkeit im geistlichen Drama des deutschen Mittelalters, in: DVjS 7 1929, S. 267-304.
- Wolfram, R.: Bärenjagen und Faschinglaufen im oberen Murtales, in: Wiener Zeitschrift

für Volkskunde 37 1932, S. 59-81.

Wolfram, R.: Schwerttanz und Männerbund, 1. Lieferung, Kassel, Bärenreiter o.J.

Wolfram, R.: Der Schwerttanz, Sonderdruck aus dem Halleiner Heimatbuch der Publikationsreihe 'Heimat Österreich', Graz 1954, S. 1-3.

Wolfram, R.: Faschingsbräuche in der Gottschee, in: Zur Kulturgeschichte Innerösterreichs. Zum 60. Geburtstag von H. Koren, Graz 1966 (6. Das Beseitigen des Alten, S. 138-141).

Wolkan, R.: Geschichte der deutschen Litteratur in Boehmen bis zum Ausgange des XVI. Jahrhunderts, Prag 1894.

Wopfner, H.: Bergbauernbuch. Von Arbeit und Leben des Tiroler Bergbauern in Vergangenheit und Gegenwart, 1. Bd., 3. Lieferung, Innsbruck, Wien, München 1960.

Young, K.: The Drama of the Medieval Church, Bd. I, II, Oxford 1933 (Nachdruck 1967).

Zeman, H. (Hrsg.): Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050 - 1750), unter Mitwirkung von F.P. Knapp (Mittelalter), Teil 1, Graz 1986.

Zingerle, I.V.: Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes, Hildesheim New York 1978 (Nachdruck der Ausgabe Innsbruck 1871).

Zips, M.: König Laurin und sein Rosengarten. Ein Beitrag zur Quellenforschung, in: Tiroler Heimat, Jahrbuch für Geschichte und Volkskunde 35 1971, S. 5-49.

**Zur Zitierweise**

Bei Zitaten aus Primärtexten folge ich der Zählung der jeweiligen Ausgabe. In der Behandlung der diakritischen Zeichen der Texte des Debs-Codex folge ich der TA (siehe dazu die Erläuterungen TA S. 7/8). Aus drucktechnischen Gründen konnte jedoch das Häkchen nicht übernommen, sondern mußte durch ein Akzentzeichen ersetzt werden. Zudem mußte ebenfalls aus drucktechnischen Gründen die Setzung dieses Zeichens über den Buchstaben 'w' und 'v' unterbleiben.



# GÖPPINGER ARBEITEN ZUR GERMANISTIK

herausgegeben von

ULRICH MÜLLER, FRANZ HUNDSNURSCHER, CORNELIUS SOMMER

**GAG 421: D. Buschinger** (Hsg.), GUILLAUME ET WILLE-  
HALM. Les épopées françaises et l'oeuvre de Wolfram von  
Eschenbach. Actes du colloque des 12 et 13 janvier 1985  
(Université de Picardie, Amiens).  
1985 (ISBN: 3-87452-647-X)

**GAG 422: D. Duckworth**, Gregorius. A Medieval Man's Dis-  
covery of his True Self.  
1985 (ISBN: 3-87452-648-8)

**GAG 424: Th. Shannon**, Aspects of Complimentation and  
Control in Modern German. The Syntax and Semantics of  
Permissive Verbs.  
1987 (ISBN: 3-87452-650-X)

**GAG 425/I-IV: THOMASIN VON ZERCLAERE, DER WEL-  
SCHE GAST**. Hsg. von **F.W. von Kries**.  
1984/1985 (ISBN: 3-87452-651-8/ 652-6/ 653-4/ 654-2)

**GAG 426: I. Rissom**, Der Begriff des Zeichens in den Ar-  
beiten Lev Vygotskij's. Die kulturhistorische Konzeption des  
Zusammenhangs von Spracherwerb und kognitiver Ent-  
wicklung.  
1985 (ISBN: 3-87452-655-0)

**GAG 427-429: K. Fuss** (Hsg.), DIE FARÖISCHEN LIEDER  
DER NIBELUNGENSAGE: Regin Smidur / Regin der  
Schmied; Brinhild (Mit einem Essay von U. Müller); Høgni.  
1985/1987 (ISBN: 3-87452-657-7 / 658-5 / 659-3)

**GAG 430: S. Jefferis**, Ein spätmittelalterliches Katharinen-  
spiel aus dem cod. ger. 4 der University of Pennsylvania: Text  
und Studien zu seiner legendengeschichtlichen Einordnung.  
(ISBN: 3-87452-660-7)

**GAG 431: MEDIÄVISTIK UND PSYCHOLOGIE**. Gesammelte  
Beiträge des Steinheimer Symposions. Hsg. von **J. Küh-  
nel, H.-D. Mück, Ursula Müller, U. Müller**.  
1985 (ISBN: 3-87452-661-5)

**GAG 432: H. J. Bachorski** (Hsg.), LEKTÜREN. Aufsätze zu  
Umberto Eco's "Der Name der Rose".  
1985 (ISBN: 3-87452663-1)

**GAG 433: K. Robering**, Die deutschen Verben des Sehens.  
Eine semantische Analyse.  
1985 (ISBN: 3-87452-664-X)

**GAG 434: R. Frettlöh**, Die Revisionen der Lutherbibel in  
wortgeschichtlicher Sicht.  
1986 (ISBN: 3-87452-665-8)

**GAG 435: R. Deist**, Die Nebenfiguren in den Tristanroma-  
nen Gottfrieds von Straßburg, Thomas de Bretagne und im  
C'ligés' Chrétien de Troyes.  
1986 (ISBN: 3-87452-666-6)

**GAG 436: EILHART VON OBERG: TRISTRANT UND ISAL-  
DE**. Neuhochdeutsche Übersetzung von **D. Buschinger**  
und **W. Spiewok**.  
1986 (ISBN: 3-87452-667-4)

**GAG 437: I. Bennewitz-Behr**, Original und Rezeption.  
Funktions- und überlieferungsgeschichtliche Studien zur  
Neidhart-Sammlung R.  
1987 (ISBN: 3-87452-668-2)

**GAG 438: I. Neske**, Die spätmittelalterliche deutsche Sibyl-  
lenweissagung. Untersuchung und Edition.  
1985 (ISBN: 3-87452-669-0)

**GAG 439: H. Heinen / I. Henderson** (Hsg.), Genres in Me-  
dieval German Literature.  
1986 (ISBN: 3-87452-670-4)

**GAG 440: Ulrich Müller** (Hsg.), MINNE IST EIN SWAEREZ  
SPIL. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Ge-  
schichte der Liebe im Mittelalter.  
1986 (ISBN: 3-87452-671-2)

**GAG 441: W. Mohr**, HARTMANN VON AUE, IWEIN. Mit Be-  
obachtungen zum Vergleich des "Yvain" von Chrestien von  
Troyes mit dem "Iwein" Hartmanns.  
1985 (ISBN: 3-87452-672-0)

**GAG 442: W. C. McDonald** (Ed.), The Current State of Re-  
search in Fifteenth-Century Literature: Germania-Romania.  
1986 (ISBN: 3-87452-673-9)

**GAG 443: S. Speicher**, "Vom Rechte": Ein Kommentar im  
Rahmen der zeitgenössischen Literaturtradition.  
1986 (ISBN: 3-87452-674-7)

**GAG 444: A. Kerdelhué**, LOHENGRIN. Analyse interne et  
étude critique des sources du poème moyen-haut-allemand  
de la fin du 13<sup>ème</sup> siècle.  
1986 (ISBN: 3-87452-677-1)

**GAG 445: STEFAN BAUMGARTNER**, Reise zum Heiligen  
Grab 1498 mit Herzog Heinrich dem Frommen von Sachsen.  
Hsg. von **T. Kraus**. Mit einer Biographie von **L. Kurras**.  
1986 (ISBN: 3-87452-678-X)

**GAG 446: GEISTLICHE UND WELTLICHE EPIK DES MIT-  
TELALTERS IN ÖSTERREICH**. Hsg. von **D. McLintock, A.  
Stevens, F. Wagner**.  
1987 (ISBN: 3-87452-681-X)

**GAG 447: R. Lipczuk** (Hsg.), Grammatische Studien. Bei-  
träge zur germanistischen Linguistik in Polen.  
1985 (ISBN: 3-87452-682-8)

**GAG 448: E. R. Haymes / St. Cain Van D' Eiden** (Hsg.).  
The Dark Figure in Medieval German and Germanic Lite-  
rature.  
1986 (ISBN: 3-87452-683-6)

**GAG 449: R. Marquardt**, Das höfische Fest im Spiegel der  
mittelhochdeutschen Dichtung (1140-1240).  
1985 (ISBN: 3-87452-684-4)

**GAG 450: HARTMANN VON AUE, Klagebüchlein**. Edited,  
translated and with an Introduction by **Th. L. Keller**.  
1986 (ISBN: 3-87452-685-2)

**GAG 451: Th. Kerth** (Hsg.), Hermann von Sachsenheim,  
des Spiegels Abenteurer.  
1985 (ISBN: 3-87452-686-0)

**GAG 452: C. D. M. Cossar** (Ed.), The German Translation of  
Niccolò da Poggibonsi's "Libro d' ultramarè".  
1985 (ISBN: 3-87452-687-9)

**GAG 453: K. O. Seidel**, Mittelniederdeutsche Handschrif-  
ten aus Bielefelder Bibliotheken. Beschreibungen-Texte-  
Untersuchung.  
1986 (ISBN: 3-87452-688-7)

**GAG 454: H. Emonds**, Metaphernkommunikation. Zur  
Theorie des Verstehens von metaphorisch verwendeten Aus-  
drücken der Sprache.  
1986 (ISBN: 3-87452-689-5)

- GAG 455: J. Eber**, Die Schöpfungsgeschichte in der 'Alt-deutschen Genesis' ('Wiener Genesis' V. 1-213). Kommentar und Interpretation.  
1987 (ISBN: 3-87452-690-9)
- GAG 456: P. Kellermann-Haaf**, Frau und Politik im Mittelalter. Untersuchungen zur politischen Rolle der Frau in den höfischen Romanen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts.  
1986 (ISBN: 3-87452-691-7)
- GAG 457: R. Lipczuk**, Verbale Tautonyme lateinischer Herkunft in deutsch-polnischer Relation. Ein Beitrag zur semantischen Beschreibung nach dem gebrauchstheoretischen Ansatz.  
1987 (ISBN: 3-87452-692-5)
- GAG 458: H. Schwarz**, Präfixbildungen im deutschen Abrogans. Analyse und Systematik.  
1986 (ISBN: 3-87452-693-3)
- GAG 459: EINFÜHRUNG IN DIE DIACHROME SPRACHWISSENSCHAFT**. Ein Lehr-, Studien- und Übungsbuch für Germanisten von **G. Bauer** unter Mitwirkung von **B. D. Haage**.  
2. Auflage 1987 (3-87452-694-1)
- GAG 460: R. Brandt**, Kleine Einführung in die mittelalterliche Poetik und Rhetorik. Mit Beispielen aus der deutschen Literatur des 11. bis 16. Jahrhunderts.  
1986 (ISBN: 3-87452-695-X)
- GAG 461: A First Dictionary for Students of Middle High German**. Compiled by **P. H. Oettli**.  
1986 (ISBN: 3-87452-696-8)
- GAG 462: G. Rohrbach**, Studien zur Erforschung des mittelhochdeutschen Tageliedes. Ein sozialgeschichtlicher Beitrag.  
1986 (ISBN: 3-87452-697-6)
- GAG 463: W. McConnell**, The Epic of Kudrun. A Critical Commentary.  
1988 (ISBN: 3-87452-698-4)
- GAG 464: J. Reisel**, Zeitgeschichtliche und theologisch-scholastische Aspekte im "Daniel von dem blühenden Tal" des Stricker.  
1986 (ISBN: 3-87452-699-2)
- GAG 465: D. Sittig**, "Vyl wonders machet minne". Das deutsche Liebeslied in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Versuch einer Typologie.  
1987 (ISBN: 3-87452-700-X)
- GAG 466: G. Giesa**, Märchenstrukturen und Archetypen in den Artusepen Hartmanns von Aue.  
1987 (ISBN: 3-87452-701-8)
- GAG 467: C. Händl**, Rollen und pragmatische Einbindung. Analysen zur Wandlung des Minnesangs nach Walther von der Vogelweide.  
1987 (ISBN: 3-87452-702-6)
- GAG 468: DIE LIEDER NEIDHARTS**: Texte, Melodien, Übertragung. In Auswahl hsg. von **S. Beyschlag**. Melodieübertragungen von **H. Brunner**.  
1989 (ISBN: 3-87452-703-4)
- GAG 469: U. Seelbach**, Kommentar zum "Helmbrecht" von Werner dem Gartenere.  
1987 (ISBN: 3-87452-704-2)
- GAG 470: E. Feistner**, Ottes "Eraclius" vor dem Hintergrund der französischen Quellen.  
1987 (ISBN: 3-87452-705-0)
- GAG 471: A. Classen**, Zur Rezeption norditalienischer Kultur des Trecento im Werk Oswalds von Wolkenstein.  
1987 (ISBN: 3-87452-707-7)
- GAG 472: W. Hofmeister**, Die steirischen Minnesänger. Edition, Übersetzung, Kommentar.  
1987 (ISBN: 3-87452-708-5)
- GAG 473: Hellmut Rosenfeld**, Ausgewählte Aufsätze zur deutschen Heldendichtung und zur Namenforschung, zur Todes- und Totentanzdichtung, zum Volksdrama und zur Wechselwirkung von Kunst und Dichtung im Mittelalter. Hrsg. von **H.-A. Klein**.  
1987 (ISBN: 3-87452-709-3)
- GAG 474: D. Buschinger (éd.)**, TRISTAN ET ISEUT: Mythe Européen et Mondial.  
1987 (ISBN: 3-87452-710-7)
- GAG 475: Ch. Gruchot**, Heinrich Wittenwiler's "Ring": Konzept und Konstruktion eines Lehrbuches.  
1987 (ISBN: 3-87452-711-5)
- GAG 476: Studien zum Frühneuhochdeutschen: Emil Skála zum 60. Geburtstag**. Unter Mitarbeit von **F. Patocka**, **H. Reisinger**, **E. Weissenböck** und **P. Ernst** hsg. von **P. Wiesinger**.  
1988 (ISBN: 3-87452-712-3)
- GAG 477: J. Renaud**, Archipels Norrois. Orcades, Shetland et Hébrides dans le monde viking.  
1988 (ISBN: 3-87452-713-1)
- GAG 478: Festschrift für Ingo Reiffenstain zum 60. Geburtstag**. Unter Mitwirkung von **R. Hausner**, **U. Müller**, **F. V. Spechtler** hsg. von **P. K. Stein**, **A. Weiss**, **G. Hayer**.  
1988 (ISBN: 3-87452-714-X)
- GAG 479: MITTELALTER-REZEPTION III**. Gesammelte Beiträge des 3. Salzburger Symposions: 'Mittelalter. Massenmedien. Neue Mythen'. Hrsg. von **J. Kühnel**, **H. D. Mück**, **Ursula Müller**, **U. Müller**.  
1988 (ISBN: 3-87452-715-8)
- GAG 480: "In höhern priße"**. A Festschrift in Honor of **Ernst S. Dick**. Hsg. von **W. McConnell**.  
1989 (ISBN: 3-87452-716-6)
- GAG 481: "Semper idem et novus"**. Festschrift für **Frank Banta**. Edited by **F. G. Gentry**.  
1988 (ISBN: 3-87452-717-4)
- GAG 482: W. Niehüser**, Redecharakterisierende Adverbale.  
1987 (ISBN: 3-87452-718-2)
- GAG 483: B. Volkmann**, "Owë war sint verschwunden." Die "Elegie" Walthers von der Vogelweide. Untersuchungen, kritischer Text, Kommentar.  
1987 (ISBN: 3-87452-719-0)
- GAG 484: R. Richter**, Wie Walther von der Vogelweide ein "Sänger des Reichs" wurde. Eine sozial- und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Rezeption seiner 'Reichsidee' im 19. und 20. Jahrhundert.  
1988 (ISBN: 3-87452-720-4)
- GAG 485: ULRICH VON LIECHTENSTEIN. FRAUENDIENST**. Hsg. von **F. V. Spechtler**.  
1987 (ISBN: 3-87452-721-2)
- GAG 486: HARTMANN VON AUE: CHANGING PERSPECTIVES**. London Hartmann Symposium 1985. Edited by **T. McFarland** and **S. Ranawake**.  
1988 (ISBN: 3-87452-722-0)
- GAG 487: M. Schiendorfer**, JOHANNES HADLAUB: Dokumente zur Wirkungsgeschichte.  
1989 (ISBN: 3-87452-723-9)
- GAG 488: Stadtsprachenforschung unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Stadt Straßburg in Spätmittelalter und früher Neuzeit**. Hrsg. von **G. Bauer**.  
1988 (ISBN: 3-87452-724-7)

- GAG 489: N. Olf**, Der Wortschatz Jacob Ayrsers. 1988 (ISBN: 3-87452-725-5)
- GAG 490: R. Nedoma**: Die bildlichen und schriftlichen Denkmäler der Wielandage. 1988 (ISBN: 3-87452-726-3)
- GAG 491: B. Siebert**, Rezeption und Produktion. Bezugssysteme in der "Kudrun". 1988 (ISBN: 3-87452-727-1)
- GAG 492: Festschrift für Paul Klopsch**. Hsg. von **U. Kindermann, W. Maaz, F. Wagner**. 1988 (ISBN: 3-87452-728-X)
- GAG 493: La littérature d'inspiration religieuse: théâtre et vies de saints. Actes du Colloque d'Amiens des 16, 17 et 18 janvier 1987**. Publiés par le soin de **D. Buschinger**. 1988 (ISBN: 3-87452-729-8)
- GAG 494: S. Sparre**: Todessehnsucht und Erlösung: "Tristan" und "Armer Heinrich" in der deutschen Literatur um 1900. 1988 (ISBN: 3-87452-731-X)
- GAG 495: S. Schmidt**: Mittelhochdeutsche Epenstoffe in der deutschsprachigen Literatur nach 1945. (=Bd. 1). Bd. 2: Reprint des Artus-Romanes von **Wilhelm Kubié**. 1989, 2 Bde. (ISBN: 3-87452-732-8)
- GAG 496: D. Jäger**: Praxis der schulischen Altgermanistik: Theoretische Ansätze, unterrichtspraktische Beispiele und empirische Versuche. 1989 (ISBN: 3-87452-733-6)
- GAG 497: R. Zagolla**: Der Kärleinet und seine Fassung vom Rolandslied des Pfaffen Konrad. 1988 (ISBN: 3-87452-734-4)
- GAG 498: B. Spreitzer**: Die stumme Sünde. Homosexualität im Mittelalter. Mit einem Textanhang. 1988 (ISBN: 3-87452-735-2)
- GAG 499: Wolfgang Spiewok**, Mittelalter - Studien II. Hsg. von **D. Buschinger**. 1989 (ISBN: 3-87452-736-0)
- GAG 500: "Mit regulu bihuungan"**: Neue Arbeiten zur althochdeutschen Poesie und Sprache. Unter Mitwirkung von **R. Combridge** und **M. Durrell** hsg. von **J.-L. Flood** und **D. Y. Yeandle**. 1989 (ISBN: 3-87452-737-9)
- GAG 501: K. J. Schmitz**, KONRAD VON WÜRZBURG, ENGELHARD. Nach dem Text von Ingo Reiffenstein ins Neuhochdeutsche übertragen. Mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort. (ISBN: 3-87452-738-7)
- GAG 502: R. Zäck**: Der "guote sūndaere" und der "peccator precipuus". Eine Untersuchung zu den Deutungsmodellen des "Gregorius" Hartmanns von Aue und der "Gesta Gregorii Peccatoris" Arnolds von Lübeck, ausgehend von den Prologen. 1989 (ISBN: 3-87452-739-5)
- GAG 503: LA CROISADE. Réalités et Fictions. Akten des Kolloquiums von März 1987 in Amiens**. Hsg. von **D. Buschinger**. (ISBN: 3-87452-740-9)
- GAG 504: A. Thomas**, The Czech Chivalric Romances "Véoda Arnost" and "Lauryn" in their Literary Context. 1989 (ISBN: 3-87452741-7)
- GAG 505: A. Khattab**, Das Bild der Franken in der arabischen Literatur des Mittelalters: Ein Beitrag zum Dialog über die Kreuzzüge. 1989 (ISBN: 3-87452-742-5)
- GAG 506: H. Sievert**: Studien zur Liebeslyrik Walthers von der Vogelweide. 1989 (ISBN: 3-87452-743-3)
- GAG 507: Medieval German Literature. Proceedings from the 23rd International Congress on Medieval Studies Kalamazoo, Mich., May 5-8, 1988**. Edited by **A. Classen**. 1989 (ISBN: 3-87452-745-X)
- GAG 508: "CHRONIKEN": Akten des Kolloquiums von Januar 1988 in Amiens**. Hsg. von **D. Buschinger**. (ISBN: 3-87452-746-8)
- GAG 509: E. Poletti**, Love, Honour and Artifice. Attitudes to the Tristan material in the medieval epic poems and in selected plays from 1853-1919. 1989 (ISBN: 3-87452-747-6)
- GAG 510: "LA FIGURE DE L'ECRIVAIN." Akten des Kolloquiums von März 1988 in Amiens**. Hsg. von **D. Buschinger**. (ISBN: 3-87452-748-4)
- GAG 511: W. Hofmeister**, OSWALD VON WOLKENSTEIN: Sämtliche Lieder und Gedichte. Ins Neuhochdeutsche übersetzt. Mit einer Auswahlbibliographie zu den einzelnen Gedichten. 1989 (ISBN: 3-87452-749-2)
- GAG 512: B. Nagel**, Der freie Vers in der modernen Dichtung. 1989 (ISBN: 3-87452-750-6)
- GAG 513: A. Tillmann**, Ausgewählte Textsorten politischer Sprache. Eine linguistische Analyse parteilichen Sprechens. 1989 (ISBN: 3-87452-751-4)
- GAG 514: T. Dörfelt**, Autoren mittelhochdeutscher Dichtung in der literarischen Biographik der siebziger Jahre (= FORUM 2) (ISBN: 3-87452-752-2)
- GAG 515: H. Heinen**, Mutabilität im Minnesang. Mehrfach überlieferte Lieder des 12. und frühen 13. Jahrhunderts. Band 1: Texte. 1989 (ISBN: 3-87452-754-9)
- GAG 516: WOLFRAM VON ESCHENBACH**, Parzival: L'histoire de GAUVAIN (livres 7.8.11, 12, 13, 14). Traduction française: **D. Buschinger, J. Pastré, W. Spiewok**. Avec introduction de **Jean Fourquet**. (ISBN: 3-87452-755-7)
- GAG 517: "Der Vrouwen Buoch"**. Versuche zu einer feministischen Mediävistik. Hsg. von **I. Bennewitz**. 1989 (ISBN: 3-87452-756-5)
- GAG 518: W. Delabar**, "Erkantiu sippe unt hoch geselle-schaft". Studien zur Funktion des Verwandtschaftsverbandes in Wolframs von Eschenbach "Parzival". 1990 (ISBN: 3-87452-757-3)
- GAG 519: Th. Bein**, Textkritik. Eine Einführung in Grundlagen der Edition altdeutscher Dichtung. 1990 (ISBN: 3-87452-759-X)
- GAG 520: ULRICH VON LIECHTENSTEIN**, Frauenbuch. Hrg. von **F.V. Spechtler**. 1990 (ISBN: 3-87452-760-3)
- GAG 521: Aspekte der Germanistik**, Festschrift für **Hans-Friedrich Rosenfeld** zum 90. Geburtstag. Hrg. von **W. Tauber**. 1989 (ISBN: 3-87452-761-1)
- GAG 522: R. Hummel**, Mystische Modelle im 12. Jahrhundert: "St. Trudperter Hoheslied", Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry. 1989 (ISBN: 3-87452-762-X)
- GAG 523: P. Meister**, The Healing Female in the German Courty Romance. 1990 (ISBN: 3-87452-763-8)

**GAG 524: E. Pinto-Mathieu**, *Le Roman de Melusine du Coudrette et son adaptation allemande dans le roman en prose de Thüring von Ringoltingen*. 1990 (ISBN: 3-87452-764-4)

**GAG 525: M. Fisher**, *The Idea of Chivalry in the Chronicles of the Teutonic Order*. 1991 (ISBN: 3-87452-765-4)

**GAG 526: "Fide et amore": A "Festschrift" for Hugo Becker** on his Sixty-Fifth Birthday. Edited by **W.C. McDonald** and **W. McConnell**. 1990 (ISBN: 3-87452-766-2)

**GAG 527: K.H. Keller**, *Textgemeinschaften im Überlieferungsvorgang*. (ISBN: 3-87452-767-0)

**GAG 528: A. Classen** (Hrsg.), *Die Frau als Protagonistin und Dichterin im deutschen Mittelalter*. 1991 (ISBN: 3-87452-768-9)

**GAG 529: Gautreks Saga Konungs / Die Sage von König Gautrek**. Aus dem Altisländischen übersetzt und mit einer Einleitung von **R. Nedoma**. 1990 (ISBN: 3-87452-769-7)

**GAG 530: DER PFAFFE AMIS** von dem STRICKER. Ein Schwankroman des 13. Jahrhunderts. Hrsg. und übersetzt von **H. Henne**. 1991 (ISBN: 3-87452-770-0)

**GAG 531: Ph. E. Webber**, *A Late Medieval Devotional Anthology from Salzburg ("Nonnberg Passion")*: Huntington Library HM 195. Commentary and Edition. 1990 (ISBN: 3-87452-772-7)

**GAG 532: LIEBE UND AVENTIURE IM ARTUSROMAN DES MITTELALTERS**. Beiträge der Triester Tagung 1988. Hrsg. von **P. Schulze-Belli** und **M. Dallapiazza**. 1990 (ISBN: 3-87452-773-5)

**GAG 533: N. Haas**, *Trinklieder des deutschen Spätmittelalters*. (ISBN: 3-87452-774-3)

**GAG 534: DIE WEIMARER LIEDERHANDSCHRIFT Q 564** (Lyrik-Handschrift F). Hrsg. von **E. Morgenstern-Werner**. 1990. (ISBN: 3-87452-775-1)

**GAG 535: ALEMANNISCHE DIALEKTOLOGIE IM COMPUTERT-ZEITALTER**. Hrsg. von **M. Philipp**. 1990 (ISBN: 3-87452-776-X)

**GAG 536: S.M. Murk-Jansen**, *The Measure of Mystic Thought: A Study of Hadewijch's 'Mengeldichten'*. (ISBN: 3-87452-777-8)

**GAG 537: W. Hofmeister**, *Sprichwortartige Mikrotexte. Analysen am Beispiel Oswalds von Wolkenstein*. 1990 (ISBN: 3-87452-778-6)

**GAG 538: DIALEKTE IM WANDEL: Referate der 4. Tagung zur bayerisch-österreichischen Dialektologie**, Salzburg, 5.-7. Oktober 1989. Hrsg. von **A. Weiss**. 1991 (ISBN: 3-87452-779-4)

**GAG 539: Von Otrifred von Weiffenburg bis zum 15. Jahrhundert: Germanistische Beiträge auf dem 24th International Congress on Medieval Studies**. Hrsg. von **A. Classen**. 1991 (ISBN: 3-87452-780-8)

**GAG 540: R. Krohn** (Hrsg.): *FORUM. Materialien und Beiträge zur Mittelalter-Rezeption*, Bd. III. (ISBN: 3-87452-781-0)

**GAG 541: M.J. Aichmayr**, *Der Symbolgehalt der Eulenspiegel-Figur im Kontext der europäischen Narren- und Schelmenliteratur*. 1991 (ISBN: 3-87452-782-4)

**GAG 542: S. Neureiter-Lackner**, *Mittelalterliche Lieder und Liedermacher heute: Analyse und Dokumentation ihrer schöpferischen Rezeption 1945 - 1989*. (ISBN: 3-87452-783-2)

**GAG 543: L'IMAGE AU MOYEN AGE**. Actes du colloque. Amiens, mars 1986. Hrsg. von **D. Buschinger**. 1991 (ISBN: 3-87452-784-0)

**GAG 544: R. Unger**, *Wolfram-Rezeption und Utopie. Studien zum spätmittelalterlichen bayerischen "Lohergrin"-Epos*. 1990 (ISBN: 3-87452-785-9)

**GAG 545: K. Keinistö**, "Grammaticae Germanicae Synopsis" von Johannes dem Älteren (Turku 1667) und ihre Vorlage. Ein Beitrag zur Lehrbuchgeschichte in Finnland. 1991 (ISBN: 3-87452-786-7)

**GAG 546: HISTOIRE ET LITTÉRATURE AU MOYEN AGE**. Actes du colloque. Amiens, mars 1985. Hrsg. von **D. Buschinger**. (ISBN: 3-87452-787-5)

**GAG 547: CH. Kasper**, *Von miesen Rittern und sündhaften Frauen und solchen, die besser waren: Tugend- und Keuschheitsproben in der mittelalterlichen Literatur vornehmlich des deutschen Sprachraums*. (ISBN: 3-87452-788-3)

**GAG 548: K. Gamerschlag** (Hrsg.), *MODERNE ARTUS-REZEPTION*, 18.-20. Jahrhundert. 1991 (ISBN: 3-87452-789-1)

**GAG 549: LE ROMAN ANTIQUE AU MOYEN AGE**. Actes du colloque. Amiens, janvier 1989. Hrsg. von **D. Buschinger**. (ISBN: 3-87452-790-5)

**GAG 550: MITTELALTER-REZEPTION IV: Medien, Politik, Ideologie. Wirtschaft**. Gesammelte Vorträge des Symposiums an der Universität de Lausanne, November 1989. Hrsg. von **I. von Burg**, **J. Kühnel**, **U. Müller**, **A. Schwarz**. 1991 (ISBN: 3-87452-791-3)

**GAG 551: LE DROIT AU MOYEN AGE**. Actes du colloque. Amiens, mars 1989. Hrsg. von **D. Buschinger**. (ISBN: 3-87452-792-1)

**GAG 552: TH. Grenzler**, *Politisierter Erotik - erotisierte Politik? Die politisch-ständische Begründung der Ehe-Minne in Wolframs "Willehalm", im "Nibelungenlied" und in der "Kudrun"*. (ISBN: 3-87452-793-X)

**GAG 553: B. Labs-Ehlert**, *Versalschreibung in althochdeutschen Sprachdenkmälern*. Ein Beitrag über die Anfänge der Großschreibung im Deutschen unter Berücksichtigung der Schriftgeschichte. (ISBN: 3-87452-794-8)

**GAG 554: CHATEAU DU GRAAL: CITE DE DIEU, CITE DES HOMMES**. Actes du colloque. Amiens, janvier 1990. Hrsg. von **D. Buschinger**. (ISBN: 3-87452-795-6)

**GAG 555: "Uf der mäze pfla": Festschrift für Werner Hoffmann** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von **W. Fritsch-Röbler** unter Mitarbeit von **Liselotte Homering**. 1991 (ISBN: 3-87452-758-1)

**GAG 556: O. Sayce**, *Plurilingualism in the "Carmina Burana": A Study of the Linguistic and Literary Influences on the Codex*. (ISBN: 3-87452-796-4)

**GAG 557: B. Porzberg**, *Hartmann von Aue. Erec: Studien zur Überlieferung und Rezeption*. (ISBN: 3-87452-797-2)

**GAG 558: FIGURES DU GUERRIER MÉDIEVAL**. Actes du colloque. Amiens, mars 1990. Hrsg. von **D. Buschinger**. (ISBN: 3-87452-798-0)