

„Und daß die Ehre Gottes mehrers  
befördert würde . . .“

## Mikrohistorische Bemerkungen zur frühneuzeitlichen Karfreitagsprozession in Traunstein

Von Norbert S c h i n d l e r

Die frühneuzeitliche Karfreitagsprozession, eine der spektakulären öffentlichen Selbstdarstellungsformen des nachreformatorischen Katholizismus, war ein ebenso ambitioniertes wie letztlich gescheitertes Ritual<sup>1</sup>, und ich möchte sie nicht für sich genommen, sondern im sozialen Feld einer oberbayerischen Kleinstadt betrachten<sup>2</sup>. Um 1600 von den Jesuiten und Kapuzinern initiiert<sup>3</sup>, handelte es sich um eine typische mentale Mobilisierungsmaßnahme der Gegenreformation, Verkörperung aktiv-öffentlicher Bußgesinnung ebenso wie Beschwörung der religiösen Einheit der Gemeinde, vorgetragen im barockkatholischen Stil mit seiner Vorliebe für düstere Effekte, starke Bilder und grelle Kontraste. Im flackernden Schein Hunderter von Pechfackeln bewegten sich die lebendigen Bilder der Passion durch die nächtlichen Straßen der Stadt – ein religiöses Volkstheater, das der Affektsteigerung diente und Sündenangst und Erlösungshoffnung aufs engste miteinander verband<sup>4</sup>. Im Laufe des 17. Jahrhunderts wurde die Szenenfolge des Leidens und Sterbens Christi dann durch analoge Szenen aus dem Alten Testament immer weiter ausgebaut<sup>5</sup>, der Pomp des repräsentativen Beiwerks nahm laufend zu, und die Prozession entwickelte sich in die Richtung eines „barocken Welttheaters“<sup>6</sup>.

Die im Traunsteiner Pfarrarchiv aufbewahrte Ordnung der Karfreitagsprozession von 1695 zeichnet sich dadurch aus, daß sie neben den Spielszenen und den dazugehörigen Rollen auch die Namen der meisten Darsteller aufführt<sup>7</sup>. Bei der oberflächlichen Durchsicht der Namen fiel mir auf, daß da etwas nicht stimmen konnte: Mir kamen zwar die meisten Familiennamen bekannt vor, die jeweilige Kombination von Vor- und Nachnamen hingegen erschien mir eher fremd. Die Identifizierung der genannten Personen in den Kirchenbüchern bestätigte meinen Verdacht. Es handelte sich bei den Darstellern nicht um Erwachsene, sondern durchwegs um Kinder, genauer gesagt: um Schulkinder im Alter von ca. 6 bis 16 Jahren, mitunter auch etwas jünger oder älter. Die ehrbaren Stadtbürger spielten also die Figuralenzen der Prozession nicht etwa selbst, sondern sie ließen ihre Kinder spielen und marschierten gemessenen Schrittes und mit der gebührenden Distanz am Ende des Zugs, hinter der schwarzgekleideten Musik, den Kapuzinern und der *Ehrwürdige[n] Priesterschaft*, in den Reihen der „schwarzen“, spätmittelalterlich-traditionellen Allerseelenbruderschaft oder der „roten“, 1628 gegründeten Corporis-Christi-Bruderschaft einher. Je weiter

hinten man in der Prozession rangierte, desto vornehmer der soziale Status; die kurfürstlichen Salinenoffiziere und ein *Lobl. Magistrat* bildeten dementsprechend den Schluß des Zugs. Diese Zweiteilung der Prozession in überwiegend kindliche Darsteller und ihre erwachsenen Begleiter und Mentoren zeigt einen entschieden differenzierteren Umgang mit dem religiösen Ritual, als ältere, monolithische Thesen vom „barocken Volksfrommen“ vermuten lassen. Sein Kern war ein lizensierungspraktischer: man führte die Karfreitagsprozession nicht auf, sondern man ließ sie aufführen – freilich von den Seinen.

Ich entsinne mich noch gut, mit welchem Erstaunen Hans Moser, der Begründer einer quellenkritisch orientierten Volkskunde und Brauchgeschichte in Bayern, diesen Befund zur Kenntnis nahm. Selbst ihm, der theoretischen Verallgemeinerungen grundsätzlich mißtraute, war die Vorstellung vom barocken „Volksfrommen“<sup>8</sup>, vom einigenden, alle Schichten übergreifenden religiösen Band noch zu nah, als daß er den schlichten sozialhistorischen Befund eines differenzierten und zum Teil auch distanzierten Umgangs mit dem Sakralen hätte vorbehaltlos akzeptieren können. Zu neu, zu gravierend anders war das Bild einer nur an der Oberfläche einheitlichen, darunter aber von zahlreichen Spannungen und Widersprüchen durchzogenen Veranstaltung und der ihr gleichsam mit sanfter, aber entschiedener profaner Hand eingeschriebenen Hierarchisierungen.

Dabei zeigt ein zweiter, genauerer Blick auf die Darsteller noch deutlicher, wie sehr die Rollenverteilung das oberflächliche Erscheinungsbild der religiösen Einheit der Gemeinde konterkarierte. Neben den Schulkindern, die das Gros der Spielenden stellten, gab es natürlich auch zahlreiche Rollen, die man aus dem einen oder anderen Grund lieber mit Erwachsenen besetzte. Das gilt in erster Linie für die aktiven, mit körperlicher Selbstzüchtigung verbundenen Büsserrollen wie Geißler und Kreuzzieher, aber auch für andere. So trug der *Prantweiner*, das heißt der Branntweinwirt Adam Paumann, das schwere *Creiz mit dem Leiden Christi* vor dem Zug her, der fromme Ausschuster Mathias Pirghueber spielte den greisen Moses mit der Gesetzestafel, der sich als junger Mann wohl nicht gut gemacht hätte, der Maler Abraham König ließ sich als bußfertiger König David vom Propheten Nathan *die Straff Gottes* für seinen Ehebruch zeigen, und auch für die Rolle des *piessente*[n] Petrus, der seinen Herrn noch vor dem ersten Hahenschrei dreimal verleugnet hatte (vgl. den mitgeführten eisernen *Goggllhan*) und dennoch von ihm als der Fels angesehen wurde, auf den die neue Kirche gebaut werden sollte, erschien der Regie ein Schulbub wohl nicht sonderlich geeignet. Ihn spielte der immerhin schon 19jährige Salinenarbeiterssohn Marx Sällinger. Die erwachsenen Mitspieler rekrutierten sich vor allem aus zwei sozialen Kreisen: einmal aus der Salinenarbeiterschaft, lohnabhängigen Unterschichten, die in der Stadt nicht gerade in bestem Ansehen standen, und zum anderen aus den dienstbaren Geistern im Beschäftigungsumfeld der Kirche, deren Sozialprestige ebenfalls eher gering zu veranschlagen ist.

Die eigentliche Spieltruppe bestand also aus Schulkindern, Kirchendienern und Salinenarbeitern, und dies legt die Schlußfolgerung nahe, daß es sich bei der Inszenierung der Figural szenen der Prozession um Schultheater unter geistlicher Regie handelte. Für die Kinder mag das ein einprägsames Erlebnis gewesen sein<sup>9</sup>,

die etablierten Stadtbürger jedoch empfanden es offensichtlich als unter ihrer Würde, in diesem illustren Spiel mit all seinen unverhofften karnevalesken Effekten und unter der Fuchtel des Schulmeisters mitzuwirken. Sie zogen sich diskret auf die Gönner- und Zuschauerrolle zurück. Die soziale Entwertung des symbolischen Geschehens, die ihre ebenso elegante wie unübersehbare Distanzierung mit sich brachte, liegt auf der Hand. Eine bloße Schul- und Kirchenveranstaltung, an der sich die gewichtigen Gemeinderepräsentanten selbst nicht aktiv beteiligen, ausgeführt also lediglich von denjenigen, die den vollgültigen Bürgerstatus (noch) nicht besitzen, ist nur in sehr beschränktem Maß ein Ausdruck städtischer Öffentlichkeit. Diese innere Zweiteilung der Prozession bringt eine weitere soziale Umwertung und Brechung des religiösen Sinns gleichsam automatisch mit sich.

Die auf die Zuschauerrolle zurückgezogenen Eltern – während die Väter hinterherschritten, beobachteten die Mütter die Szenerie vermutlich vom Straßenrand – entwickelten ein aus dieser Trennung resultierendes vitales Schau- und Publikumsinteresse daran, wie ihre Sprößlinge sich auf der „Bühne“ der Prozession schlugen, wie beifällig ihr Auftritt zur Kenntnis genommen wurde usw. Der konkrete Familienstolz dürfte die religionspädagogischen Zielsetzungen der Inszenierung spielend in den Schatten gestellt haben. Es konnte unter diesen Umständen gar nicht gelingen, die eingefleischten Alltagsrollen der Darsteller zu brechen und zu transzendieren; die sozialen Wiedererkennungseffekte durchkreuzten die hehren Regieintentionen des Schauspiels. Auf dem populären Theater regiert das Insiderwissen, vergißt das Publikum niemals, wer die Schauspieler wirklich sind. Es delectiert sich nicht an der gelungenen Ästhetik kontextenthobener Rollenspiele, sondern hält an seinen sozialen Zuschreibungen fest und bezieht sein Zuschauervergnügen aus den Diskrepanzen zwischen sozialer Realität und Rollenmaßung. Nicht ob jemand den Engel überzeugend zu spielen vermochte, sondern der augenzwinkernde Diskurs darüber, ob er wirklich einer sei, bestimmte das Beobachtungsverhalten des Publikums. Es bedurfte also der dann seit den 1720er Jahren in den Diözesanverwaltungen vieldiskutierten „Mißbräuche“ und Entgleisungen gar nicht, um die religiöse Absicht zu profanieren: Die sozialen Schaufeffekte der Prozession, die Mechanismen des Verfremdens und Wiedererkennens überwogen vielmehr von vornherein ihren geistlichen Gehalt.

Es ist faszinierend, ins Detail hinein zu verfolgen, wie sich die Stadtgemeinde in der symbolischen Ordnung der Prozession und deren figuralen Arrangements spiegelte, wie vielfältig und doch nicht ohne einen gewissen klaren Bedeutungsgehalt die Bilder der sozialen und der symbolischen Ordnung ineinanderspielten. Die Verschränkung dieser beiden Sinndimensionen eröffnete, ähnlich wie im Karneval<sup>10</sup>, nicht nur ein Spiel-, sondern auch ein Selbstkommentierungspotential sozialer Gemeinschaften, das in der Vielfalt seiner Ausdrucksmöglichkeiten wie vor allem in seinen assoziativen Nuancen für Nichtmitglieder, also auch für den Historiker, höchstens ansatzweise zu entziffern ist.

Zusätzlich erschwert wird diese Einschätzung noch dadurch, daß sich die Wertschätzung einer Rolle in der Volkskultur mit deren biblischem Eigenwert nicht unbedingt deckte. Attraktiver als die Bibelszenen war zweifellos die eskortierende römische Reiterei, die einen beständigen Unruheherd darstellte, der von den

geistlichen Ausrichtern der Veranstaltung im 18. Jahrhundert ebenso energisch wie erfolglos bekämpft wurde<sup>11</sup>. Der *Cherubim mit dem Schwert*, Kfinder der Macht und Herrlichkeit Gottes, dürfte eine der begehrteren Rollen gewesen sein – gespielt vom 12jährigen Gastwirts- und Ratsherrnssohn Franz Kallersperger, der dann ab 1719 selbst im Rat saß<sup>12</sup>. Im Jahr 1697 gab sein Vater übrigens den drei Kapuzinern zu Ehren, *welche den Umgang angestellt haben*, in seinem Wirtshaus an der Schattenzeile des Stadtplatzes eine *Collation*, das heißt einen Empfang mit Imbiß<sup>13</sup>.

Hingegen wird sich der vierjährige Brauschreiberssohn Ignaz Dichl (später Salinenunterwaldmeister im nahen Reichenhall), der etwas weiter hinten in der Szenenfolge der Gefangennahme Jesu das alttestamentarische Pendant dazu, nämlich den *Verkauffte[n] Joseph* darstellte, seiner Paraderolle noch kaum bewußt gewesen sein; umso mehr werden sich seine Eltern, die zwar nicht unvermögend waren, aber in der Salzbeamtenhierarchie nur einen mittleren Rang bekleideten<sup>14</sup>, die Ehre zu schätzen gewußt haben, ihren kleinen Sohn in den Mittelpunkt einer vielköpfigen Prozessionsszene gestellt zu sehen. 4 *Gaisler* und 2 *Engl mit Schildt* bildeten die Vorhut, dann folgte der Josephsknabe, von zwei Knechten in die ägyptische Gefangenschaft abgeführt und gefolgt von seinen elf unbrüderlichen Brüdern, zumeist Salinenarbeiterkindern. Den Schluß der Szene bildeten vier kapuzenverhüllte Geißlerpaare, deren erstmaliges martialisches Auftreten in den 1620er Jahren in den bayerischen Städten eine ausgesprochene Sensation dargestellt hatte<sup>15</sup>. 81 Geißeln harrten 1738 im Arsenal der Traunsteiner Bruderschaft ihrer Benutzer<sup>16</sup>, und in der Geißlerstube, wo sie durch das Vorlesen einschlägiger Erbauungstraktate auf ihre selbstquälerische Aufgabe vorbereitet wurden, wartete schon der Bader, um ihre Wunden zu versorgen<sup>17</sup>.

Beginnen wir also mit der schlichten Frage, wie sehr sich die soziale Hierarchie in der Choreographie der Prozessionsszenen abbildete. In der Tat läßt sich an diversen Szenen ein gewisser Trend ablesen, die prominenten Rollen mit den Kindern prominenter Familien zu besetzen und mit einer sozial nachrangigen Staffage zu umgeben. Das trifft ganz sicher auf die 15jährige Maria Clara Grueberin zu, die die Starrolle der Judith mit dem Schwert und dem Haupt des Holofernes besetzte. Das Bild der wehrhaften Judith fügte sich ja als Erinnerung an eine aufsehenerregende alttestamentarische Bluttat nicht nur trefflich in das prozessuale Szenario von Buße und Umkehr ein, sondern war zugleich ein Symbol stadtbürgerlichen Freiheitsstolzes, eine Metapher der städtischen Verteidigungsbereitschaft und der legitimen Gegenwehr gegen erlittenes Unrecht<sup>18</sup>. Judith, die Heroin, die die Sünde auf sich nahm, um ihre Stadt vor dem Feind zu bewahren, vermittelte auf geradezu klassische Weise den Widerspruch von religiöser Devotion und profanem Bürgerstolz im kämpferischen Selbsterhaltungsgestus der Gegenreformation. Was lag näher, als diese – im übrigen erst 1677 hinzugefügte<sup>19</sup> – städtische Identifikationsfigur mit der Tochter des bedeutendsten Handelsmannes und langjährigen Bürgermeisters Johann Grueber, der 1656 aus München zugezogen und erst kürzlich verstorben war, zu besetzen und ihr einige jüngere einheimische Handwerkertöchter als 4 *Dienerinn[en] mit Palbm Zweygn* beizugeben? Ihr Vater besaß übrigens mit ca. 180 Bänden auch die mit Abstand



Ein Kreuzzieher von der schwarzen Bruderschaft (aus: *Friederike Prodingler* u. *Reinhard R. Heinisch*, *Gewand und Stand. Kostüm- und Trachtenbilder der Kuenburg-Sammlung* [Salzburg–Wien 1983], Tafel 47).

größte private Bibliothek in Traunstein, die den Horizont der üblichen Erbauungsliteratur bei weitem überschritt<sup>20</sup>. Vermutlich erklärt sich das dadurch, daß der Großvater der Maria Clara Grueberin Kaufmann und Ratsherr in Augsburg gewesen war, dem Zentrum des Buchdrucks im katholischen Süddeutschland.

Ähnlich deckungsgleich erweisen sich die Fäden sozialer und religiöser Dramaturgie in der Szene um das Hl. Grab, hier aber eindeutig der karitativen Devotionshaltung zuneigend. Die 3 *Maria mit ihren Specereypixen*, die den Leichnam Christi salben wollten und dabei dessen Auferstehung entdeckten, trugen auch im wirklichen Leben diesen Vornamen. Sie alle – die 12jährige Salinenkastnerstochter Maria Zeidlmairin, die 15jährige Salinenkassierstochter Maria Anna Käserin und die zehnjährige Maria Clara Pittingerin, Tochter des Salzburger Domkapitelverwalters – waren keine Stadtbürgerkinder, sondern gleichsam „höhere Töchter“ auswärtiger Beamtenfamilien, die in der Stadt mehr oder weniger landesherrliche Verpflichtungen wahrnahmen. Die Patenbeziehungen der drei Mädchen gewähren Einblick in die inneren Verflechtungen der neuen Beamtenkaste: Für die Kinder Paul Käfers, seines wichtigsten Wirtschaftsbeamten, standen der Salzmaier und seine Gattin selbst Pate, für die Kastnerstochter in feiner Abstimmung hingegen lediglich die Tochter seines verstorbenen Amtsvorgängers. Weiter über den lokalen Horizont hinaus gespannt war das soziale Netz der Salzburger Domkapitelverwaltersfamilie Pittinger<sup>21</sup>. Die beiden Taufpatinnen ihrer Tochter Maria Clara bezeugten eine vornehme Geburt: die einer in landesherrlichen Diensten aufgestiegenen und nobilitierten Familie angehörende Maria Cleophe Khobaltin von Lambach (Oberösterreich) stand für die gehobene Herkunft der Pittingers, die Traunsteiner Kaufmannsgattin Maria Clara (!) Rauchin, verheiratet mit einem Handelsmann aus Kastelruth (Südtirol), für deren soziale Integration am neuen Wohnort. Die Herrschaftsloyalität dieser Familien, der sie ihren hervorgehobenen sozialen Status verdankten, spiegelte sich unmittelbar und für jedermann sichtbar in der prononcierten Samariterrolle des Dienstes am Herrn, die ihre Töchter ausfüllten. In der geschlechtsspezifischen Trennung und Übertragung, in der „klassischen“ weiblich-dienstbaren Stellvertreterform demonstrieren sie ihrem Herrn ihre besondere Verbundenheit – religiöse Akzentuierung und Überhöhung eines noch nicht sonderlich verinnerlichten Beamtenethos, wie es für die absolutistischen Verwaltungseliten des 17. Jahrhunderts nicht ganz untypisch war.

Ähnlich verhält es sich mit der sozialen Symbolisierung in der dritten Szene des Zugs, in deren Zentrum der *12 Jahrige Christus*, also der Wunderknabe der Tempeldiskussionen mit den Schriftgelehrten stand, gespielt vom erst neunjährigen Johann Wischlburger, Sohn des Traunsteiner Pflegergerichtsschreibers<sup>22</sup> und späterer Benediktinermönch im Kloster Seon<sup>23</sup>. Die Abbildung der gesellschaftlichen Hierarchie wird allerdings hier von einer etwas eigenartig anmutenden barocken Metapher durchbrochen. Unmittelbar vor der Christusszene wird *das Lambgottes*, das doch eigentlich die Sünden der Welt hinwegnimmt, *von [den] 7 Todtsünden gefiehr* (wobei am Rande zu erwähnen ist, daß sämtliche Laster, auch die luxuria, männlich besetzt waren und nur die Hoffart durch eine Mädchenrolle verkörpert wurde<sup>24</sup>). Derselben Inversionslogik, die offenbar die Macht des Bösen und die irdische Sündverfallenheit versinnbildlichen sollte, gehorchte

auch die Folgeszene: *die Welt*, dargestellt von Wischlburgers 14jähriger Schwester Catharina, *der Teufel und das Fleisch föhren Christus*. Den Teufel mimte der 13jährige Schusterssohn Bonifaz Pirghueber, den Cupido der Brauerssohn Christoph Jähner. Eine weitere Schwester Wischlburgers nahm die ebenfalls nicht unprominente Rolle der hl. Veronika mit dem Schweißstuch ein, so daß die Gerichtsschreibersfamilie mit drei Kindern in hervorgehobenen Positionen am Prozessionschauspiel beteiligt war.

Die Kupferschmiedsfamilie Schwunghammer stellte gar vier kindliche Schauspieler/innen, die sich allerdings mit untergeordneten Nebenrollen als Dienerin, Hoffräulein oder als *Engl mit Cron und Rohr* begnügen mußten; und auch die als fromm bekannte Familie des Ausschusters Mathias Pirghueber war mit vier Angehörigen überdurchschnittlich vertreten: Während der Vater, wie gesagt, den Moses spielte, stellte der 15jährige Karl, der später die geistliche Laufbahn einschlug, in Salzburg promovierte, aber dennoch wie die meisten aus der Unterschicht stammenden Priester über Hilfsgeistlichenpositionen nicht hinauskam<sup>25</sup>, einen *Hofherrn mit Scepter und Cron* vor, der 13jährige Bonifaz einen Teufel, und der elf Jahre alte Johann spielte einen Pagen. Die Prozession eröffnete also zweifellos einigen Familien die Möglichkeit, ihre überdurchschnittliche Frömmigkeit durch eine vielköpfige Repräsentanz vor der städtischen Öffentlichkeit zu demonstrieren und sich dadurch vor anderen auszuzeichnen. Wahrgenommen wurde diese Gelegenheit zwar in erster Linie von den besseren Familien, die in der Regel wesentlich mehr Kinder hatten und für die der aktiv bekennende katholische Stil nicht nur vorbildlich, sondern auch von standesgemäßer Vornehmheit war, aber interessanterweise auch von der einen oder anderen Familie, die eher zum unteren Stratum der städtischen Gesellschaft zählte.

Spätestens hier stößt die bisher verfolgte Untersuchungsstrategie der wechselseitigen Abbildbarkeit von religiösen und sozialen Symbolisierungen an ihre Grenzen. Religiöse Repräsentation ging in der Abbildung der sozialen Hierarchie niemals vollständig auf, und sie wäre, wie hinzuzufügen ist, auch sinnlos gewesen, wenn sie sich darauf beschränkt hätte. Überblickt man die gesamte Rollenverteilung, so spiegelte sie keineswegs einfach die städtische Herrschaftsstruktur, sondern gehorchte eher der Devise: soviel soziale Repräsentation wie nötig und soviel sozialer Ausgleich wie möglich. Die Bedeutung der sakralen Ordnung bestand gerade darin, daß sie der profanen nur begrenzt folgte und deren Härten auch schon einmal auszugleichen oder zumindest zu überspielen verstand<sup>26</sup>. Warum sollte nicht ein einfacher Salinenarbeiter wenn schon nicht Christus, so doch wenigstens den Judas spielen dürfen, und weshalb sollte nicht ein anderer Unterschichtenangehöriger den berüchtigten Raubmörder Barabbas darstellen, der von Pilatus begnadigt wurde?<sup>27</sup> Dieser – sich freilich in engen herrschaftsständischen Grenzen bewegende – „Populismus“ machte den volkstümlichen Zug des Barockkatholizismus aus. Bei Licht besehen handelte es sich dabei eher um eine missionarische Notwendigkeit als um eine wirkliche soziale Öffnung. Der erwünschte soziale Integrationseffekt der Prozession konnte schließlich nur dann erzielt werden, wenn sich auch die städtischen Unterschichten in ihr angemessen vertreten fühlten.

Was aber heißt in diesem Zusammenhang „angemessen“? Ist es nicht signifikant, daß man den unteren Schichten eher die negativen Rollen zudachte? Wir stoßen hier auf den Widerspruch von individuellen und kollektiven Repräsentationsmodi, der die ganze Veranstaltung durchzieht. Während sich der „Blick von oben“ vor allem an den herausragenden Einzelrollen festmacht und in der Unterschichtenbeteiligung lediglich Statisten bzw. dienende Heerscharen sieht, repräsentierten sich die unteren städtischen Schichten vor allem durch die Menge ihrer Teilnehmer und das kompakte Erscheinungsbild der von ihnen gebildeten Formationen, die der Prozession erst den Charakter eines massenwirksamen Ereignisses verliehen. Es lag nahe, größere Gruppen der Komparserie wie Soldaten, Hofstaat, Kreuzzieher und Geißler sozial einheitlich zu besetzen<sup>28</sup>. Die Macht der großen Zahl, der uniforme Auftritt und die damit verbundene Transformation profaner Kollektivgefühle in die religiöse Schaustellung verliehen den Unterschichten massive Präsenz und wogen die individuellen Rollenprivilegien der Stadeliten bis zu einem bestimmten Grad wieder auf – ohne Fußvolk keine Karfreitagsprozession.

Die Frage, wieviel religiösen Eifer diese unentbehrlichen Statisten und niederen Chargen an den Tag legten, läßt sich allgemein kaum beantworten, doch führt uns eine Eintragung im Protokollbuch der Bruderschaft vom 26. März 1727 immerhin auf eine Spur. Dort wird zunächst beklagt, wie schwierig es sich gestalte, die bis zu 70 Tagelöhner aufzutreiben, die als Träger die biblischen Figuren auf hölzernen Traggestellen umtragen mußten, und dann das *yberlesstige* Ungestüm geschildert, mit dem sie nach dem Umgang die Eltern der von ihnen getragenen Kinder *um Drinkgelter sehr unmanierlich angeloffen*<sup>29</sup>. Sie heischten offensichtlich so drängend nach Bezahlung, daß die Veranstalter nachgaben und künftig jeden Träger mit 6 Kreuzern aus der Bruderschaftskasse regulär besoldeten, um die lästige Bettelei abzustellen.

Dieser Konflikt ist in zweifacher Hinsicht aufschlußreich: Zum einen zeigt er, daß die „tragenden“ Unterschichten ihre Tätigkeit nicht etwa als Ehrenamt, sondern als Arbeit wie jede andere auch ansahen. Zum anderen verweist er auf eine allmähliche Verschiebung der Grenze zwischen Kulthandlung und Alltagsökonomie. Gerade für die Unterschichten stellte sich der Unterschied von kultischem und alltäglichem Handeln ja als ein ökonomischer dar: Während jede Handreichung im organisatorischen Vorfeld der Prozession, etwa das Herunterholen der Figuren von den Speichern des Bruderschaftshauses, das Waschen und Flickern der Kostüme etc., selbstverständlich honoriert wurde, gab es für die Teilnahme an ihr nichts als Gottes Lohn. Die Träger respektierten diesen nichtökonomischen Charakter der Kultsphäre insofern, als sie nicht etwa Entlohnung, sondern, der rituellen Praxis entsprechend, lediglich eine heischebräuchliche Rekompensation von den Eltern der Getragenen verlangten. Daß diese rituelle Forderung schließlich in eine reale Entlohnung umgemünzt wurde, markiert einen nicht unwesentlichen paradoxen Säkularisierungsschritt „von unten“ in der Geschichte der Prozession, denn bekanntlich geht einen das Produkt der Arbeit, für die man bezahlt worden ist, nichts mehr an.



Die Beantwortung der Frage, wer am besten an welche Stelle paßt, kommt gewiß niemals ganz ohne soziale Intuition aus, und dies gilt umso mehr im hochgradig selbstreferentiellen System einer kleinstädtischen Öffentlichkeit. Dennoch erweckt die Besetzungspraxis der Prozessionsrollen, aufs Ganze gesehen, nicht den Anschein, als habe man dabei vieles dem Zufall überlassen. Sie hinterläßt vielmehr einen durchgeplanten und in mancherlei Hinsicht geradezu ausgeklügelten, auf eine gewisse soziale Balance bedachten Eindruck. Das ist umso erstaunlicher, als es in einer Stadt von höchstens 2500 Einwohnern nicht eben leicht gewesen sein dürfte, ein rituelles Großereignis mit mehreren hundert Spielrollen zu besetzen und in akzeptabler Weise über die Bühne zu bringen.

Damit ist die Frage nach der Regie dieser Veranstaltung aufgeworfen. Sie lag keineswegs nur in Händen der Kapuziner und des dann später für sie zuständigen Stadtkaplans<sup>30</sup>, sondern fiel in den Kompetenzbereich der 1628 gegründeten Corporis-Christi-Bruderschaft, die für die Organisation und Durchführung der Karfreitagsprozession verantwortlich zeichnete<sup>31</sup>. In dieser elitären, auf den kultpflegerischen Geist der Gegenreformation verpflichteten Bruderschaft, die auf Betreiben des Kurfürsten nach dem Münchner Vorbild errichtet<sup>32</sup> und mit einer ansehnlichen jährlichen Dotation von ca. 250 fl aus der landesherrlichen Kasse ausgestattet wurde<sup>33</sup>, trafen sich die ratsfähigen Geschlechter der Stadt mit den landesherrlichen Salinenbeamten, und sie entwickelte sich rasch zur wichtigsten Clearing-Stelle zwischen diesen beiden Fraktionen der städtischen Elite<sup>34</sup>.

Die Stadt Traunstein hatte den Umbruch von der spätmittelalterlichen Stadtkultur zur absolutistischen Territorialstaatlichkeit auf besonders einschneidende Art und Weise erfahren<sup>35</sup>: 1587 war ihr durch die Verstaatlichung des Salzhandels die Quelle ihres bisherigen bürgerlichen Wohlstands entzogen worden<sup>36</sup>, und durch die Gründung der staatlichen Saline im Jahr 1619<sup>37</sup> sah sich die kleinstädtische Gesellschaft unverhofft einer doppelten Herausforderung ausgesetzt. Konfrontiert war man nun plötzlich nicht nur mit einer vielhundertköpfigen frühindustriellen Salzarbeiterschaft, die in einem Ratsprotokoll von 1621 unverblümt als *Augsindl* etikettiert wurde<sup>38</sup>, sondern auch mit einer massierten landesherrlichen Beamtenschaft, die über einen direkten Draht zur Münchener Landesregierung und zum Kurfürsten verfügte (immerhin machten 1651 die Erträge des Salzwesens 27% der Einnahmen des bayerischen Staatshaushalts aus<sup>39</sup>) und den kleinstädtischen Wertehorizont ebenfalls nur begrenzt teilte<sup>40</sup>.

Die Corporis-Christi-Bruderschaft, in der das Beamtenelement rasch tonangebend wurde<sup>41</sup>, bildete die einzige institutionelle Klammer im spannungsvollen Verhältnis von kurfürstlicher Salinengemeinde und Bürgerstadt<sup>42</sup>, und die Karfreitagsprozession war das Medium, um die Einheit der beiden auch rechtlich geschiedenen Gemeinden im religiösen Ritual herzustellen. 1699 kam es zum Ausbruch des schon lange schwelenden Konflikts zwischen den Salinenbeamten und dem Stadtpfarrer bzw. der hinter ihm stehenden Bürgerfraktion um die Führung der Bruderschaft, der ihre Tätigkeit für zwölf Jahre zum Erliegen bringen sollte<sup>43</sup>. Man versteht nun die schwierigen internen Kompromißbildungen einer Rollenbesetzungspolitik besser, die zwei unterschiedliche Hierarchien in einer rituellen Inszenierung gleichwertig zur Geltung bringen mußte, und man versteht,

weshalb den Salinenbeamten daran gelegen war, daß sich „ihre“ Arbeiter zahlreich an der Prozession beteiligten, auch wenn das einen gewissen Plebejisierungseffekt zeitigte, und warum die städtischen Ratsherren andererseits es vorzogen, in dieser Art von Spiel nicht persönlich mitzumischen. Ebenso wenig kann es verwundern, daß die prominenten Rollen überwiegend mit den Kindern der Bruderschaftsmitglieder besetzt wurden.

Das führt mich zu einem letzten gravierenden Interpretationsproblem. Die Besetzungsliste weist gerade bei den prominentesten Rollen signifikante Lücken auf, das heißt, wir wissen nicht, wer den Christus mit dem Kreuz, den Pilatus, die Maria Magdalena spielte. Die aufwendige Arbeit der Rollenverteilung blieb den Kapuzinern bzw. dem Kaplan und seinen Helfern überlassen, und im 18. Jahrhundert trat ihnen der Bruderschaftsverwalter unterstützend zur Seite. Es ist anzunehmen, daß sie den vorläufigen und daher in dieser Form überlieferten Besetzungsplan der Bruderschaft zur Begutachtung vorlegten und mit deren führenden Amtsträgern besprachen. Das hieße, daß die Herren die mühevollere Regiearbeit zwar weitgehend delegierten, sich aber womöglich bei der Besetzung der Schlüsselrollen das letzte Wort vorbehielten. Ob sich unter Umständen ausgewählte Standespersonen aus dem inneren Kreis der Bruderschaft selbst für diese Schlüsselrollen zur Verfügung stellten, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit beantworten<sup>44</sup>. Gewiß wäre dadurch das soziale Erscheinungsbild der Prozession erheblich aufgewertet, ihr Schulcharakter aufgehoben und das Schauspiel gegen Kritik von außen weitgehend abgeschirmt worden. Dennoch ist ihre aktive Spielteilnahme, noch dazu mitten unter den Schulkindern, eher unwahrscheinlich; die ansonsten oft überaus gesprächigen Bruderschaftsprotokolle erwähnen diese Möglichkeit jedenfalls mit keinem Wort. Cum grano salis wird man sagen können, daß die Salinenbeamten die ihnen untergebenen Arbeiter und deren Nachwuchs ebenso spielen ließen wie die Stadtbürger ihre Kinder. Die symbolische Vereinigung beider Kommunen im religiösen Ritual wurde zwar vollzogen, aber nur um den Preis ihrer sozialen Relativierung. Die reformatorische Utopie der geistlichen Stadt, des himmlischen Jerusalem, wurde als Momentaufnahme in Szene gesetzt und zugleich in ihre Schranken verwiesen. Man beugte sich dem sozialdisziplinierenden Zugriff zwar, aber nur um ihn zu unterlaufen.

Das Lizenz-Modell des Spielens, das diese doppelbödigere Wirkung hervorbrachte, operierte mit einer eingebauten paternalistischen Distanz zwischen der Regie und den Akteuren, einer zur Norm erhobenen vornehmen Zurückhaltung der Führungsschichten gegenüber der Volkskultur, ihren Vergnügungen und Ängsten. Es markierte einen wichtigen Schritt auf dem sukzessiven Rückzug der frühneuzeitlichen Eliten aus der Volkskultur, und sie wurde vermutlich damals schon dort als besonders einschneidend empfunden, wo man eigentlich religiös motiviertes Gemeinschaftshandeln hätte erwarten dürfen. Und schließlich war der Rückzug der lokalen Eliten von den populären Ritualen die entscheidende Voraussetzung dafür, daß dann im 18. Jahrhundert nicht nur die Aufklärer, sondern auch die katholische Kirchenführung selbst die Karfreitagsprozessionen zunehmend kritischer betrachten, nur mehr ein glaubensfernes und geschmackloses Volksspektakel in ihnen erblicken und ihre Abschaffung ins Werk setzen konnten<sup>45</sup>.

Die Stellvertreter-Praxis beschränkte sich nicht auf die Karfreitagsprozession, sondern war im 17. Jahrhundert bei allen größeren kirchlichen Ritualen üblich. So hatte es sich bei den Kreuzgängen, vor allem aber bei der alljährlichen Gemeindevallfahrt nach Altötting eingebürgert, jeweils eine Person stellvertretend für das Haus mitzuschicken, dem sie angehörte<sup>46</sup>, und auch das Vierzigstündige Gebet, das die Fastenzeit einleitete, wurde nach diesem Stellvertreterprinzip beschickt, obwohl der Kapuzinerpater Florentian 1666 anmahnte, daß *alle Christgläubige insgemain dafür zu gewinnen* seien<sup>47</sup>. Die alltäglichen wirtschaftlichen und familiären Verpflichtungen setzten der Beteiligung an den religiösen Riten unüberwindliche Grenzen, und sie wurden von den Bürgern konsequent genutzt, um jenes Zuviel an kirchlichem Engagement, das ihnen die gegenreformatorische Programmatik abverlangte, in die Schranken zu weisen.

Man darf ja nicht vergessen, wie tief die religiöse Disziplinierung in der Ära der Gegenreformation in den Alltag eingriff. Beim morgendlichen, mittäglichen und abendlichen Ave-Maria-Läuten etwa *soll ein jeder seinen Huet abthuen, fleissig niderkhnien, und ein eiferiges Gebett zu Ehr der Gebenedeiten Muetter Gottes und Himelshkinigin Maria... verrichten*. Der Stadtknecht hatte dieses Demutsritual zu überwachen und jede Übertretung in ein *sonderbares Puch* einzutragen<sup>48</sup>. Und auch wenn man an den Donnerstagen die „Angst“, das heißt die Heimsuchung, und an den Freitagen die *Schidtung Christi leittet*<sup>49</sup>, mußte man öffentlich auf die Knie, gleichgültig wo man gerade ging und stand<sup>50</sup>.

Besonders deutlich läßt sich dieser Konflikt um die Verkirchlichung der Alltagskultur an der 1633 ebenfalls von der Corporis-Christi-Bruderschaft eingeführten Donnerstagsprozession ablesen. Die Kapuziner hatten im Bruderschaftsrat darauf gedrängt, an diesem Tag morgens nach der Messe monatlich eine Eucharistieprozession mit Himmel, gleichsam eine kleine Fronleichnamsprozession rund um die Kirche abzuhalten, um die Leute zum Kirchgang anzuhalten und ihnen ein Andachtsvorbild zu geben<sup>51</sup>. Dahinter stand ein strukturelles Problem der katholischen Erneuerung, nämlich die Veralltäglicung der großen Riten, die zu selten stattfanden, um ihre volksmissionarische Wirkung entfalten und zur Verstetigung der religiösen Disziplin Erhebliches beitragen zu können.

Mit der Durchsetzung der Donnerstagsprozession hatten die Volksmissionare allerdings einen Konfliktherd geschaffen, der das ganze Jahrhundert hindurch nicht zur Ruhe kam. Die Bürger, von den Ratsherren bis zum kleinen Handwerksmeister hinab, weigerten sich beharrlich, selbst am Umgang teilzunehmen. Sie verhielten sich genauso, wie wir es von der Karfreitagsprozession schon kennen: Sie hielten sich vornehm zurück und schickten ihre Kinder und Dienstbotinnen hin. Die Artikel 14 und 15 der Stadtordnung von 1660 proklamierten daher, die Handwerker sollten *nit so claine Pueben... stellen*, und überhaupt solle man bei den Prozessionen und Kreuzgängen *nit so gar jung claine unverständige Leith schickhen, sondern grosse, auch die Haußvätter und Mütter, sovill möglich, sich selbsten darbei fleissig einstellen*<sup>52</sup>. Der Grund für diese Verweigerung war wesentlich ein ökonomischer, handelte es sich doch in diesem Fall um einen ganz normalen Werktag, an dem die immer weiter in den Alltag ausgreifenden kirchlichen Riten mit den morgendlichen Arbeits- und Hauptgeschäftszeiten kollidierten.

Dieser geschäftliche Hintergrund des Widerstrebens klang etwa in einer Ermahnung des Rentmeisters an die Ratsherren von 1650 an, sie sollten künftig *vleißiger zum Umgang gehen und nit also ausbleiben, dann Sie under solch khurzer Zeit wenig zu versaumben* [= versäumen; Anm. d. Verf.] *und nach dem Umgang Ire Sachen auch woll verrichten mögen*<sup>53</sup>. Die Klagen der landesherrlichen Administration über den „religiösen Unfleiß“ der Stadtoberen häuften sich in den folgenden Jahren, doch scheinen sie ebensowenig auf fruchtbaren Boden gefallen zu sein wie die wohlmeinenden paternalistischen Beschwörungen, sie mögen sich doch auf ihre Vorbildfunktion, auf ihr *guetes Exempl* besinnen<sup>54</sup>. Die wirtschaftlichen Beweggründe der allgemeinen Resistenz lagen zwar auf der Hand, aber sie reichen kaum aus, um ihre Hartnäckigkeit zu erklären. Der erste *Circulus vitiosus* der eingerissenen rituellen Praxis scheint vielmehr der gewesen zu sein, daß es sich die erwachsenen Träger der städtischen Ehrbarkeit, nachdem sie selbst die Prozession zu einer Kinderangelegenheit gemacht hatten, nicht mehr leisten konnten, sich unter sie zu begeben.

Eine Beschwerde der Corporis-Christi-Bruderschaft bei der Landgerichtsobrigkeit von 1667 zeigt uns, wie weit die Gründe für den hinhaltenden Widerstand der städtischen Würdenträger über die bloße kirchliche Beeinträchtigung ihres Geschäftsgebarens hinausgingen. Von dem *PauersVolkh* des Umlandes, so heißt es darin, das sich zu diesem Zeitpunkt in der Stadt befinde, um seinen Geschäften nachzugehen, werde der Prozession *ein schlechte Andacht und Reverenz erzaiht*<sup>55</sup>. Man verspürte offenbar nicht die geringste Lust, sich unter die eigenen Kinder zu mischen und sich damit vor seiner bäuerlichen Landkundschaft zu blamieren, die diese Devotionsrituale aus eigener Erfahrung gar nicht kannte und daher mit Erstaunen und Verwunderung verfolgte. Dies erinnert zum einen daran, wie sehr die großen gegenreformatorischen Rituale eine städtische Angelegenheit waren und den kulturellen Stadt-Land-Gegensatz eher noch vertieften. Zum anderen hielt sich ihre Anhängerschaft auch in den Landstädten selbst in so engen Grenzen, daß sie die lokalen Eliten in ihrer Herrschaftspraxis nicht verkennten durften. Der Traunsteiner Hufschmied Andre Pachschnidt *hat verwichnen Pfinztag* [= Donnerstag 1676; Anm. d. Verf.] *zum Stängeltragen sein claines Söhnln ohne rdo. Strimpf und Schuech mit einem Bernfell geschickht, welches dem hechsten Guott zu Unehren und den anwesenten Persohnen spöttisch anzusehen gewest*<sup>56</sup>. Er hätte diesen Akt der Karnevalisierung der kirchlichen Moraloffensive wohl nicht gewagt, wenn er nicht genau gewußt hätte, daß die von ihm aufgespießte moralisierende Impertinenz auch vielen seiner Mitbürger zuwider war und er daher die Lacher auf seiner Seite hatte. Seinem Schelmenstreich war angesichts der missionarischen Bedrängungen ein gewisser Respekt nicht zu versagen, und seine Bestrafung fiel dementsprechend milde aus; der Rat ließ ihn mit der Strafe von ½ Pfund Wachs an die Kirche glimpflich davonkommen.

Die von 1628 bis 1750 erhaltenen Protokollbücher der Corporis-Christi-Bruderschaft bieten einen instruktiven Einblick in die Strukturprobleme der Karfreitagsprozession und deren weitere Entwicklung<sup>57</sup>. Auffällig ist freilich zunächst, wie selten und sporadisch nur in den Sitzungen des Bruderschaftsrats von der Prozession gesprochen wurde, die doch zusammen mit dem Umgang an Fron-

leichnam den spektakulären alljährlichen Höhepunkt ihrer Öffentlichkeitsarbeit darstellte. 1640 erst findet die Prozession in den Protokollen Erwähnung<sup>58</sup>, darauf folgt erneut ein dreißigjähriges Schweigen, und auch im schreibwütigen 18. Jahrhundert wird sie in der Regel mit der Routinebemerkung abgetan, sie *solle abermahlen wie bisherige Jahr beschechen*<sup>59</sup>. Allenfalls kurz vor dem Aufführungstermin trat sie den Bruderschaftsherren ins Gedächtnis – allzu hohe Aufmerksamkeit scheinen sie ihr nicht geschenkt zu haben.

Dieses scheinbare Desinteresse läßt sich mit dem elitären Charakter der Vereinigung und ihrer Gewohnheit erklären, die konkrete Arbeit zu delegieren. Sie brauchte einen nicht weiter zu kümmern, denn dafür hatte man seine ausführenden Organe, die Kapuziner und die städtischen Hilfsgeistlichen. Der Zwölferrat war im 17. Jahrhundert weitgehend mit sich selbst, das heißt mit der Klärung seiner internen Verfahrensfragen sowie der Verwaltung und Verleihung des Bruderschaftskapitals beschäftigt. Er war mehr ein unregelmäßig tagendes Repräsentations- als ein Arbeitsgremium und verfügte über ein ausgeprägtes Standesbewußtsein. Die vom Stadtpfarrer vorgeschlagene Zusammenlegung mit der Allerseelenbruderschaft, die allen Stadtbürgern offenstand, wurde 1658 bezeichnenderweise abgelehnt<sup>60</sup>. Wie ein ironischer Kommentar auf seine höheren Ambitionen mutete der Blitz an, der am 5. Juni 1639 nachmittags während der Ratssitzung in den Glockenturm der Kirche und von dort *mit einem truckbnen Straich* direkt in den Bruderschaftssaal einschlug, die Herren Brüder jedoch mit dem Schrecken und einem schleunigst abgelegten Wallfahrtsgelübde davonkommen ließ<sup>61</sup>.

Im Konventssaal, über dem hohen roten Lehnstuhl des präsidierenden Stadtpfarrers und den zwölf roten Kalbsledersesseln<sup>62</sup>, in denen sich die Räte niederließen, prangte im 18. Jahrhundert dann an der Wand nicht etwa eine religiöse Ikone, sondern in rotgoldenem Rahmen ein Bildnis des hohen Consiliums von sich selbst<sup>63</sup>. Und auf ihren gleichfalls rotlackierten Tisch kam nur noch, was sie im Rahmen ihrer Repräsentationsvorstellungen für diskussionswürdig erachteten. Ihre Diskurse zu verfolgen, bedeutet für den Historiker, die Geschichte einer zunehmend selektiven Wahrnehmung behutsam nach der anderen, verschwiegenen Seite hin ausbuchstabieren zu müssen. Mit der Prozession beschäftigte man sich nur, wenn sie gravierende Probleme und Veränderungen aufwarf.

Eine erste ausführlichere Debatte fand im März 1672 statt, als der Bruderschaftspräpekt, nämlich der Salzmaier und spätere Münchener Hofkammerpräsident Widmann die Frage aufwarf, *ob man die Extra Ordinarias unnd die angefanngene Repraesentationes* des vergangenen Jahres, also etwa die Kreuzigungsszene und andere neu hinzugefügte Zeremonien, *noch fortsetzen wolle*. Offensichtlich hatte man im Vorjahr die Prozessionsszenen erheblich erweitert, und die Ratsmehrheit plädierte nun für die Fortführung dieser Praxis, allerdings mit einer Ausnahme: Den Christus im Hl. Grab wollte man *nit wie vor einem Jar durch ein lebende Persohn, sondern durch ein gemalte Figur repraesentire[n]* lassen, *damit nit etwa vom Rauch oder anndern Zuefahl einer solchen Persohn Ein Huessten zuestehe, und consequenter nit leichtlich ligen bleiben khünde, darauß dann etwaß Unordnung und der Andacht Widriges ervolgen mechte*<sup>64</sup>. Man sieht auf Anhieb, wie groß die Angst der Organisatoren vor der unfreiwilli-

gen Komik und der daraus unvermeidlich resultierenden Volksbelustigung war. Je ernster und gravitätischer das Ritual, desto mehr ist es bedroht, durch alltägliche kleine Zwischenfälle ins Lächerliche umzuschlagen. Die Reglosigkeit eines Leichnams in einer ansonsten sehr bewegten Bilderfolge zu mimen, ist in der Tat keine leichte Aufgabe. Man kann dies vielleicht auch daran ablesen, daß die Grabfigur keineswegs ewig hielt, sondern nach 68 Jahren derart irreparabel *zugrundgegangen* war, daß sie für 25 fl durch eine neue ersetzt werden mußte<sup>65</sup>.

Die Strategie, heikle, der unfreiwilligen Komik besonders stark ausgesetzte Szenen dadurch zu entschärfen, daß man die lebenden Darsteller durch Statuen und Bilder substituierte, hat dann im Laufe des 18. Jahrhunderts den unterschwelligen Trend zur Figurenprozession weiter befördert. Dies verteuerte freilich die Veranstaltung abermals und machte sie nicht gerade attraktiver.

Die beiden neuralgischen Punkte der Prozession, die in der Folgezeit immer wieder zur Diskussion standen, bildeten die Gerichtsszene vor Pontius Pilatus und vor allem die Kreuzigung. Beides waren besonders personal- und requisitenaufwendige Großszenen, und wenn man bedenkt, daß die Bruderschaft jährlich bis zu 200 fl in die Karfreitagsprozession investieren mußte<sup>66</sup>, ist ohne weiteres nachvollziehbar, daß man vor ihnen schon aus Kostengründen zurückschreckte. Andererseits ist eine Passionsprozession ohne Kreuzigung natürlich nur eine halbe Sache. Insofern ist wohl klar, daß der Schrecken nicht nur den finanziellen Aufwand betraf, sondern abermals die gerade in dieser Szene lauernde Komik.

In Augsburg hatte der Christusdarsteller im Jahr 1603 auf dem Golgathaweg das Kreuz weggeworfen und war davongelaufen, weil ihn die Schläge der jüdischen Häscher doch zu hart ankamen<sup>67</sup>. Und im niederbayerischen Deggendorf hatte er sich 1740 gar gegen die Schläge zur Wehr gesetzt, woraufhin der Kreuzweg in eine Prügelei ausartete<sup>68</sup>. Aber man muß die populären Travestiepotentiale, die den Ritus immerfort bedrohten und seine Ernsthaftigkeit und Würde zum Kippen bringen konnten, keineswegs so hoch und spektakulär ansetzen; ihr nur schwer zu Vermeidendes und damit ihre Stärke lag in ihrer Alltäglichkeit. Im benachbarten Salzachstädtchen Laufen war der Christusdarsteller im 18. Jahrhundert beim Gang auf den verschneiten „Ölberg“ mehrfach ausgerutscht und hingefallen, was er mit lautem Fluchen quittierte<sup>69</sup>. Das alltägliche Travestiepotential bedrohte gerade den transzendierenden Charakter der Kreuzigungsszene in besonderem Maß, und die geistlichen Veranstalter reagierten auf Zwischenfälle in dieser Szene, die immerhin das Herzstück des christlichen Kults ausmacht, ausgesprochen allergisch. Unter diesen Umständen dürfte sich wohl kaum jemand zur Christusrolle gedrängt haben. Es ist eine ungemein schwierige schauspielerische Aufgabe, vor einem vertrauten Publikum, das von seiner sozialen Vertrautheit gerade dann nicht lassen will, wenn das apodiktisch von ihm verlangt wird, und daher womöglich im Jux Zuflucht sucht, die Rolle des leidenden und sterbenden Christus überzeugend zu verkörpern. Es bedarf keiner groben Fehlleistungen, sondern ein einziger Moment der Unbeherrschtheit, ein Lachen oder Grinsen reicht aus, um die beabsichtigte Wirkung der Szene ins Gegenteil zu verkehren. Die Organisatoren kannten diese Problematik natürlich genau, im Protokoll sprachen sie jedoch aus naheliegenden Gründen diese *unterschiedliche[n]*

*Unordnungen, unterschiedliche[n] Ungelegenheiten*<sup>70</sup> immer nur sehr diskret an. Diese dramaturgischen Schwierigkeiten führten 1684 zu dem Beschluß, die Kreuzigung und die Gerichtsszene künftig nur noch alle drei Jahre aufzuführen<sup>71</sup> – eine pragmatische Lösung, die sicherlich kaum dazu geeignet war, dem Ritual die gewünschte Kontinuität zu verleihen.

Eine weitere Möglichkeit, die „schwierigen“ Szenen zu entschärfen, bestand darin, diese aus der Prozession auszugliedern und sie auf einer festen, an der Kirchenmauer aufgerichteten Bühne passionsspielartig aufführen zu lassen<sup>72</sup>. Während sich das Geschehen auf den Wagen und Traggestellen, wenn sie sich einmal in Bewegung gesetzt hatten, dem Einfluß der Regie weitgehend entzog, bot ihr die fixierte Bühne erheblich bessere Zugriffs- und Lenkungsmöglichkeiten. Diese Lösung bot sich umso mehr an, als die Ölbergsszene schon 1670 auf diese Art sistiert und der Prozession gleichsam als Ausgangspunkt vorgeschaltet worden war<sup>73</sup>. Seit 1687 diskutierte man über diesen Vorschlag, der zunächst am Personalmangel scheiterte. Zwei Jahre später blitzten die wohl chronischen Rollenbesetzungsprobleme wenigstens einmal im Einwand der Pfarrers auf, daß dafür *die nothwendige Khnaben und actores nit vorhanden noch zu haben, welches die Hauptsach ist*<sup>74</sup>. Obwohl man sich auch hier teilweise mit Statuen behelfen mußte, ging man in den nächsten Jahren zu diesem Spiel im Spiel über. Ein *grosser griener Fürhang von grober Leinwath, mit Rädlen und Schienen, zum Theatro bey denen Vorstöllungen* sowie diverse Theaterkulissen, die in den Inventaren des 18. Jahrhunderts immer wieder auftauchen<sup>75</sup>, zeigen, daß daraus eine gewisse Tradition entstanden ist. Zur Einheitlichkeit des Erscheinungsbilds der Karfreitagsprozession trug diese Auslagerung der heiklen Szenen freilich nicht gerade bei.

1676 debattierte man in der Bruderschaft darüber, ob die Prozession, die normalerweise um 7 Uhr abends begann, nicht besser *zeitlicher und noch beim Tag gehalten würde*. Obwohl eine starke Minderheit dafür plädierte, *daß es fieglicher beim Tag bald nach der Metten gehalten wurde, auch anmuettiger* [sei; Erg. d. Verf.], *weil alles besser gesechen wurde, und vil bessere Ordnung khunde gehalten werden alß bei der Nacht, auch die Lichter erspart werden, und die Gfar mit dem Feur vermüden bleibe*<sup>76</sup>, entschied sich die Mehrheit dafür, die nächtliche Aufführungstradition vorerst beizubehalten. 1680 experimentierte man dann aber doch mit dem Termin und verlegte den Umgang in den Nachmittag zurück, um jedoch bald wieder zum ursprünglichen Termin zurückzukehren. Christoph Pustaller, Salzscheibenträger bei der Saline, durfte also weiterhin seine 300–600 *hölzerne[n] Fackeln* schnitzen<sup>77</sup>.

Im 18. Jahrhundert waren es dann vor allem Ordnungsgesichtspunkte, die immer mehr Gemeinden zur Durchführung am hellichten Tag übergehen ließen. Diese Terminfrage zeigt eine tiefgreifende Unsicherheit über die Aufführungsmodalitäten der Veranstaltung. Eine nächtliche Prozession im Fackelschein erzeugt natürlich einen völlig anderen optischen Eindruck als eine am Nachmittag. Praktische Erwägungen sprachen eher für das Tageslicht, die gegenreformatorische Dramaturgie hingegen für den Kontrast von Licht und Finsternis. Es ist sehr die Frage, ob sich die Organisatoren mit ihrem Schwanken zwischen beiden Aufführungspraxen wirklich einen Dienst erwiesen haben. Ein religiöses Ereignis, an

dessen Inszenierung unentwegt herumgebastelt wurde und das noch nicht einmal einen feststehenden rituellen Termin besaß, dürfte der Bevölkerung nur schwer als Tradition zu vermitteln gewesen sein.

Die Furcht vor der Unordnung wurde, insbesondere im 18. Jahrhundert, immer mehr zum beherrschenden Motiv der Debatten der Veranstalter, und sie nahm angesichts der hochgradigen Störungsanfälligkeit der Prozession geradezu traumatische Züge an. Die Unordnung und – schlimmer noch – die populäre Travestie lauerten nahezu überall. Zunächst zeigen die Inventarverzeichnisse und Rechnungsbücher der Bruderschaft, daß bestimmte Prozessionsrequisiten immer wieder beschädigt wurden und repariert werden mußten oder aber auch gänzlich abhanden kamen. 1738 verzeichnete man einen Teil der auf dem Speicher des Bruderschaftshauses gelagerten Passionsinstrumente gar nicht mehr, weil sie *Jehrlich ab- und zunehmen* und sich in einem demolierten Zustand befanden<sup>78</sup>. Zerrissene Kostüme und zerbrochene Kreuze<sup>79</sup> – das wirft ein Licht auf die inneren Turbulenzen der Veranstaltung, und selbstverständlich hielten auch die Pappharnische der Soldaten und Reiter nicht ewig. Einen besonders starken Schwund verzeichnete man bei den kleinen Handkreuzen, die die jugendlichen Büsserinnen und Büsser mit sich trugen<sup>80</sup> – sie scheinen ein begehrtes Souvenir gewesen zu sein. Doch von den Spuren der Unordnung zu deren manifesten Äußerungsformen: 1689 wurde der Saaldiener angewiesen, die Geißelriemen kürzer einzubinden, damit die Geißler beim Ausholen nicht versehentlich den Nachbarn träfen<sup>81</sup> – eine Gefahr, die bei den Karfreitagsprozessionen immer wieder zu Zwischenfällen und gewalttätigen Ausschreitungen geführt hatte. 1754 verbannte man die Geißlergruppen dann ganz aus der Prozession<sup>82</sup>.

Auf große Skepsis stieß 1734 der Vorschlag des Stadtpfarrers, während der Prozession *mit lauter Stim* den Rosenkranz zu beten, weil man befürchtete, daß durch das laute Beten *sich eine Confusion ergeben mechte*<sup>83</sup>. Es sei ungewein schwierig, so die vorherrschende Meinung, in einem sich im Freien fortbewegenden Zug von mehreren hundert Metern Länge den gleichen Gebetstakt zu halten, und es sei womöglich besser, nicht zu beten, als sich der Blamage des Durcheinandergeratens auszusetzen.

1753 schließlich scheinen die absolutistischen Ordnungsvorstellungen auch die Selbstkontrollfunktionen der kleinstädtischen Öffentlichkeit weitgehend außer Kraft gesetzt haben; in diesem Jahr tauchte erstmals in den Bruderschaftsrechnungen der Honorarposten für zwei Gerichtsdiener auf, die sich bei der Prozession *mit Abhaltung der Ungebühren von dem Volkh gebrauchen lassen*<sup>84</sup>. Zur selben Zeit etwa begann man auch, die Prozession durch Militär vom Publikum abschirmen zu lassen – ein charakteristischer Usus des 18. Jahrhunderts, den man bei den Fronleichnamsprozessionen schon 50 Jahre früher eingeführt hatte<sup>85</sup> und der das Erscheinungsbild der Prozession stark in Richtung auf eine Militärparade verändert haben dürfte – gleichsam ein schleichender Säkularisierungsschritt.

Man würde weder den damaligen Ordnungsproblemen der Prozessionsregie noch dem bis heute anhaltenden pferdenarrischen Grundzug der Traunsteiner Kleinstadtkultur gerecht, wenn man nicht noch einmal auf die Reiterei als den zentralen Störfaktor zurückkäme. Als der neue Stadtpfarrer am 22. April 1733



*allerley* der Ehre Gottes zuwiderlaufende *Confusiones* bei der Prozession beklagte, dabei vor allem die *unmanierliche und importune Aufführung* der Berittenen kritisierte und deren Abschaffung forderte, erwiderte ihm der Bruderschaftspräfekt ausweichend, daß dies ein Anliegen sei, das der Zustimmung aller Ratsmitglieder bedürfe<sup>86</sup>. Was er damit ansprach, ohne es auszusprechen, war das Repräsentationsbedürfnis der wohlhabenden Wirte und Brauer, die wohl kaum damit einverstanden sein würden, ihre geliebten Rösser aus der Prozession verbannt zu sehen. Pferde waren in der ländlichen Gesellschaft nicht nur unentbehrliche Zugtiere, sondern aufgrund ihrer hohen Unterhaltskosten auch Statussymbole, mit denen sich die Reicherer, die sich einen gewissen Mehraufwand leisten konnten, gegen die Armen abgrenzten<sup>87</sup>. Jedenfalls konnte sich die Bruderschaft erst 1738, das heißt fünf Jahre nach dem Vorstoß des Pfarrers, zu dem Beschluß durchringen, daß *zu Verhietung aller Confusion und andrer besorgenter Ungelegenheiten die Reitterey ausgelassen werden solle*<sup>88</sup>. Bis 1746 blieb man standhaft und beschwor die Gefahren der Unordnung und die möglichen Unglücksfälle, die durch scheuende Pferde hervorgerufen werden könnten<sup>89</sup>; 1747 jedoch war die Reiterei wieder mit von der Partie, und von ihrer Abschaffung war fortan keine Rede mehr<sup>90</sup>. Was ihre Interessen in der kleinstädtischen Öffentlichkeit so stark machte, war die Koalition von Pferdehaltern und meist jugendlichen Reitern, von begüterten Wirten und Brauern also mit der männlichen Jugendkultur, für die der öffentliche Auftritt hoch zu Roß eine willkommene Gelegenheit zur Selbstdarstellung bot. Es ist nicht anzunehmen, daß sie ihren Hang zu Jux und Tollerei, der ihre Gruppenkultur insgesamt kennzeichnete<sup>91</sup>, ausgerechnet auf dem Rücken der Pferde unterdrückt hätten. Zudem bot die Ausflucht, das Pferd habe unter den ungewohnten Umständen eben gescheut, eine kaum zu widerlegende Entschuldigung für ihre Reitereskapaden. Alle Versuche, die Reiter der effizienteren Kontrolle eines Rittmeisters zu unterstellen, scheinen fehlgeschlagen zu sein. Immer wieder mischten sich Berittene unter die Eskorte, die nicht den vorgeschriebenen römischen Militärhabit, sondern offensichtlich Phantasielkostüme trugen. 1749 forderte der Bruderschaftsrat daher, *die ungewöhnlichen Persohnen bei der Reitterey [sollten] abgestölt werden*<sup>92</sup>. Und 1752 mußte diese ungestüme Ordnungsmacht von der Kanzel darauf hingewiesen werden, daß *solche Vorstellungen nicht Rekreations- oder Lustspiele sind, sondern zur höchsten Ehre Gottes angestellt werden*<sup>93</sup>.

Auch im Salzburger Bistum regte sich die innerkirchliche Kritik an der Possenhaftigkeit der Aufführungspraxis schon in den 1730/40er Jahren<sup>94</sup>. Zugleich setzte seit 1743 bei den lokalen Organisatoren eine Kostenersparungsdebatte ein, die nicht mehr versiegen sollte<sup>95</sup>. Der Trend der stetigen Erweiterung der Veranstaltung kehrte sich um, man begann die Szenen und Figuren zu reduzieren. Es waren nüchterne und kriegsbeladene Zeiten, in denen es an Zeit und Geld für kostspielige interne Gesinnungsdemonstrationen mangelte. Das barocke Welttheater hatte seinen Höhepunkt nun endgültig überschritten. Es wäre eine eigene Untersuchung wert zu zeigen, wie allmählich immer mehr säkulare, vor allem staatlich-hoheitliche Symbole in die Prozession eindringen und die biblische Ordnung von innen her auflösen.

Da wäre etwa der 1751 mitgeführte *von Holz geschnitzte Haydt* [= Heide; Anm. d. Verf.] *sambt dem Kocher und Pfeill*<sup>96</sup> zu nennen, ein Primitivensymbol, das zwar in der Bibel nicht vorkommt, sich aber als Reflex auf die Entdeckung der Neuen Welt in jedem höfischen Kabinett vorfand. Auf den Pauken, die die Prozession begleiteten, prangte 1758 das kaiserliche Wappen<sup>97</sup>. Die bayerischen Großmachtträume waren soeben ausgeträumt, und vielleicht hatten die Auswirkungen der Erbfolgekriege des 18. Jahrhunderts, vor allem der verheerende Stadtbrand von 1704, in der Grenzstadt das Bewußtsein geschärft, daß es doch besser sei, sich mit den habsburgisch-österreichischen Interessen zu arrangieren. Gleich neben der Reichssymbolik zeigte man freilich die Landesikone. Die seit 1751 mitgeführte Figur des bayerischen Kurfürsten Maximilian mit der Gemse ist eine erstaunlich frühe, noch kaum vorromantisch zu nennende landespatriotische Repräsentation<sup>98</sup>. Der Fürst und sein Land im geläufigen Tieremblem, wobei ich vermuten würde, daß die Gemse für das Rentamt Oberland, das Land im Gebirge, stand. In dieser Allegorie spiegelte sich nicht nur die Dominanz der beamteten Interessen und eine geradezu kultische Verehrung der Vaterfigur des modernen, konfessionalistischen Bayern, in ihr wurde auch eine unterschwellige Selbsthistorisierungstendenz sichtbar (Maximilian war ja der Gründer der landesweiten Corporis-Christi-Bruderschaftsbewegung gewesen), die den biblischen Symbolrahmen der Karfreitagprozession sprengte.

Die staatlich-aufklärerischen Verbote der Passionsspiele in Kurbayern 1770 und im Erzstift Salzburg 1779 setzten einem religiösen Ritual ein Ende, dessen innere Erosionstendenzen längst unverkennbar geworden waren<sup>99</sup>. Der Salzburger Fürsterzbischof Colloredo sprach in seinem Aufhebungsbeschluß den Darstellern zwar ihren guten Willen nicht pauschal ab, verwies aber mit pastoralem Ernst auf die nicht unbeträchtliche Anzahl derer, die sich und dem Publikum lediglich einen Jux zu machen gedachten: *Während die Schauspieler ernstlich versuchen und sich Mühe geben, das Leiden Christi darzustellen, oft genug aber aus Plumpheit und Unverstand ins Lächerliche und Possierliche verfallen, erscheinen ganze Rotten in Juden-, Teufels- und anderen Larven, verkappte Possenreißer. Die Kirchen stünden leer, die Wirtshäuser hingegen seien überfüllt; Betrunkene tadeln und schreien durch die Straßen; auf das neue kreuzigen sie den Sohn Gottes und haben ihn zum Gespött.*<sup>100</sup> Der neue bürgerliche Reformernst vermochte dem burlesken Miteinander von Sakralem und Profanem nichts mehr abzugewinnen; der Anstoß, den er nahm, war wesentlich ein ästhetischer, und seiner sich individualisierenden Frömmigkeit erschienen die kollektiven öffentlichen Riten nur mehr als Entweihung. Den Kern der Sache formulierte das bayerische Generalmandat zum Verbot der geistlichen Spiele von 1770 so: *... das große Geheimnis unserer geheiligten Religion [gehöre] keineswegs auf die Bühne...*<sup>101</sup> Die Aufklärer gossen Spott und wohlfeilen Hohn über eine dem Untergang geweihte volksreligiöse Institution. Anton von Buchers beißende Satire auf die ländliche Karfreitagprozession erschien wohlgerne nicht etwa vor, sondern erst zwölf Jahre nach dem staatlichen Verbot dieser Veranstaltungen, was ihrem Heldenmut doch einigen Abbruch tut. Sie nahm mit einem gewissen Recht die krause, ausschweifende Bilderlogik dieser Vorführungen aufs Korn, ge-

fiel sich im „kritischen“ Entlarvungsgestus der Scheinheiligkeit und der wirtschaftlichen Interessen, die hinter diesem Ereignis standen, spöttelte elitär über die burlesken Verquickungen von Sakralem und Profanem, deren Anprangerung ebenfalls nicht neu war, sondern seit der Reformationszeit zum geläufigen Repertoire der religiösen Reformen gehörte<sup>102</sup>, und belustigte sich über deren volkspädagogische Wirkungslosigkeit, die auf der Hand lag.

Bucher schilderte 1782 das Nachher der Prozession folgendermaßen: *Dann geht alles auseinander, die Buhn zum Goliath, und die großen Leuth zu den Wirthen, und Bräuen, und erzählen untereinander von der Proceßion, und wer da, und nicht da gewesen ist, und was sie für Gewänder haben angehabt, und daß die bey den Jungfern geprangt hat, und hätte S.V. gar nicht hingehört, und daß der Judas Erzraupereien schon als todter auf dem Schinderkarn getrieben, und daß unser Herr in der Kreutzziehung ein schöner Mann sei, und daß ihm die gelbsaffianenen Pandoffeln, und die weissen Handschuh... trefflich angestanden, und daß diese und jene von dem und dem Geisler mit der blutigen Geisel sei blutig gemacht worden, und daß der Kreutzzieher in der blauen Kappen mit den zinnernen Schnallen der Hachlbeniknecht gewest...*<sup>103</sup> Das „close reading“ der Insider, in dem diese sich ihren – wie immer ungelenken – Reim auf das Geschehen zu machen suchten, erschien den akademisch gebildeten Herren nur noch als Geschwätz, als Weibergeschwätz, um es genauer zu sagen, und daß sich an diesen lokalen Disputen auch die männlichen Wesen lebhaft beteiligten, vermochte ihr solides wissenschaftliches Vorurteil nicht mehr zu erschüttern<sup>104</sup>. Sie wußten sich im Zug der Zeit, und wer vermöchte solcher abstrakt-objektivierungssüchtiger Eitelkeit schon wirkungsvoll zu widersprechen?

In Provinzstädten, die bekanntlich immer etwas zu spät kommen und sich, je tiefer die historischen Veränderungen greifen, desto mehr an die Fiktion des Überdauerns klammern, begreift man in der Regel nicht, wann etwas zu Ende ist, und so setzte man auch in Traunstein die Karfreitagsprozession noch bis zu den Säkularisationsbeschlüssen von 1802/03 fort<sup>105</sup>. Ohne die nunmehr verbotene Verkörperung der Hauptdarsteller durch lebende Personen, ohne Christus, Maria und das Hl. Grab, ohne Geißler und Kreuzzieher war es freilich eine arg zurückgestutzte Rumpfprozession, nur mehr eine blasse, unzeitgemäß gewordene Reminiszenz an das, was die barocke Theatralik einstmals an sinnlicher Wahrnehmungslust zur Schau getragen hatte.

Wir wissen eine ganze Menge über diese Prozession, wir kennen ihren Weg, der sich ursprünglich eng an den Stadtplatz mit seiner beherrschend plazierten Pfarrkirche anlehnte und dann im 18. Jahrhundert über den Mauerring hinaus in die Vorstadt hinunter ausgriff<sup>106</sup>, wir wissen vieles über ihre mehr oder weniger privilegierten Darsteller, über die Organisatoren und deren Regieprobleme, über ihre nur sehr begrenzt durchsetzbaren Belehrungs- und Ordnungsambitionen, über die religiösen Bedürfnisse der einen und die Grenzen, die ihnen durch die profanen Interessen anderer gesteckt waren, über die Entwicklung ihrer Szenen und Bilder, ihrer Symbole und Requisiten und über die sozialgeschichtlichen Trends der Stadtentwicklung, die sich darin spiegelten. Die Akribie der Inventar- und Rechnungsbücher gestattet es, die Details ihrer Aufführung bis zur letzten,

noch so unwesentlich erscheinenden Handreichung zu verfolgen. Und dennoch will sich der Eindruck einer gelungenen Veranstaltung, einer in sich ruhenden rituellen Praxis nicht recht einstellen. Die Karfreitagsprozession war eine typisch gegenreformatorische Invention von oben, und sie blieb es. Sie war ein zu massiver und durchsichtiger religiöser Disziplinierungsversuch, als daß sie von der Bevölkerung wirklich hätte angenommen werden können. Wo man sich seinem Zwang nicht entziehen konnte, versuchte man ihm auszuweichen – das Lizenzmodell des Spielenlassens, gegen das sich nicht viel einwenden ließ. Es produzierte freilich einen zwiespältigen Habitus des nur formalen Einverständnisses, der äußerlichen religiösen Pflichterfüllung, dessen Kehrseite in der kaum verhohlenen Schadenfreude über die Schwierigkeiten des obrigkeitlichen Bekehrungsprojekts bestand. Das ist die Hartköpfigkeit derer, die sich zu schwerwiegenden Zugeständnissen gezwungen sehen und daher umso präziser auf ihren Abstand bedacht sind. Diese weitgehend unausgesprochen gebliebene, aber im dichten Milieu der Kleinstadt atmosphärisch spürbare Zurückhaltung wirkte als fundamentale Verunsicherung auf die Veranstalter zurück und versetzte sie in einen beständigen Reformzwang, dessen fortwährendes Experimentieren den Geboten der Traditionsbildung zuwiderlief.

Es ist – und darin spiegelt sich ein Grundproblem der bisweilen reichlich krampfhaft anmutenden Traditionsbildungsversuche der späteren Frühen Neuzeit – viel zuviel an dieser Prozession herumgebastelt worden, als daß sie sich als ehrwürdige Tradition hätte glaubhaft machen können. Zum anderen enthielt sie, wie der Vergleich mit dem abstrakten und wesentlich unkomplizierter zu handhabenden Eucharistiekult der Fronleichnamsprozession verdeutlicht, zu viele symbolische Gewaltherde, zu viele innere Unruhepotentiale, die andauernd außer Kontrolle zu geraten drohten – die Geißler, die auf Christus einschlagenden jüdischen Häscher usw. Die aufklärerische Kritik hat diese „Mißbräuche“ und Entgleisungen genußvoll aus dem Ganzen herausgepickt und ausgeschlachtet. Das ist nicht ganz falsch, aber es schürft doch nur an der Oberfläche und verstellt das tiefer angesiedelte Strukturproblem dieser geistlichen Schauspiele: Es war die ausgeprägte Körperlichkeit der religiösen Symbolisierungsstrategien der Karfreitagsprozession, die die Grotteske heraufbeschwor und das Unternehmen aus sich selbst heraus zum Scheitern verurteilte. Zwei Körpervorstellungen gingen dabei in der theatralischen Praxis fortwährend ineinander über: zum einen der soziale Körper, der sich gegen seine moraldiaktische Theatralisierung durch schlichte unterlaufende Wiedererkennungszwänge, durch das Festhalten an dem, was er, alltäglich verbürgt, von sich weiß und kennt, zur Wehr setzt, und zum anderen der konkrete, leidende Körper, der seiner welttranszendierenden, alle Profanität aufhebenden Opferrolle, in der sich die gemeinsame Heilserwartung erst herstellt, nicht gerecht zu werden vermag, sondern kläglich auf sich und seine menschlichen Empfindungen zurückfällt.

Die Passionsgeschichte ist ja auch eine Geschichte von Brutalitäten, deren tieferer Sinn in den Aufführungen immer wieder überschattet zu werden drohte. Die katholische Volksmissionierung setzte zu stark auf jene Inkorporierungspraktiken, die in der Übergangsphase der Frühen Neuzeit gesellschaftlich schon überholt wurden. Die zentralen Bilder der Heilsgeschichte ließen sich nicht mehr ver-

körpern, noch weniger der phantasmagorische Akt der Erlösung<sup>107</sup>. Religiöse Andacht als moralischer Spiegel des Selbst erforderte nun eine gewisse Distanz zum Heiligen, die durch Inkorporationspraktiken notorisch unterwandert und aufgehoben zu werden drohte. Vor allem aber brach sich die artifizielle theologische Körperlichkeitspropaganda der Volksmissionare, die mit sich selbst zutiefst im unreinen war, immer wieder an der Wucht der populären Körpervorstellungen. Sich bedingungslos auf sie einzulassen, hieß den Kürzeren zu ziehen.

Die Karfreitagsprozession fing sich in den Fesseln der Konkretisierung ihrer eigenen Abstraktion, im unauflöselichen Widerspruch einer modernisierenden Absicht, die auf ihre traditionellen Mittel der Durchsetzung angewiesen blieb und gnadenlos von ihnen konterkariert wurde. Gewiß spiegelte der sich bisweilen zu leidenschaftlichen Höhen aufschaukelnde Kampf um die Abschaffung der geistlichen Schauspiele im späteren 18. Jahrhundert einen tiefgreifenden Sinnes- und Geschmackswandel der geistlichen und weltlichen Eliten, zu deren aufgeklärterationalistischer Weltsicht das Spektakel des religiösen Körpertheaters nicht mehr passen wollte<sup>108</sup>, aber das ist nur die eine Seite der Medaille. Die häufig übersehene Kehrseite besteht darin, daß sich das Laienvolk die Karfreitagsprozession im Laufe einer fast zweihundertjährigen Aufführungstradition so umfassend und selektiv angeeignet<sup>109</sup> und mit seinem „Eigensinn“ aufgeladen hatte, daß ihre elitären Schöpfer nicht mehr zu ihr stehen konnten. Das darf man nicht als intendierte subversive Abwehrleistung mißverstehen; es handelte sich viel eher darum, daß die missionarische Absicht der Gegenreformatoren von der populären Spiel Freude regelrecht aufgesaugt wurde und im Meer der volkskulturellen Deutungs-lust mit all ihren profanierenden Effekten unterzugehen drohte.

Ein gefundenes Fressen, einen *unvergleichliche[n] Leckerbissen für den Spielhunger der Bayern*, hat der scharfzüngige Kirchenkritiker Johann Pezzl 1784 die Karfreitagsspiele genannt<sup>110</sup> – eine tiefe, doppelbödige Bemerkung, über deren verborgene Ironie man lange nachdenken kann. Aus dem Missionsversuch von oben war ein Gemeindefest geworden, das sich der religiösen Riten zur Bekräftigung seines eigenen sozialen Sinns bediente<sup>111</sup>. Prestigebedingte Distanznahme und fulminante spielerische Aneignung waren in der barockkatholischen Volkskultur kein Widerspruch; sie bildeten vielmehr die spezifische Mixtur der populären Uminterpretation, sie spannten eine breite, in sich bewegliche Reaktionspalette auf, gegen die die obrigkeitliche Regie kein taugliches Mittel fand. Daß die Karfreitagsprozession in der Restaurationszeit von den romantisch-folkloristischen Kräften des Bürgertums nicht wieder aufgegriffen wurde, muß jedenfalls zu denken geben<sup>112</sup>. Nicht etwa an ihrer Unbelehrbarkeit, wie die Aufklärer unterstellten, sondern an diesem aufklaffenden Widerspruch von Eliten- und Volksfrömmigkeit, an der Differenz der Bekenntnisstile, an auseinanderstrebenden Vorstellungen vom Andächtigen und Profanen, also an einer im Laufe des 18. Jahrhunderts bis zum äußersten gesteigerten inneren Rollenspannung mußte selbst das bayerische Landvolk scheitern, das für seine Theaterleidenschaft bekannt ist. Das rituelle Drama der Karfreitagsprozession existierte, aber es drehte sich um einen anderen Pol, als seine Befürworter und Kritiker mutmaßten. Es war eine Tragikomödie um die Grenzen des katholischen Aufbruchs zur Modernität.

## A n m e r k u n g e n

Für Kommentare und Diskussionsmöglichkeiten danke ich Rainer Beck, Egon Flaig, Ute Frevert, Sabine Kienitz und Hans Medick.

1 Die – überwiegend volkskundlich-lokalgeschichtliche – Lit. zur frühneuzeitlichen Karfreitagsprozession hat eher sporadischen Charakter: *Fred G. Rausch*, Rom und die Würzburger Karfreitagsprozession. Volksliturgische Frömmigkeitsformen der frühen Neuzeit, in: Jb. f. Volkskunde NF 9 (1986), S. 151–166; *ders.*, Karfreitagsprozessionen in Bayern, in: *Michael Henker* u. a. (Hg.), Hör, seht, weint und liebt. Passionsspiele im alpenländischen Raum, Ausstellungskat. (München 1990), S. 87–93 (mit weiterer Lit.); *Leopold Schmidt*, Das deutsche Volksschauspiel (Berlin 1962), bes. S. 275 (mit zu späten Datierungen) u. S. 315–318; *Walter Hartinger*, Religion und Brauch (Darmstadt 1992), S. 197–199 u. 214; *Peter Rummel*, Katholisches Leben in der Reichsstadt Augsburg (1650–1806) (Augsburg 1984), S. 68–95; *Karl Hausberger*, Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 2 (Regensburg 1989), S. 56–60; *Reinhard Haller*, Passionskomödien und Karfreitagsprozessionen im mittleren Bayerischen Wald, in: Verhandl. d. Hist. Vereins f. Niederbayern 97 (1971), S. 113–121; *Alois Mitterwieser*, Passionsspiele und Karfreitagsprozessionen, in: Lit. Beilage zum Klerusblatt 6 (1930), S. 281–287; *Norbert Hölzl*, Das Jahrhundert der Passionsspiele und Karfreitagsprozessionen in St. Johann in Tirol, in: Österr. Zs. f. Volkskunde 72 (1969), S. 116–132; *Roswitha Stippenberger*, Eine Karfreitagsprozession in Schladming aus dem Jahre 1671, in: ebd. 82 (1979), S. 95–102; *Norbert Schindler*, Nächtliche Ruhestörung. Zur Sozialgeschichte der Nacht in der frühen Neuzeit, in: *ders.*, Widerspenstige Leute. Studien zur Volkskultur in der frühen Neuzeit (Frankfurt/M. 1992), S. 218–222. Zum lokalen Kontext vgl. auch *Hans Moser*, Einstige Festlichkeiten in Traunstein, in: Schöner Heimat 4 (1987), S. 224 f.; *Mathias Büchele*, Merkwürdiges aus alter Zeit, in: Traunsteiner Wochenblatt Nr. 11 v. 14. 3. 1858, S. 42, Nr. 15 v. 11. 4. 1858, S. 58 f., Nr. 16 v. 18. 4. 1858, S. 62 f., Nr. 18 v. 2. 5. 1858, S. 70 f., u. Nr. 19 v. 9. 5. 1858, S. 75.

2 Die Informationen zur Kontextualisierung des Prozessionsrituals entnehme ich meiner in Fertigstellung befindlichen Arbeit „Provinzkarrieren. Zur Bildungs- und Sozialgeschichte einer oberbayerischen Kleinstadt 1500–1800“, deren sozialhistorischen Kern eine zur Kollektivbiographie verdichtete Prosopographie der Traunsteiner Studenten von ca. 1380–1800 darstellt. Zur Stadtgeschichte existieren nur ältere lokalgeschichtliche Vorarbeiten: *Johann Josef Wagner*, Geschichte der Stadt Traunstein (Erstausgabe 1859; Neudruck Grabenstätt 1983); *Anton Kasenbacher*, Traunstein. Chronik einer Stadt in Wort und Bild (Grabenstätt 1986).

3 Die in Dillingen, Sitz der ersten Jesuitenuniversität, ab 1595 regelmäßig abgehaltene Karfreitagsprozession dürfte zu den ältesten in Bayern gehören (*Thomas Specht*, Die Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen [1549–1804] [Freiburg/Br. 1902], S. 218 f.). Die älteste Prozessionsordnung im südostbayerischen Raum stammt vermutlich 1617 aus Burghausen (*Rausch*, Karfreitagsprozessionen in Bayern [wie Anm. 1], S. 90, Anm. 29).

4 Vor allem in gemischtkonfessionellen Gebieten gestalteten sich diese Umzüge zu raumgreifenden Gesinnungsdemonstrationen aus, die ihre Wirkung auf die protestantische Bevölkerung nicht verfehlten. Die stille protestantische Feier des Karfreitags wurde vom lautstarken katholischen Spektakulum gleichsam überlagert. So bemerkte der Herzog von Öttingen: *Wenn die Dinkelsbühler Kapuziner ihre Prozession einmal nicht mehr aufführen, dann werden wir Lutheraner das Leiden Christi vollständig vergessen.* (*Angelikus Eberl*, Geschichte der bayrischen Kapuziner-Ordensprovinz [1593–1902] [Freiburg/Br. 1902], S. 91).

5 Vgl. auch *Hartinger*, Religion und Brauch (wie Anm. 1), S. 197.

6 Den zentralen Widerspruch der Barocktheatralik von Profanem und Heiligem, von extensiver Sinnlichkeit und intensivem geistlichen Missionsanspruch stellte schon heraus *Richard Alewyn*, Das große Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste (Erstausgabe 1959; München 1985), bes. S. 60–72. – Zur Ausuferungstendenz nur ein Beispiel: Die Meraner Karfreitagsprozession von 1745 umfaßte über 1000 Darsteller, darunter allein 405 Einzeldarsteller (*Eberl*, Geschichte der bayrischen Kapuziner-Ordensprovinz [wie Anm. 4], S. 59).

7 Pfarrrarchiv St. Oswald A IV 7 (1695), in: Stadtarchiv Traunstein. Alle weiteren Quellen, sofern nicht anders gekennzeichnet: ebd. – Es gibt noch eine zweite, ältere Prozessionsordnung von 1646 (A IV 7 [1646]), die ebenfalls die Namen der meisten Darsteller aufführt. Da die Traunsteiner Kirchenbücher erst in dieser Zeit einsetzen (die Sterbebücher ab 1625, die für unseren Zusammenhang

einschlägigen Taufbücher erst ab 1656, die Eheregister ab 1704), gestaltet sich die soziale Identifizierung der Teilnehmer, auch aufgrund der zahlreichen Namensgleichheiten, schwierig. Stichproben deuten jedoch darauf hin, daß sich die soziale Zusammensetzung der Darsteller nicht wesentlich von der Prozession des Jahres 1695 unterschieden haben dürfte.

8 Vgl. etwa Ludwig A. Veit u. Ludwig Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock (Freiburg/Br. 1956), bes. S. 88–90; Wolfgang Brückner, Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des ‚Barockfrommen‘ zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in: Ernst Hinrichs u. Günter Wiegelmann (Hg.), Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts (Wolfenbüttel 1982), S. 65–83. Vgl. dagegen die Popularkulturforschungen Peter Burkes u. Natalie Z. Davis', die auch das soziale Distinktionspotential der religiösen Praxis ins Auge fassen: Peter Burke, Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit (München 1985), bes. S. 236 ff.; Natalie Z. Davis, Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion, in: Charles Trinkaus u. Heiko A. Oberman (Hg.), The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion (Leiden 1974), S. 307–336; dies., From ‚Popular Religion‘ to Religious Cultures, in: Steven Ozment (Hg.), Reformation Europe. A Guide to Research (St. Louis 1982), S. 321–341.

9 Dies ist noch in der Vorrede zu einer aufklärerischen Satire über das Karfreitagsprozessionswesen deutlich: *Ist den Kindern, die was geworden wären auf der Figur*, [durch das Verbot dieser Prozessionen – Erg. d. Verf.] *alle ihre Freud ruinirt*. (Anton von Bucher, Entwurf einer ländlichen Charfreitagsprozession sammt einem gar lustigen und geistlichen Vorspiel zur Passionsaction [o. O. 1782], in: ders., Bairische Sinnenlust, bestehend in welt- und geistlichen Comödien, Exempeln und Satiren, hg. v. Reinhard Wittmann [Nachdruck: München 1980], S. 7).

10 Norbert Schindler, Karneval, Kirche und verkehrte Welt. Zur Funktion der Lachkultur im 16. Jahrhundert, in: ders., Widerspenstige Leute (wie Anm. 1), bes. S. 136 ff. u. 151 ff.

11 Vgl. unten.

12 Johann Kallersperger, 1677 erstmals urkundlich als Gastwirt erwähnt (Regesten der Urkunden der Stadt Traunstein Nr. 1278 vom 16. 9. 1677), war 1681–1685 Ratsherr. Sein Sohn Franz übernahm das Wirtshaus 1714, wurde 1719 Ratsherr und starb 1744. – Auch seine 13jährige Schwester Clara spielte in der Prozession von 1695 eine hervorgehobene Rolle. Begleitet von 2 *Cammerfrauen* bzw. Handwerkerstöckern, mimte sie die erst 1677 eingeführte Rolle der Delila, deren recht zwei-felhafte alttestamentarisches Verhalten gegenüber Samson nunmehr heroisch zur *geistlichen Prauth* umstilisiert und verklärt wurde (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft vom 7. 4. 1677, fol. 210<sup>v</sup>).

13 R 17 Rechnung der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1697, fol. 22.

14 Johann Georg Dichl war Kurf. Brau- und Salzsudgegenschreiber in Traunstein, seit 1719 auch Bleibergwerksgehschreiber am Rauschberg (Briefprotokoll vom 20. 12. 1719). Er fiel vor allem durch Kreditverleih an zahlreiche Gewerbetreibende und eine 1705 getätigte Stiftung von 150 fl für eine Allerseelenandacht bei der Stadtpfarrkirche auf (Reg. 1393). Nach dem Tod der Eltern verkauften die Dichlschen Erben 1743 ihr 1705 erworbenes Traunsteiner Haus an der Schattenseite für 1500 fl an den Brauer Veit Heubl (Ratsprotokoll v. 11. 10. 1743, fol. 64<sup>v</sup>–65).

15 So notierte etwa der Wasserburger Lebzelter Abraham Kern über den ersten Geißlerauftritt von 1624 in seinem Tagebuch: *Den 25 Merzen . . . haben sich in unser lieben frauen Kirchen bey dem Miserere Ihr 6 Persohnen auf Anweisung der herrn Capuciner ofentlich gegaißlet, so dem Volck noch seltsam, und vil zugloffen, wenig andacht gewest*. (Aus dem Tagbuch des Abraham Kern von Wasserburg, in: Lorenz Westenrieder [Hg.], Beyträge zur vaterländischen Historie, Geographie, Statistik und Landwirtschaft, Bd. 1 [München 1788], S. 167). Vgl. auch Rausch, Karfreitagsprozessionen in Bayern (wie Anm. 1), S. 88. In München sind die Geißler schon 1585 bezeugt (Josef Staber, Katholische Kirche und bayerisches Volkstum in München, in: Der Mönch im Wapen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München [München 1960], S. 164).

16 A V 14 – Inventarverzeichnis der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1738, fol. 12<sup>v</sup>.

17 Zu den Baderrechnungen: R 17 Rechnungen der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1701, fol. 28<sup>v</sup>, von 1722, fol. 31, von 1753, fol. 35. *Damit die Flagellanten . . . mehrern Geistlichen Nutzen schöpfen*, solle ihnen während ihres Betwerks auf der Bruderschafts- oder Geißlerstube *von den bitterm Leyden Jesu Christi* vorgelesen werden. Der Vorleser Johann Jakob Höll, ein unvermögender Inwohner, erhielt dafür täglich 20 kr (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 21. 3. 1732, fol. 213).

18 *Ulinka Rublack*, Metzze und Magd. Frauen, Krieg und die Bildfunktion des Weiblichen in deutschen Städten der frühen Neuzeit, in: *Historische Anthropologie* 3 (1995), S. 418–420.

19 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 7. 4. 1677, fol. 210<sup>v</sup>.

20 B III 24 – Inventarverzeichnis des Handelsmanns Johann Grueber v. 8.–13. 6. 1689, fol. 93<sup>v</sup>–99.

21 Der Jurist und erzbischöfliche Notar Johann Adam Pittinger administrierte als Urbars- und Kastenverwalter den reichlichen Grundbesitz des Salzburger Domkapitels in Traunstein und Umgebung.

22 Der in München geborene Balthasar Wischlburger war 1673–1705 Pfliegergerichts- und Kasten-geschreiber in Traunstein. Die Gerichtsschreiber galten wegen der häufigen Absenz der Pflieger und der rasch wechselnden Pfliegerverwalter bis ins 18. Jh. hinein als das stabilisierende Element der lokalen Gerichtsherrschaft.

23 Briefprotokoll v. 5. 9. 1710.

24 Die Hoffart verkörperte Anna Regina Ertlin, eine Tochter des Kurf. Salzfertigers Johann Christoph Ertl.

25 Er war Hilfsgeistlicher in Haslach, Bergen, Siegsdorf, Grabenstätt und dann bis zu seinem Tod 1755 wieder in Bergen (Briefprotokolle v. 2. 12. 1712, 7. 7. 1721 u. 17. 4. 1755).

26 Die platte „Widerspiegelungstheorie“, der Buchers aufklärerische Prozessions satire anhängt (die Weinwirte verkörpern beispielsweise die Todsünde der Gefräßigkeit und Völlerei, den Zorn figurieren die Metzger wegen ihrer landläufig bekannten Fluchsucht, die Schlosser und Schmiede tragen die arma Christi etc. – *Bucher*, Entwurf einer ländlichen Charfreitagsprozession [wie Anm. 4], S. 49, 52 f. u. 69), habe ich in der Praxis nicht wiederfinden können. Sie ist wohl eher ein literarisches Stilmittel, um die von Bucher a priori unterstellte Plumpheit der Volksreligiosität wirkungsvoll zu fingieren.

27 Den Judas spielte der Salinenarbeiter Thomas Lex, den Barabbas Erasmus Rausch.

28 In der älteren Prozessionsordnung von 1646 wurde das noch durch den Zusatz *et Cons[ortes]* verdeutlicht: So verspotteten etwa Balthasar Ehrenlechner *et Cons.* als Judengruppe den weißgekleideten Jesus, Oswald Hueber und die Seinen geißelten ihn, und die Crew um den Salinenscheibenträger Wolf Hueber nahm die Dornenkrönung vor (A IV 7 [1646]).

29 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 26. 3. 1727, fol. 187.

30 Die organisatorische Leitung der Prozession lag im 17. Jh. bei den Kapuzinern, die seit 1630 in einem Anbau der Stadtpfarrkirche und ab 1690 in einem eigenen Kloster untergebracht waren (*Franz Haselbeck*, Leben, Wirken und Vermächtnis der Traunsteiner Kapuziner [Traunstein 1994], S. 21 u. 27–31; *Benno Hubensteiner*, Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern [München 1967], S. 81 ff.). So versicherte noch 1687 der *Pater Capuciner* dem Bruderschaftsrat, er wolle die Prozession genauso betreuen wie im Vorjahr (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 24. 2. 1687, fol. 258<sup>v</sup>). Zu Beginn des 18. Jh. wurde diese Aufgabe dann einem Traunsteiner Stadtkaplan übertragen: 1712 ist erstmals von *dem dirrigirenden Herrn Caplan oder Geistlichen* die Rede, 1727 wird der Bruderschaftsverwalter Johann Jähner aufgefordert, dem zuständigen Kaplan, wie in den Vorjahren üblich, bei den Prozessionsvorbereitungen behilflich zu sein, und 1747 wird der Hilfsgeistliche Johann Georg Reinhardtstetter als verantwortlicher Organisator genannt (Protokolle der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 24. 2. 1687, fol. 258<sup>v</sup>, v. 19. 2. 1712, fol. 31 f., v. 26. 3. 1727, fol. 188, u. v. 3. 3. 1747, fol. 307).

31 Über das altbayerische Bruderschaftswesen in der Frühen Neuzeit existiert keine zusammenfassende Darstellung. Vgl. daher *Willibald Katzinger*, Die Bruderschaften in den Städten Oberösterreichs als Hilfsmittel der Gegenreformation und Ausdruck barocker Frömmigkeit, in: *Jürgen Sydow* (Hg.), Bürgerschaft und Kirche (Sigmaringen 1980), S. 97–112; *Bernhard Schneider*, Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: *Hansgeorg Molitor* u. *Heribert Smolinsky* (Hg.), Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit (Münster 1994), S. 65–87.

32 Ein im Vorspann des Protokollbuches erwähntes Detail der Gründungsgeschichte der Bruderschaft belegt schlagend den obrigkeitlich konstruierten Charakter der neuen Vereinigung im Geist der Gegenreformation: 1628 wollte der Kurfürst Maximilian *zum erspriesslichen Fortgang des 1619 dahier errichteten Salzudwesens eine neue Bruderschaftt unter dem Namen Maria zum Schnee errichten, weil aber diese dann ziemlich unbekannt und fremd war, so hatte er diesen Plan aufgegeben und die dahier vor kurzem errichtete Corp. Christi Bruderschaftt mit einem jährlichen Beitrag*



von 150 fl. unterstützt (A V 11 – Protokollbuch der Corporis-Christi-Bruderschaft, fol. 2). Die Statuten der von Hof- und Beamtenadel dominierten Münchner Mutterbruderschaft, die als landesweites Vorbild fungieren sollte, liegen der Traunsteiner Gründungsakte bei. Den damit verbundenen zentralistischen Kontrollintentionen „von oben“ allerdings widersetzte man sich ebenso energisch wie erfolgreich: das Verlangen der Münchner Hofkammer, die Rechnungsbücher *nacher Hof* zur Kontrolle zu schicken, wurde 1644 mit der Begründung zurückgewiesen, das könnte in der städtischen Öffentlichkeit den Eindruck erwecken, *alß wenn man darbey nit wol handeln thete*; überdies habe man genügend rechnungsgeübte Männer im Vorstand, und solche überzogenen und wenig vertrauensvollen Kontrollmaßnahmen würden lediglich dazu beitragen, redliche Leute aus den Ehrenämtern zu vertreiben, *die nichts als Miebe und Arbaith darinnen haben* (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 5. 6. 1644, fol. 46 f.). – Die Konfirmierung der neuen Bruderschaft durch den Salzburger Erzbischof erfolgte am 19. 4. 1628 (A V 10).

33 Diese staatliche Grundfinanzierung der Bruderschaft setzte sich aus einer am 9. 4. 1629 bewilligten alljährlichen kurfürstlichen Dotation von 150 fl (A V 10) und dem mit dem 9. 5. 1631 eingerichteten sog. *Kirchenfueder* zusammen, eine der neuen Bruderschaft zugute kommende Entschädigungsleistung für die unvermeidliche Sonn- und Feiertagsarbeit der Saline. Für jeden Sonn- und Feiertag, *daran man süeden und arbeithen thuet*, erhielt sie zwei Salzfueder gratis, was sich im Jahr 1697 immerhin zu einer zusätzlichen Jahreszuwendung von ca. 110 fl aufsummierte. In diesem Jahr machte die kurfürstliche Finanzierung, ähnlich wie auch im 18. Jh., etwa ein Sechstel der Einkünfte der Bruderschaft aus (R 17 Rechnung der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1697, fol. 13 f.).

34 Obwohl anlässlich ihrer Gründung 400 Personen der Bruderschaft beitraten (A V 10), stellte sie eine Elitenkonstruktion mit typischen frühmodernen Zügen dar. Den einfachen Mitgliedern wurde zwar die Egalität der Begräbniszereemonie verbürgt (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 17. 9. 1628, fol. 3), die Leitung der Bruderschaft blieb jedoch einem engen ständischen Führungszirkel von Geistlichen, landesherrlichen Beamten und ratsfähigen Bürgerfamilien vorbehalten. Es war ihr Geschmack, der die finanzielle Unterstützung und Ausgestaltung der gegenreformatorischen Kultformen prägte. Die traditionelle Almosenpolitik wurde in den Statuten hochgehalten (ebd., fol. 4) und in der Praxis verabschiedet (1645–1653 verwendete man darauf ganze 2 fl. – R 9 Rechnungsbuch der Corporis-Christi-Bruderschaft 1628–1680), d. h. sie wurde auf die Unterstützung weniger, um die Kirche besonders verdienter Domestiken (bedürftige Witwen langjähriger Kirchendiener etc.) eingeschränkt. Die Kreditvergabepolitik bewegte sich im Rahmen des kirchlich Üblichen, d. h. man streute seine ökonomischen Segnungen ebenso diffus wie gezielt auf die loyalen Vertreter des lokalen Gewerbes. Darüber hinaus wies sie einen – im kleinstädtischen Milieu verhältnismäßig ebenföufigen – Trend zur klientelistischen „Selbstbedienung“ auf.

35 Störmer spricht von „eine(r) gewisse(n) Sonderrolle“ Traunsteins „innerhalb der kleineren landesherrlichen Städte Bayerns“ (*Wilhelm Störmer*, *Wirtschaft und Bürgertum in den altbayerischen Städten unter dem zunehmenden absolutistischen Einfluß des Landesfürsten*, in: *Wilhelm Rausch* [Hg.], *Die Städte Mitteleuropas im 17. und 18. Jahrhundert* [Linz 1981], S. 237–266, Zit. S. 246. Der Aufsatz bietet den m. E. bislang besten Forschungsüberblick über die frühneuzeitliche Entwicklung der kleineren altbayerischen Städte und Märkte, die nach wie vor nur wenig erforscht ist, obwohl sie sowohl für die herrschaftliche Durchbildung des Territoriums als auch für die Entwicklung regionaler Märkte von entscheidender Bedeutung war. Das Klischee vom „Niedergang der Städte unter dem staatlichen Absolutismus“, das erst in der jüngeren Städteforschung aufgebrochen wurde, hat hier jahrzehntelang produktive Forschungsarbeiten verhindert. Eine interessante, wenn gleich noch zu stark im Bann der älteren „Niedergangs“-These stehende sozial- und wirtschaftshistorische Studie über den benachbarten Markttort Trostberg bei *Carl A. Hoffmann*, *Der Markt Trostberg in der Frühen Neuzeit. Aspekte der demographischen, ökonomischen und sozialen Entwicklung eines altbayerischen Marktes*, in: *ObbA* 114 [1990], S. 7–140).

36 *Eckart Schremmer*, *Die Wirtschaft Bayerns. Vom hohen Mittelalter bis zum Beginn der Industrialisierung* (München 1970), S. 48–63; *Rudolf Palme*, *Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der inneralpinen Salzwerke bis zu deren Monopolisierung* (Frankfurt–Bern 1983), S. 495; *Franz Haselbeck* u. *Götz von Dobeneck*, „... die von Reichenhall Scheiben her gen Wasserburg führen“. Salz – Bedeutung, Produktion und Handel, in: *Traunsteiner Salzgeschichte. Jb. d. Historischen Vereins f. d. Chiemgau* 7 (1995), S. 5–20.

37 Die Traunsteiner Saline war eigentlich nur ein Ableger der Reichenhaller Saline und mit ihr durch eine 37 km lange, 1617–1619 durch den Münchner Hofbaumeister Hanns Reiffenstuel und

seinen Sohn erbaute Soleleitung verbunden, die im Gebirge beträchtliche Höhenunterschiede überwinden mußte und daher den Zeitgenossen als technische Pionierleistung erster Güte galt (Walter Staller, Hanns und Simon Reiffenstuel, in: Traunsteiner Salzgeschichte, S. 91–120). Neuester Überblick über die Salinengeschichte bei Rainhard Riepertinger, Die Saline Traunstein, in: Manfred Tremel u. a. (Hg.), Salz macht Geschichte. Aufsätze, Ausstellungskat. (Augsburg 1995), S. 103–110. An älterer Lit. vor allem die eher technikgeschichtliche Studie von Hanns Freydank, Zur Geschichte der Saline Traunstein in Bayern (5. August 1619 bis Juli 1912), in: Zs. f. das Berg-, Hütten- und Salinenwesen im Deutschen Reich 83 (1935), S. 507–561.

38 Das böse Wort fiel bezeichnenderweise im Zusammenhang mit einer der – wohl nicht gerade seltenen – nächtlichen Grenzverletzungen zwischen Stadt und Salinenbezirk: Trotz strikten Verbots hatte der Hufschmied Adam Arlatinger, *Thorwart beim Hofthürl* am Salinenberg, zu *ungegewöhnlicher Zeit in der Nacht nach der Spörr die Leuth*, d. h. die abendlichen Wirtshausbesucher aus der Unterstadt, passieren lassen, *erst nechstverwichner Sontags Nacht etliches Augsind, welches in der Statt gezöcht und hernach gräulich gerumoret und tumultuiret* (Ratsprotokoll v. 27. 10. 1621, fol. 58<sup>v</sup>–59). – In der neuerrichteten Traunsteiner Salinensiedlung in der Au, einer frühmerkantilistischen Werkanlage, die vor allem durch ihre – klosterähnliche – Einheit von Arbeits- und Wohnstätte beeindruckt, lebten 1663 insgesamt 540 Personen, d. h. mehr als ein Viertel aller städtischen Einwohner (Beschreibung aller bey dem Churfürstl. Salzsudtwesen auf der Hofmarck Au alhir zu Traunstein verhandndten Behausungen und Hörbergen, in: Staatsarchiv München, Salzmaieramt Reichenhall A 1762; Brigitte Klingmann, Die Salinenanlage Traunstein in der kurfürstlichen Hofmark Au. Die Entstehung einer Werksiedlung als städtebauliche Anlage, in: Traunsteiner Salzgeschichte, S. 21–90, bes. S. 31). Der bayerische Hofkammerrat und Aufklärungspublizist Franz von Kohlbrenner (1728–1783), der selbst aus dieser Siedlung stammte, nannte 1782 ähnliche Zahlen, verwies aber mit Recht auf das wesentlich größere und personalintensivere Arbeitsumfeld der Holzbeschaffung für die Saline: *Die Saline in Traunstein nährt blos an Salzarbeitern über 100 Familien oder bey 550 Seelen, und an Brennholzlieferanten im Gebirg (die jährlich bey 36000 fl. Lohn an Geld und Speißgetreid einnehmen) über 600 Holzknechte und Meister.* (Johann Franz von Kohlbrenner, Materialien zur Geschichte des Vaterlandes, 1. Stück [München 1782], S. 51). Aus dem Einzugsbereich der Holzarbeiter im Ruhpolding und Reit im Winkler Tal, die im übrigen schon seit 1602 vom Militärdienst befreit waren (Alf Gall, Ruhpolding. Chronik auf der Grundlage des Heimatbuches von Peter Bergmaier [Ruhpolding 1983], S. 318), rekrutierte sich ein beträchtlicher Teil der Traunsteiner Salzarbeiterschaft. Gleichsam als Vorschule der Salinenarbeit, ihres sozialen Zusammenhalts und berüchtigten Korpsgeists dürfte die Holz- und Triftarbeit auch von großer kultureller Bedeutung gewesen sein – war sie doch ausgesprochene Teamarbeit, bei der vor allem die ledigen jungen Männer der Gebirgstäler ihr Auskommen suchten (vgl. allgemein Franz Brosinger, Das Wald- und Triftwesen in den bayerischen Salinenwäldern, in: Tremel [Hg.], Salz macht Geschichte [wie Anm. 37], S. 193–202). Wenn sie dann später zur Salinenarbeit stießen, waren sie untereinander nicht nur durch die gemeinsame Herkunft und vielfältige freundschaftliche und verwandtschaftliche Beziehungen, sondern nicht zuletzt auch durch jahrelange harte gemeinsame Holzarbeit am Rand der Zivilisation verbunden. Die engen Verbindungen zeigen sich u. a. auch darin, daß die *Churfstl. Holzschaffer und Holzmeister im Miesenpach* der Traunsteiner Corporis-Christi-Bruderschaft 1645 eine stattliche Stiftung in Höhe von ca. 100 fl zukommen ließen (R 9 – Rechnungsbuch der Corporis-Christi-Bruderschaft 1628–1680). Diese Perspektiven können jedoch nur grob skizziert werden, weil opulente staatliche Salzausstellungen darüber nicht hinwegtäuschen, daß eine zeitgemäße Wirtschafts- und Sozialgeschichte des bayerischen Salinenwesens nach wie vor fehlt.

39 Schremmer, Wirtschaft Bayerns (wie Anm. 36), S. 62.

40 Zur Salinenverwaltung Riepertinger, Saline Traunstein (wie Anm. 37), S. 106 f.

41 Diesen Trend lassen die in dreijährigem Turnus stattfindenden Wahlen des Vorstands und Rats der Bruderschaft im 17. Jh. erkennen. 1687 befand sich im siebenköpfigen Vorstandsgremium, dem traditionell der Stadtpfarrer präsierte, mit dem aus Südtirol zugezogenen Kaufmann Franz Rauch nur mehr ein einziger Stadtbürger, alle anderen Führungspositionen wurden von Salinen- und Pfliegergerichtsbeamten eingenommen. Als Präfekt fungierte der Salzmaier (= Leiter der Saline) Georg Wilhelm Feuri. Auch im 25köpfigen Consilium dominierten die lokalen Beamten mit elf Ratssitzen, darunter fünf Salinenbeamte, deutlich über die Fraktion der Stadtbürger, die nur acht Sitze innehatte. Sie war vor allem im späteren 17. Jh. immer mehr aus den Führungsfunktionen der Bruderschaft verdrängt worden (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 31. 3. 1687, fol. 262 f.).

42 Die Spannungen hatten sich in den Anfangsjahren der Saline vor allem in Auseinandersetzungen um die lokalen Nahrungsgewerbe niedergeschlagen (*Götz von Dobeneck*, Gewerbe in der Hofmark Au, in: Traunsteiner Salzgeschichte [wie Anm. 36], S. 182–197).

43 Der Konflikt zwischen geistlichen und weltlichen Interessen in der Bruderschaft reichte weit ins 17. Jh. zurück: Schon 1656 hatte der damalige Stadtpfarrer Rittler mit dem Gedanken gespielt, den Vorsitz aufzugeben (A V 11 – Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 31. 12. 1656, fol. 101), und sein Nachfolger Scherer hatte sich 1679 u. a. deshalb zurückgezogen, weil die beamteten Verwalter ihm keine Einsicht in die Rechnungsbücher gewährten (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 5. 5. 1679, fol. 225<sup>v</sup>–226). Unter dem Stadtpfarrer Andensteiner (1696–1716) spitzte sich die Auseinandersetzung dramatisch zu. Die machtbewußte neue Kaste der Landes- und Salinenbeamten behandelte die Bruderschaft zunehmend wie einen administrativen Ableger des Salzmaieramts, d. h. sie verschärfte ihre Arkanpraxis noch (Anlegung eines Geheimarchivs), drängte in der Geschäftsführung die Stadtbürger immer mehr an den Rand und versuchte die Präsidialfunktion des Pfarrers auf einen einflußlosen Ehrenvorsitz zu reduzieren. In der Beschwerdeschrift Andensteiners liest sich dieser „Putschismus“ der Beamtenschaft so: *haben sich etliche auß den Vornemmen alhier pro vana grandeza in das Bruederschafft Consilium eingetrunnen, mithin nur die Direction zu fibhren gesuecht, unnd . . . successive dem Praeses und der Geistlichkheit allen Gewalt zu benemmen . . . getrachtet.* (A V 10 – Descriptio Status Confraternitatis Corporis Christi in Traunstein v. 18. 10. 1699). Auf der österlichen Konventsitzung 1699 kam es schließlich zum Eklat: Der Stadtpfarrer und der Salinenkaplan Egermayr als Exponent der Beamtenfraktion gerieten sich über Wahlverfahrensfragen derart in die Haare, daß *sich ein voller Tumult und ordentlicher Aufstand erhoben und es fasst zwe Fäuussten khomen wäre* (A V 16 – Bericht des Salzmaiers Mezger an den Landesherrn v. 14. 5. 1705). Und Andensteiner ergänzte: *wobey sich dan die Leuth auf der Gassen, unnd in der Kürchen, die das Geschrey gehört, nit wenig scandalisirt haben* (Descriptio). Die Fronten erwiesen sich als derart verhärtet, daß der Konflikt trotz zahlreicher Interventionen der Landesregierung und des Salzburger Konsistoriums nicht beigelegt werden konnte und die Tätigkeit der Bruderschaft mehr als zehn Jahre lang lahmlegte. 1703 und nochmals 1704 suchte Andensteiner wegen der *Hindernisse . . . , welche mir die Seelsorg gar schwer machen*, vergeblich um Versetzung an (*Josef Rosenegger*, Die Pfarrei Unserer Lieben Frau zu Haslach [Traunstein 1963], S. 255). Erst die alters- und krankheitsbedingte Demission Egermayrs (er starb 1714) scheint einen Neuanfang möglich gemacht zu haben. Noch 1705 hatte der Salzmaier Augustin Mezger gegenüber dem Landesherrn die harte Haltung der Salinenbeamtenfraktion in dieser Angelegenheit mit ihrer Verantwortung für die kurfürstlichen Stiftungsgelder begründet und aus seiner Geringschätzung für das stadtbürgerliche Wirtschaftshandeln keinen Hehl gemacht: Er könne es nicht verantworten, daß die Bruderschaftskasse in die Hände von *Bürgersmänner[n]* übergehe, *die noch darzue voller Schulden seind* (A V 16 – Bericht des Salzmaiers Mezger an den Landesherrn v. 24. 5. 1705).

44 Diese Unsicherheit ergibt sich aus dem Umstand, daß es bei jesuitisch inspirierten Karfreitagsprozessionen, etwa in Münster, durchaus üblich war, die Hauptrolle des kreuztragenden Christus einem maskierten und dadurch dem Publikum unkenntlichen Domherrn zu überlassen (*Schmidt*, Das deutsche Volksschauspiel [wie Anm. 1], S. 76).

45 Zur innerkirchlichen Kritik, die der aufklärerisch-säkularen im 18. Jh. weit vorauselte, *Walter Hartinger*, „. . . nichts anderes als eine zertrunckene Bierandacht . . .“ Das Verbot der geistlichen Schauspiele im Bistum Passau, in: *Dieter Harmering* u. *Erich Wimmer* (Hg.), *Volkskultur – Geschichte – Region*. FS. f. Wolfgang Brückner zum 60. Geburtstag (Würzburg 1990), S. 395–419; *Hausberger*, *Geschichte des Bistums Regensburg* (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 57–60.

46 Vgl. etwa die Prozessionsordnung von 1669 (A VIII 4,8).

47 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 14. 4. 1666, fol. 152.

48 Artikel 4 der Stadtordnung von 1660 (Ratsprotokoll v. 25. 5. 1660, fol. 39–43).

49 Artikel 5 der Stadtordnung von 1660 (ebd.).

50 Die Anordnung, daß beim Zwölfhürläuten *jedermeniglich niemandis außgenommen / er seye aintweders sampt seinem Haußgesind in seiner Behausung / oder auff der Gassen / und bey der Arbeit oder anderßwo / unter solchem geleuth / so lang mit entblössten Haupt nider khnye / biß er auff wenigst ein Vatter unser und Ave Maria mit andacht gebettet*, findet sich schon im Landgebot des Herzogs Maximilian von 1598 (Ernewerte Mandata unnd Landgebott / deß Durchleuchtigsten Fürsten unnd Herrn / Herrn Maximilian . . . [München 1598], S. 11i). Ihren Vorläufer hatten diese öffentlichen Kniefälle bezeichnenderweise in einem religiösen Feindritual, dem sog. „Türkenläu-

ten“, das 1590 in Salzburg jeden Mittag so *ernstlich gehalten worden, daß demjenigen, so nit auf die Knye gefallen und den Hut abgethan, ihme solcher von dem Gerichtsdienier weggenommen worden* (Franz Dückher von Hasslau, Saltzburgische Chronica 1666 [Nachdruck Graz 1979], S. 273).

51 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 29. 3. 1633, fol. 26 f.

52 Artikel 14 und 15 der Stadtordnung von 1660 (Ratsprotokoll v. 25. 5. 1660, fol. 41).

53 A XIII 5,4 – Rentmeisterumrittsprotokolle Oberland von 1650.

54 A XIII 6,3 – Rentmeisterumrittsprotokolle Oberland von 1656.

55 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 10. 6. 1667, fol. 156.

56 Ratsprotokoll v. 9. 10. 1676, fol. 168.

57 Die beiden umfangreichen Protokollbücher von 1628–1690 und 1711–1750 befinden sich unter den Signaturen: Pfarrarchiv St. Oswald A V 11 und A VIII 7b, i im Stadtarchiv Traunstein.

58 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 24. 3. 1640, fol. 38.

59 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 13. 3. 1714, fol. 52 f.

60 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 8. 8. 1658, fol. 116 f.

61 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 23. 6. 1639, fol. 35.

62 A V 14 – Inventarverzeichnis der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1738, fol. 3<sup>v</sup>.

63 Ebd. – Die Beschreibung (*Roth Vergolte Ramb, worin das Consilium aufgezeichnet ist*) läßt offen, ob es sich um ein Gemälde oder lediglich um eine gerahmte Urkunde mit den Namen der Ratsmitglieder handelte.

64 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 16. 3. 1672, fol. 179<sup>v</sup>–180.

65 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 12. 10. 1740, fol. 276–278.

66 *Büchele*, Merkwürdiges (wie Anm. 1), S. 62.

67 *Anton Birlinger*, Aus Schwaben, Bd. 2 (Wiesbaden 1874), S. 174.

68 *Hausberger*, Geschichte des Bistums Regensburg (wie Anm. 1), S. 57.

69 Daß der Passionsdirektor seinen Christusdarsteller daraufhin mit der Peitsche zur Besinnung zu bringen versuchte, dürfte der Andacht auch nicht gerade zuträglich gewesen sein (*Hans Moser*, Schifferbrauch und Volksschauspiel im alten Laufen, in: *Leopold Schmidt* [Hg.], Kultur und Volk. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz [Wien 1954], S. 293).

70 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 6. 4. 1689, fol. 277.

71 Vgl. die Bemerkung des Vachendorfer Pfarrers Schubin auf der Sitzung v. 24. 2. 1687, daß vor 3 Jahren beschlossen worden, für die Creizigung und Ablesung deß Urthlßs, weilen hierbei unterschiedliche Hindrung und Unordnung beyfahlen, ein Passions Comedi solle gehalten werden (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft, fol. 259). Allerdings war diese Lösung auf Anregung des Kapuzinerpredigers schon zehn Jahre vorher ins Auge gefaßt worden (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 7. 4. 1677, fol. 210<sup>v</sup>).

72 Der Begriff „Passionsspiele“ erscheint mir zur Charakterisierung der szenischen barocken Schaustellungen wenig geeignet, weil er unweigerlich an ein geschlossenes dramatisches Bühnengeschehen à la Oberammergau denken läßt und die Vielfalt der Aufführungsformen und fließenden Übergänge von Umgangs- und Bühnenszenarien eher verdeckt (vgl. *Georg Brenninger*, Passionsspiele in Altbayern, in: *Henker* u. a. [Hg.], Passionsspiele [wie Anm. 1], S. 61–65).

73 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 7. 2. 1669, fol. 165. Vgl. auch *Edgar Harvolk*, Szenische Ölbgerandachten in Altbayern, in: Bayer. Jb. f. Volkskunde 1976/77, S. 69–87.

74 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 6. 4. 1689, fol. 277.

75 A V 14 – Inventarverzeichnis der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1751. Im Inventar von 1758 werden neben dem Vorhang auch 6 neue Scenen zum Theatrum sowie 8 Szenen und 2 Ruckhwändt zum theatro aufgeführt.

76 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 3. 2. 1676, fol. 208.

77 R 17 Rechnungen der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1697, fol. 25<sup>v</sup>, u. von 1701, fol. 27<sup>v</sup>.

78 A V 14 – Inventarverzeichnis der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1738, fol. 11<sup>v</sup>.

79 So mußten etwa von den 40 großen Kreuzen für die Kreuzzieher 1738 sechs neu angefertigt werden, und die *Pickelhelmbauen* und Rüstungen von *gepaptm Papier* der vier Hüter des Hl. Grabes waren *ganz zerrissen* (ebd., fol. 10 u. 13). 1751 beklagte man in der Vorrede des Inventars pauschal die hohen Requisitenverluste, *massen öftters aines und anders zugrundtgangen* (A V 14 – Inventarverzeichnis der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1751, fol. 2).

80 Innerhalb der letzten fünf Jahre waren 1738 von den drei Kreuzifixen für die Büsserinnen zwei zerbrochen bzw. verlorengegangen, und von den ursprünglich 13 kleinen Kreuzen für die *Jugent*, so

den clainen Christum beglaihthen thuet, waren vier abhandengekommen (Inventarverzeichnis der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1738, fol. 10 u. 10<sup>v</sup>).

81 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 24. 2. 1689, fol. 272<sup>v</sup>.

82 *Büchele*, Merkwürdiges (wie Anm. 1), S. 71.

83 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 31. 3. 1734, fol. 233.

84 R 17 Rechnung der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1753, fol. 36<sup>v</sup>.

85 Auf Anordnung des Bruderschaftspräfekts und des Stadtpfarrers wurden erstmals 1701 *denen Soldaten, so in der Prozession am Fest. Corp. Christi mit khurzem Gewehr neben dem Himmel gangen, zahlt 1 fl.* (R 17 Rechnung der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1701, fol. 29).

86 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 22. 4. 1733, fol. 226<sup>v</sup>–227<sup>v</sup>.

87 *Rainer Beck*, Unterfinning. Ländliche Welt vor Anbruch der Moderne (München 1993), S. 141 f. – Die intensive Pferdehaltung der städtischen Oberschichten verkörperte darüber hinaus einen wichtigen Aspekt der kulturellen Hegemonie der Stadt über ihr Umland, war sie doch das, was der Landmann auch gern gehabt hätte, sich aber oft genug nicht leisten konnte. Über den privaten Gebrauch hinaus wurden die Pferde auch für kommunale Fuhrdienste verliehen, wobei der Tagespreis für ein Roß mit 30 kr etwa doppelt so hoch lag wie der Verdienst eines Tagelöhners. So hatte der Gastwirt und Bürgermeister Johann Haunertinger 1693, *als man die Haidt- und Haslacher Strasse reparirt, mit 2 Rossen das Gefierth verrichten lassen* und dafür 31 fl aus der Stadtkasse erhalten. Der Hintermüller Balthasar Kirchsteger wurde für seine ganzjährigen Fuhrdienste in Auftrage der Stadt mit 67 fl entlohnt (Stadtkammerrechnung von 1693, fol. 75).

88 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 30. 1. 1738, fol. 254<sup>v</sup>.

89 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 18. 3. 1746, fol. 304<sup>v</sup>.

90 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 3. 3. 1747, fol. 307. Allerdings wurde die Wiederzulassung der Reiterei mit der Bemerkung verbunden, daß dabei allen Unordnungen möglichst vorgebeugt werden solle (ebd.).

91 *Norbert Schindler*, I Tutori del Disordine: Rituali della Cultura Giovanile agli Inizi dell'Eta Moderna, in: *Giovanni Levi* u. *Jean-Claude Schmitt* (Hg.), *Storia dei Giovani*, Bd. 1: Dall'Antichità all'Eta Moderna (Rom–Bari 1994), S. 303–374; *Natalie Zemon Davis*, Die Narrenherrschaft, in: *dies.*, *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich* (Frankfurt/M. 1987), S. 106–135; *Nikolaus Grass*, *Royaumes et Abbayes de la Jeunesse* – „Königreiche“ und „Abteien“ der Jugend. Zum Knaben- und Burschenschaftsbrauchtum in Frankreich, in der Schweiz, in Deutschland und in Österreich, in: *Louis C. Morsak* u. *Markus Escher* (Hg.), *FS. f. Louis Carlen* zum 60. Geburtstag (Zürich 1989), S. 411–459.

92 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 15. 3. 1749, fol. 313<sup>v</sup>.

93 *Büchele*, Merkwürdiges (wie Anm. 1), S. 70.

94 *Schmidt*, *Das deutsche Volksschauspiel* (wie Anm. 1), S. 315–318.

95 Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft v. 16. 3. 1743, fol. 291 ff. Schon 1742 hatte man beschlossen, keine Kinder mehr auf die Figuren zu stellen, d. h. das Darstellungsprinzip der lebenden Figuren aufzugeben (ebd., fol. 289<sup>v</sup>).

96 A V 14 – Inventarverzeichnis der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1751, fol. 10.

97 A V 14 – Inventarverzeichnis der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1758. Ein anderes Beispiel für das Vordringen der staatlichen Hoheitssymbolik: Seit 1744 wurde das Vierzigstündige Gebet mit Trompeten und Pauken angekündigt (Protokoll der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1744, fol. 303<sup>v</sup>).

98 1 *dto.* *Gambs auf die Figur Herzogens Maximiliani* (A V 14 – Inventarverzeichnis der Corporis-Christi-Bruderschaft von 1751, fol. 8<sup>v</sup>). – Überhaupt wird die zoologische Sammlung im 18. Jh. zunehmend reichhaltiger: 1751 finden sich neben dem Osterlamm auch ein *von Holz ausgeschwaiptes* [goldenes] *Kalb*, ein Hirsch, fünf hölzerne Löwen und zwei schwarze Adler (ebd., fol. 8<sup>v</sup>, 9<sup>v</sup> u. 11<sup>v</sup>).

99 Vgl. etwa *Hartinger*, *Bierandacht* (wie Anm. 45); *Leo Wilz*, *Der Kampf gegen die geistlichen Spiele in Bayern*, in: *Bayerischer Heimatschutz* 25 (1929), S. 99–106, u. 27 (1931), S. 81–98.

100 Zit. nach *Ellen Hastaba*, *Das Passionsspiel zur Zeit der Gegenreformation*, in: *Henker* u. a. (Hg.), *Passionsspiele* (wie Anm. 1), S. 72.

101 Zit. nach *Hartinger*, *Bierandacht* (wie Anm. 45), S. 402. – Dasselbe Motiv und seinen politischen Hintergrund, in der sich überregional durchsetzenden bürgerlichen Öffentlichkeit nicht als ewiggestrig gelten zu wollen, zeigt das Protestschreiben des Wiener Polizeiministers gegen die 1799

ins Leben gerufenen Thierseer Passionsspiele: *Am Palmsonntag und Grünen Donnerstage wurde zu Thiersee in Tirol das ganze Leiden Christi in einer bretternen Hütte... als Komödie aufgeführt. Das Zuströmen der Tiroler und benachbarten Bayern war außerordentlich. Auf einer elenden Bühne wurde der heiligste Gegenstand der Religion durch Lächerlichkeiten, Dummheiten und Zoten entheiligt – und das alles im Jahre 1805. Da man im Auslande durch Aufstellung dieser und ähnlicher Tatsachen das Rückschreiten der Bewohner der österreichischen Monarchie in der wahren Kultur zu beurkunden sucht und dadurch die öffentliche Meinung auf eine der Staatsverwaltung nicht gleichgültige Weise immer mehr korrumpiert, wurde eine genaue Untersuchung der Vorgänge angeordnet* (Erich Egg [Hg.] *Die Tirolische Nation 1790–1820*, Ausstellungskat. des Tiroler Landesmuseums Ferdinandeum [Innsbruck 1984], S. 116).

102 „Die Frommen hatten sich die Aufgabe gestellt, die traditionelle Vertrautheit mit dem Sakralen abzuschaffen, weil sie der Meinung waren, familiäre Nähe habe Ehrfurchtslosigkeit zur Folge.“ (Burke, *Europäische Volkskultur* [wie Anm. 8], S. 225).

103 Bucher, Entwurf einer ländlichen Charfreitagsprozession (wie Anm. 4), S. 98.

104 Vgl. Pia Holenstein u. Norbert Schindler, Geschwätzgeschichte(n). Ein kulturhistorisches Plädoyer für die Rehabilitation der unkontrollierten Rede, in: *Richard van Dülmen* (Hg.), *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung IV* (Frankfurt/M. 1992), S. 41–108.

105 Büchele, Merkwürdiges (wie Anm. 1), S. 70 f.

106 Der Zug bewegte sich ursprünglich den Stadtplatz hinunter bis zum Kurfürstlichen Weißbierbrauhaus und von dort über die Hof- und Höllgasse wieder zur St.-Oswald-Kirche zurück. 1733 erstreckte er sich dann, offenbar im Bestreben, das gesamte städtische Terrain zu erfassen, auch auf den Vorberg und die sog. „Wiese“ (Büchele, Merkwürdiges [wie Anm. 1], S. 58 u. 63).

107 Interessanterweise hatte es bei den Jesuiten schon zur Zeit der Einführung der Karfreitagsprozession eine Strömung gegeben, die für eine restriktive Handhabung der Verkörperungspraxis plädierte, sich aber damit nicht durchsetzen konnte. So schrieb Theodor Busaeus, Visitator der oberdeutschen Provinz, bereits 1609: „... wegen des unbescheidenen Getümmels durch die vielen Vermummten sollen weder Christus noch Juden noch Soldaten durch Personen dargestellt werden mit Ausnahme des kreuztragenden Heilandes... Die Geheimnisse der Passion können in Bildern oder Fahnen vorgeführt werden.“ (Zit. nach Rausch, *Karfreitagsprozessionen in Bayern* [wie Anm. 1], S. 90)

108 Zu den offenen Konfrontationen Hartinger, Bierandacht (wie Anm. 45), S. 412 f. Ein instruktives Beispiel ist auch: Hans u. Elfriede Moser, *Der Komödienkrieg. Eine bayerische Historie aus dem Markt Schwaben bei München*, in: *Alois Fink* (Hg.), *Unbekanntes Bayern*, Bd. 6: *Das Komödi-Spielen* (München 1961), S. 126–138. Vgl. auch *Johann Pezzl*, *Reise durch den Baierschen Kreis* (1784; Nachdruck München 1973), S. 224 f.

109 Zum Begriff der selektiven Tradition *Raymond Williams*, *Theorie und Verfahren der Kulturanalyse*, in: *ders.*, *Innovationen. Über den Prozesscharakter von Literatur und Kultur* (Frankfurt/M. 1977), S. 53–56.

110 Pezzl, *Reise durch den Baierschen Kreis* (wie Anm. 108), S. 224.

111 Hartinger, *Bierandacht* (wie Anm. 45), S. 414 f.

112 Ebd., S. 417.

Anschrift des Verfassers:

Univ.-Lektor Dr. Norbert Schindler  
D-83339 Chieming

# ZOBODAT - [www.zobodat.at](http://www.zobodat.at)

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Mitt\(h\)eilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde](#)

Jahr/Year: 1996

Band/Volume: [136](#)

Autor(en)/Author(s): Schindler Norbert

Artikel/Article: ["Und daß die Ehre Gottes mehrers befördert würde.." Mikrohistorische Bemerkungen zur frühneuzeitlichen Karfreitagsprozession in Traunstein. 171-200](#)