

VOLKSTÜMLICHES GEISTESLEBEN DER STADT KREMS IM ZEITALTER DER REFORMATION UND GEGEN- REFORMATION

Von *Leopold Schmidt*

In kaum einem anderen Zeitalter läßt sich das Werden und die Gestaltung der einzelnen Glieder der Geisteskultur in ihren volkstümlichen Prägungen in Krems so deutlich verfolgen als in dem vom Ausgang des Mittelalters bis zum Ende der Barockzeit. Es ist wie in allen österreichischen Städten die Zeit des Bürgers, die Zeit, in der der Stadtmensch stärker als zuvor sein geistiges Eigenleben bekundete und dadurch das gesamte Geistesleben des Volkes nach seiner Art zu gestalten begann. Es ist aber gleichzeitig die Epoche, in der die großen geistigen Strömungen, vor allem die religiösen Neugestaltungen revolutionärer und reaktionärer Art, das gesamte Volksleben formen. Das nicht zuletzt in den Städten als in den Orten, an denen die Schulen ihre stärkste Wirksamkeit entfalten konnten. Krems hat sich mit seinen Schulen und den davon bestimmten Kulturerscheinungen, wie dem Liedleben, dem Schauspielwesen usw. nicht nur dem Gang dieser Entwicklung eingefügt, sondern besonders im 17. Jahrhundert unter den Städten Niederösterreichs eine hervorragende Rolle gespielt. Was Spätmittelalter und Reformationszeit in der Donaustadt schon mehrfach vorbereitet hatten, kommt nun vollends zum Durchbruch. Krems ist der Vorort des Jesuitentheaters im Lande, nirgends läßt sich dessen Werdegang so deutlich wie hier verfolgen. Ein Gegenstück dazu bietet nur der volkstümliche Buchdruck, der zur gleichen Zeit, namentlich im ausgehenden 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, blüht.

Der Großteil der hier aufzuzeigenden Erscheinungen beruht auf der gediegenen Grundlage des Kremser Bürgertums. Die Stellung der Stadt als Gemeinwesen an der Donau, sowie als Weinbaustadt ersten Ranges gaben jederzeit die örtlichen, materiellen und gesellschaftlichen Grundlagen allen geistigen Wachstums ab. Besonders die gesell-

schaftlichen sind hier zu betonen, da nicht eine ungestaltete bürgerliche Gemeinschaft, sondern deren Aufgliederung in organische kleinere Gemeinsamkeiten den tragenden Grund bedeutete. Die Weinstadt Krems besaß mindestens seit dem Spätmittelalter ihre Hauerinnung als hauptsächliche Organisation ihrer Bürger. Als Vergemeinschaftung der jungen Hauer und der im Weinbau Arbeitenden fungierte die Verbindung der „Hauerknechte“. Wesentlichste Gemeinschaftsleistungen kultureller Art sind von diesen Bünden getragen worden, vielleicht mehr, als die rein historischen Angaben aussagen. Neben ihnen standen die religiösen Vergemeinschaftungen, die Bruderschaften. Die mittelalterliche Fronleichnamsbruderschaft hat dabei hier wie an so vielen anderen Orten, nicht zuletzt in Wien, die längste Zeit die volkstümliche religiöse Kultur in ihren äußeren Erscheinungen getragen und gestaltet. Die beruflichen Organisationen der Zünfte verbanden weltliche Stellung im öffentlichen Leben und Brauchtum mit der Gestaltung des religiösen Lebens. Bei der bunten Fülle dieser volkstümlichen Gemeinschaftsformen mag es nicht wundernehmen, daß gerade Krems zu Ausgang unseres Zeitabschnittes zum Mittelpunkt auch einer scherzhaften Männergemeinschaft werden konnte, der vielberedeten Simandlbruderschaft.

Die von den staatlichen und kirchlichen Machtfaktoren dieser Bürgerschaft zugesellten Einrichtungen, die Klöster und Schulen also vor allem, haben mit ihren eigenen Gemeinschaften, den Orden und den Schülerschaften, ähnlich formend auf das kulturelle Leben der Stadt gewirkt. Vielfach sind die größeren Gemeinschaftsleistungen, große Spielaufführungen, Prozessionen usw. nur durch das organische Zusammenwirken aller dieser Faktoren zustande gekommen und haben durch diese Lebensart ihre Tradition gewahrt. Darüber hinaus wird man freilich Männern wie den Schulmeistern der Reformation oder den Jesuitenlehrern des Gymnasiums wie sicherlich auch so manchen Weltgeistlichen aber auch eine beträchtliche individuelle Anregungs- und Gestaltungskraft zubilligen müssen. Sie standen zweifellos auch in den verschiedensten Überlieferungen kultureller und religiöser Art mitten drin, waren aber, im Gegensatz etwa zu den heimischen Prozessionsführern, Buchdruckern usw., weitaus weniger örtlich gebunden. Die Beschäftigung mit ihren Leistungen führt daher immer wieder in weitere Umkreise des Geisteslebens ihrer Epoche hinaus, und von der engsten lokalen Bindung bis zu den Zügen abendländischer Gemeinsamkeit lassen sich hier die Fäden aufzeigen, an denen auch die Kremser volkstümliche Kultur geangen hat.

Die meisten Züge dieses vielfigurigen kulturellen Gemäldes, das Krems in unserer Epoche darstellt, sind von den Historikern der Stadt bereits längst bekanntgemacht worden. Besonders die Aktenauszüge Josef Kinzls¹⁾ und die zusammenfassende Darstellung Anton

Kerschbauers²⁾ bieten die stoffliche Grundlage jeder neuen Betrachtung. Neuere Materialerschließungen vor allem durch Hans Plöckinger³⁾ haben manche Züge noch deutlicher hervortreten lassen, wie auch die Sammlung des Städtischen Museums⁴⁾ deren örtliche Bindungen noch verdeutlichen konnte. Für das Druckerwesen und das damit verbundene Flugblattlied gaben eigene Forschungen anhand von Kremser und anderweitigen Sammlungen die Grundlage⁵⁾. Für das Schauspiel sind nach wie vor Anton Barans⁶⁾ Erhebungen maßgebend, soviel auch an neuerer, zum Teil eigener Interpretation dazugeleistet werden konnte. Zu beachten mag aber wohl sein, daß hier nun die Einordnung so mancher Aufzeichnung, so mancher Einzelnotiz in einem größeren Zusammenhang versucht wurde. Dabei konnte und mußte mitunter über den engsten örtlichen Rahmen hinausgegriffen werden. Denn was in einer Stadt wie Krems als Einzelercheinung auffallen mag, kann mitunter die örtliche Spiegelung eines in der Zeit liegenden allgemeinen Zuges gewesen sein. Dann muß die Erscheinung auch als solche begriffen werden. So manche andere Äußerung in Glaube und Brauch, Lied und Spiel dagegen war wiederum kennzeichnend für die Örtlichkeit. So mögen sich in dieser Zeit also die Einzelheiten zusammenschließen.

I. VOLKSGLAUBE.

Für das Hochmittelalter gilt im allgemeinen die Bestimmtheit des Einzelmenschen durch eine aus drei Quellen stammende, aber fast untrennbar vereinigte Weltanschauung und Gläubigkeit: einen Volksglauben im weitesten Sinn, der, auf einer allgemein menschlichen Basis beruhend, stark durch das nationale Erbe bestimmt, aber kaum weniger stark durch die Formung des Christentums und durch die nicht zuletzt vom Christentum vermittelten antiken Anschauungen mitbestimmt erscheint. Im Spätmittelalter fächern sich diese drei Einflüsse beträchtlich auf. Der Volksglaube im engeren Sinn, der Gemeinschaftsglaube aus dem heimischen Erbe wird in seinen dauernden Neuformungen stärker spürbar; das Christentum zeigt sich weitgehend den volkstümlichen Erfordernissen angenähert und gibt besonders magischen Anschauungen Raum; die antiken Einflüsse nehmen mit dem Anwachsen des frühen Humanismus offensichtlich an Geltung zu.⁷⁾

In dieser Situation befindet sich auch der Volksglaube der Kremser Bürger zu Ausgang des späten Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit, die in diesem Fall vor allem eine neue Zeit der Rückkehr zur Antike darstellt. Wie allenthalben, sind es auch in Krems die Vorstellungen vom Zauberesen, von der Magie im engeren Sinn mit der Möglichkeit des boshaften Schadenzaubers, welche das 15. und 16. Jahrhundert beherrschen, und aus allen drei Einflußsphären dieser Glaubensform

stammen. Germanische Vorstellungen, kirchliche Billigung, ja Anerkennung der Möglichkeit des dämonischen Wirkens, und die wiederholte Erinnerung an antike Vorbilder verweben überall miteinander, ohne sich jeweils trennen zu lassen, da die Gerichte eben nur auf „Zauberei“ ohne genauere Kennzeichnung erkannten. So war 1425 eine Frau Katharina, die Dienstmagd des Michael Geding er, wegen Zauberei im Gefängnis. Nach Verbüßung ihrer Strafe mußte sie am Freitag vor Gregoriustag Urfehde schwören⁸⁾. Die Verurteilung einer Frau mag auf die landläufigen Hexenvorstellungen der Zeit hinweisen. Aus dem Jahrhundert der Reformation ist ein anderer Fall von Zauberei besser bekannt, der ob des verwendeten Zaubermittels auch gut in die Zeit zu passen scheint. Am letzten September 1558 wurde nämlich vom versammelten Rat der Schwarzkünstler Martin Freytag verhört, ein Mann, der fünf Jahre früher als Schuster in Stein ansässig gewesen war. Er gab an, er habe in dem Dorf Rafing bei Pulkau in einem Grab den Samen „Martagum“⁹⁾ gefunden, mittels welchem er die Fürsten der Hölle zwingen könne, ihm verborgene Schätze zu zeigen. Er habe auch auf einem Berg, der „Trutteum“ geheißen, den Samen mit den Fürsten, die von Auf- und Niedergang der Welt zu ihm gekommen, probiert und geschürft, und soweit befunden, daß sie ihm die verborgenen Güter und Schätze angezeigt. Seither habe er diese Kunst gebraucht und sei von einem Ort zum anderen gezogen. Unter anderem sei er auf einen Berg an der Sulza, dem Thonradl von Rechberg gehörig, gekommen, und habe daselbst mit seinem Fürsten gefochten, daß er meinte, es werden ihn Hagel und Schauer erschlagen, so ein „grausams gethüml“ sei gewesen. Er habe sich aber des Fürsten erwehrt. Ferner sagte der Schuster, wenn er die „Figur“ und seinen Fürsten habe, so könne er dem Türken im Feld all sein Feuerwerk nehmen, so daß er weder schießen, noch anderes Feuerwerk brauchen könne. Er konnte auch Wetter machen, da er sagte, er habe seine Kunst mit dem Wettermachen an Herrn Christoph von Liechtenstein ausprobiert. Außerdem behauptete er auch, Griechisch und Hebräisch zu verstehen, wenn er seinen Fürsten bei sich habe; er habe aber jetzt seinem Fürsten Urlaub gegeben. Er bat, man möge ihn nach Wien senden, dort wolle er sich mit den Doktoren und anderen gelehrten Leuten gern verständigen. Der Stadtrat scheint zumindest diesbezüglich sich des merkwürdigen Mannes gern entledigt zu haben. Denn obwohl die Regierung den Auftrag zu Verhör und Urteil gab, entschuldigte er sich, daß er des Griechischen und Hebräischen nicht kundig, und somit nicht zuständig sei¹⁰⁾. Anscheinend hat man den Mann dann wirklich nach Wien überstellt. Über sein weiteres Schicksal ist nichts bekannt. Seine wirren Angaben über seine Künste, die den Zeitgenossen imponierend geklungen haben müssen, stellen das schönste Beispiel für das Zusammenwirken der drei

verschiedenen Grundelemente des Volksglaubens der Zeit dar. Freilich sind die zeitlich bedingten Züge, also der ausgeprägte Teufelsglaube und die humanistisch anmutenden Gelehrtenanmaßungen, welche an die Gestalt des Doktor Faust erinnern, auch nicht zu verkennen.

Die beiden wichtigsten Züge an der Zauberei des Schusters Freytag sind aber doch die Wettermacherskunst und das Schatzgraben; sie sind volkslebendig geblieben. Es ist bezeichnend, daß auch noch nach unserer Epoche, nämlich am 6. August 1802, in Krems von einer „Weibsperson“ gewarnt werden muß, welcher „unter dem Vorwande, Seelen zu erlösen und Schätze zu finden, große Betrügereien verübt“. ¹¹⁾ Die christlich-religiöse und die magisch-zauberische Seite des Volksglaubens scheinen wiederum eng miteinander verbunden und durch keine ethische Scheidewand getrennt.

Innerhalb der hier behandelten Periode haben sich verwandte Fälle in der näheren Umgebung von Krems öfter abgespielt. So wurde 1594 einem Schneider in Weißenkirchen der Prozeß wegen Zauberei und Schatzgräberei gemacht. ¹²⁾

Bei weitem individueller sind jene Fälle volksgläubiger Art gefärbt, bei denen es eher um ekstatische Zustände als um reinen Betrug oder magisch angetriebene Gewinnsucht ging. Um etwas derartiges dürfte es sich bei der Prophezeiung gehandelt haben, die am 23. Juni 1638 durch Krems ging. Nach ihr sollte die Stadt in wenigen Tagen zugrunde gehen. Viele Bürger ließen sich dadurch in Schrecken setzen. Die Jesuitenannalen merken allerdings dazu an, daß dadurch auch manches harte Herz erschüttert und mancher Leichtsinelige auf den rechten Weg gebracht worden sei ¹³⁾. Ähnliche Untergangsprophezeiungen wurden und werden nun in den verschiedensten Zeiten zu bestimmten Zwecken ausgestreut, so daß man dies auch im vorliegenden Fall annehmen kann. Im benachbarten Weißenkirchen scheint ein ähnlicher Fall ebenso aufregend und undurchsichtig abgelaufen zu sein. Dort rief ein Knabe bei einem Verhör dadurch große Unruhe hervor, daß er Hungersnot und schwere Unglücksfälle voraussagte, die ihm durch Visionen aus einem Turm heraus angezeigt worden sein sollten. ¹⁴⁾

Die Sphäre dieser schweren Ekstasik wie der humanistischen Faust-Ideologie, die beim Schuster Freytag spürbar wurde, reichte nicht bis in alle Weiten des Volksganzen. Die zeitgemäße Teufelsbündlerei fand wohl auch in Krems einmal einen aktenmäßig bezeugten Vertreter, doch muß er von ausgesprochen gemüthlicher Art gewesen sein. Ein Kremser Weinhauer verschrieb sich, wie wieder die Jesuitenannalen melden, dem Teufel: er möge ihn nach sieben Jahren holen, in dieser Zeit aber es ihm, dem Hauer, immer gut gehen lassen ¹⁵⁾. Der große Kremser Dechant Johann Anton Kravogl hat in seinen Predigten auf derartige Fälle direkt Bezug genommen: „Es gibt solche Christen, welche

nicht bei Gott, sondern bei den Menschen, ja wohl gar bei dem Fürst der Hölle ihre Zuflucht suchen, da sie nämlich allerhand abergläubische Fiebersegen, Feuersegen, Diebssegen, allerlei Ansprachen, Wahrsagerien und dergleichen Teufelspossen zur Abwendung von Unglücksfällen gebrauchen.“¹⁶⁾ Damit hat Kravogl freilich Teufelsbündelei und volksgläubige Besegnung auf eine Stufe gestellt, und dadurch Dingen ihre Berechtigung abgesprochen, welche der barocke Kirchenbrauch zu guten Teilen selbst gebracht hatte. Es ist daher hier auch gar nicht der persönliche Teufel der Zeit des Doktor Faust mehr gemeint. Den kannte vielleicht noch der Amtsbruder Kravogls in *Waidhofen an der Ybbs*, jener Dechant, der 1601 einen wirklichen „spiritus familiaris“ gehabt haben soll, und von dem die Annalen Wolfgang Lindners berichten: „multa enim universalia et secreta scivit et exercuit“¹⁷⁾. Kravogl dagegen wollte schon in frühauflärerischer Absicht abschrecken. Die Barockzeit hat hier wie anderorts vielfach damit ihr Ende selbst herbeigeführt.

Denn diese volksgläubigen Besegnungen, die Fiebersegen, Feuersegen, Diebssegen usw., die Kravogl anführt, gehören ja zweifellos zu jenem Komplex des Volksglaubens, der durch die christlichen Formeln, durch das Benediktionswesen, die Exorcismen usw. erst seine Bestätigung und vielfach auch seine langwirkende Formgebung gefunden hatte.¹⁸⁾ In Ablösung und Verdrängung heidnischer Heilszeichen und Heilsformen hatte das christliche Mittelalter seine Symbole gebracht. Für das Spätmittelalter gab es dafür in Krems ein sehr bezeichnendes Beispiel. An die Frauenkirche ist folgende Aufschrift gemalt:

Thau super hos postes signatum terreat hostes
Jesus Nazareus Rex Judaeorum
Rex gloriae veni cum pace 1485.¹⁹⁾

Das griechische *Tau-Kreuz*, vermeintlich das Zeichen, mit dem die Türpfosten der Juden in Ägypten gekennzeichnet und dadurch geschützt gewesen sein sollen, war das wichtigste Pestamulett des Spätmittelalters.²⁰⁾ Christliche Traditionen und ausgesprochene Buchstabenmagie flossen dabei ineinander. Man mag den einen an einem Bau-
denkmal überlieferten Fall in Krems für viele verwandte rechnen.

Das Weiterleben solcher Vorstellungen ist nicht nur in den Predigten Kravogls bezeugt, sondern vor allem in den zahlreichen Gegenständen des volkstümlichen Heilglaubens, die sich heute im Städtischen Museum befinden.²¹⁾ Tobiassegen als Reiseamulette,²²⁾ Fraisenhauben²³⁾ als Heilmittel gegen die gefürchtete Kinderkrankheit, Skapuliere, Wallfahrtsmedaillen und verschiedene andere amulettwertige Gegenstände bezeugen in ihrer Sachlichkeit ganz deutlich, daß nicht nur im ausgehenden Mittelalter, sondern in unserer ganzen Periode, zumal auch in der Blütezeit des Barock, solche Vorstellungen durch-

aus üblich waren. Daß sie abwechselnd kirchlich gefördert, geduldet oder verboten wurden, hat dem Glauben an ihre Wirksamkeit kaum besonderen Eintrag getan. Ein charakteristisches Beispiel für die zwiespältige Stellung dieser Dinge gibt die Verurteilung des Chokolademachers Michael Sarizbichlers, der 1728 landgerichtlich bestraft und von Krems verwiesen wurde, weil er das „Christophorus-Gebet“ gebetet habe.²⁴⁾ Es dürfte sich sicher um jenes Gebet gehandelt haben, das beim Schatzgraben und selbst beim Zaubern helfen sollte, und daher verpönt war.²⁵⁾ Ursprünglich stammte es aber doch aus der kirchlichen Sphäre der Verehrung des großen Nothelfers.

II. BRAUCHTUM UND GESELLIGES SPIEL

Der Volksglaube jeglicher Art und Herkunft bestimmte also wesentliche Teile des Verhaltens des Einzelmenschen zu seiner Umwelt. Das Brauchtum, aus den gleichen Wurzeln entstammend, formte dagegen das Gemeinschaftsleben. In ihm vereinigen sich die verschiedenartigsten Züge altheimischer Festgestaltung und christlicher Jahreslauffeier, und an vielen Punkten läßt sich ursprüngliche Wesenheit und späteres Wachstum kaum voneinander trennen. Freilich blieb besonders im Jahreslaufbrauchtum das elementar Eingewurzelte der Naturverbundenheit dank der Bindung der Kremser Bürgerschaft an die Landwirtschaft, vor allem an den Weinbau, jederzeit so stark, daß es durch alle zeitlich bestimmten Formen immer wieder durchdrang.

Die Zahl der Nachrichten über älteres Jahreslaufbrauchtum ist nicht allzu groß. Es mag wohl so gut wie alles das gegeben haben, was an typischer Jahreslaufgestaltung sonst im österreichischen und darüber hinaus im süddeutschen Gebiet üblich gewesen ist.²⁶⁾ Das Jahr wurde hier wie anderwärts durch Ansinger eröffnet, eine Musiksitte, die am Dreikönigstag ihre weihnachtsbrauchmäßige Wiederholung fand. Ebenso fanden im Fasching die brauchmäßigen Festtänze statt, besonders Schwerttänze mancher Zünfte. Beides soll später näher besprochen werden. Es soll hier nur andeuten, daß die charakteristische Faschingsstimmung, das kultische Gelöstsein von den üblichen Bindungen, und was dazu gehört, in Krems nicht minder zuhause war wie anderwärts. Für das rein schwankhafte Element, das die heitere Oberfläche dieser alten Festzeit bildet, hatte man selbstverständlich größtes Verständnis, und gerade das ist auch beismächtig bezeugt: 1572 hat ein Mönch im Kremser Dominikanerkloster durch einen Fastnachtsscherz sogar einen Zimmerbrand verursacht, indem er in die Fenster von des Maurers Zimmer je ein papierenes „Starnetz mit Raketten angeschoppt“ steckte. Das hölzerne „Stübl“ brannte dadurch aus, und ein Teil des Klosters war auch gefährdet. Der Übeltäter verantwortete sich damit, daß er seine selbstfabrizierten Raketen

nur schwankweise, nicht aber in schädigender Absicht in die Fenster gesteckt habe.²⁷⁾ Es müssen also ähnliche Streiche gang und gäbe gewesen sein. Aus dem benachbarten Dü rn s t e i n wird denn auch etwas Verwandtes berichtet. Dort band man im Faschingsscherz eine Stubentüre zu, wodurch die Insassen bei einem ausbrechenden Feuer nicht sogleich flüchten konnten. Der Missetäter mußte in diesem Fall mit einer Gefängnisstrafe büßen.²⁸⁾ Von eigentlichen F a s t n a c h t s p i e l e n verlautet im 15. und 16. Jahrhundert nichts bis auf jenes protestantische Jedermannspiel, das der deutsche Schulmeister Mitterer auf dem Rathause aufführte, und das offensichtlich eine Faschingsaufführung gewesen sein muß, da der Bericht des Pfarrers Andreas Hofmann darüber vom 24. Februar 1590 datiert ist.²⁹⁾ Das Jesuitengymnasium nahm späterhin die Tradition der Fastnachtspiele wieder auf und veranstaltete wenigstens im Rahmen der Schule mitunter derartige Aufführungen. 1672 beispielsweise war es ein richtiges Fastnachtsspielthema, „Bacchanaliorum tempori accomodatum“: „rusticus vinosa vertigine ex alto prolabens“.³⁰⁾ Der rauschige Bauer, der schließlich in seinem Zustand von irgendwo hoch oben herunterfällt, war ein zeitloses Schwankmotiv, das nahe genug liegen mochte.

An Gemeinschaftsbräuchen des Frühlings erfreuten sich wie überall besonders die Maibräuche besonderer Schätzung. Die immer wieder geradezu kultisch betonte und durchgeführte A u f r i c h t u n g des Maibaumes oblag zumindest im Spätmittelalter auch in Krems der Stadtgemeinschaft als solcher und wurde daher auch von Ratswegen durchgeführt. Die Aufstellung des Maibaumes selbst war dann Sache des Ratsdieners, wie aus dem Jahre 1745 bezeugt ist, in dem ihm dafür ein Ehrentrunk gewidmet wurde.³¹⁾ Die charakteristische Fortsetzung der Maibräuche bildeten wie überall so auch in Krems die P f i n g s t b r ä u c h e. Für das 17. Jahrhundert läßt sich die Durchführung eines ausgesprochenen P f i n g s t k ö n i g s s p i e l e s mehrfach erweisen. Die Kremser Jesuitenannalen erzählen zum Jahr 1672, daß zu Neustift bei Krems der Brauch folgendermaßen durchgeführt worden sei: Die Ortsbewohner setzten am 6. Juni, dem Donnerstag nach Pfingsten, den offenbar vorher zum Pfingstl gewählten Burschen, „ut vocant den Pfingstkönig“, den sie mit Zweigen bekleidet und geschmückt hatten, auf ein Pferd. Etwa vierzig Reiter mit Ruten in den Händen umringten ihn, ritten mit dem Pfingstkönig durch das ganze Gebiet und tauchten ihn schließlich unter dem Gelächter aller Neustifter und verschiedener anderer Zuschauer, die aus den benachbarten Herrschaften gekommen waren, in ein Wasserloch. Am Pfingstmontag des folgenden Jahres wurde brauchmäßig wieder die Wahl des „regis ludici, des Pfingstkönig“, vorgenommen.³²⁾

In den Mai fällt auch die erste zum Weinbau gehörige Brauchfeier, die Feier des *St. Urbans tages*, des 25. Mai, von der nur leider noch zu wenig bekannt ist. Einstweilen ist für Krems nur eine „*Sannd Urbans feyr*“ der Binder im 16. Jahrhundert bekannt, mit der ein „*Khirchgang*“ verbunden war, und bei der „*gebürlich vnnd züchtig*“ Verhalten zur Pflicht gemacht wurde.³³⁾ Das mag nicht ganz selbstverständlich gewesen sein, da der Weinheilige sonst mitunter die Verantwortlichkeit für ein gutes Weinjahr in recht handgreiflichen Formen aufgebürdet bekam. Ein konfessionell betonter Nachklang davon scheint in der Nachricht aus *St. Pölten* aus dem Jahre 1581 enthalten zu sein: Als dem neugewählten Zechmeister der Binder in diesem Jahr das Bild des hl. Urban nach alter Gewohnheit in seine Wohnung gebracht wurde, warf er es beim Fenster hinaus mit den Worten, er wisse nicht, was er mit dem „*Götzenwerk vnd der Abgöttere*“ tun solle. Der Rat von *St. Pölten* verhängte über den traditionsfeindlichen Neugläubigen eine Arreststrafe von achtzehn Tagen, die weitere Ahndung wurde der Binderzeche überlassen.³⁴⁾ Man mag bei diesem seltsamen Fenstersturz immerhin dran denken, daß Statuen des Weinheiligen auch in gut katholischen Zeiten und Gegenden mit Wasser begossen oder in den Schmutz geworfen wurden, wenn das Wetter den Weinbauern seine Gunst versagt hatte.³⁵⁾

Auch die Festbräuche des Herbstes waren im wesentlichen Hauerfeste. Davon trat anscheinend besonders das *Weingartenschlußfest* hervor, das in Krems wie in vielen niederösterreichischen Orten gefeiert wurde, wenn die Arbeit im Weinberg beendet war und die Weingärten vor dem Beginn der Lese für längere Zeit geschlossen wurden. Dieses Fest wurde beispielsweise nach der Kammeramtsrechnung der Stadt *Stein* von 1715 auf der Schießstätte zwischen Krems und *Stein* begangen. Dabei erhielten die Ratsherren, Stadtbeamten, Weingartenübergeher und die Hüter zusammen, auf Kosten der Stadt etwa einen Eimer Wein, drei Pfund Käse und Brot.³⁶⁾ Die verhältnismäßig geringe Menge deutet offenbar den brauchtümlichen Charakter der Mahlspende an.

Die der Lese folgenden *Weinlesefeste* dürften ähnliche Formen besessen haben, wenngleich sie sicherlich vorwiegend nicht von der ganzen Gemeinschaft, sondern innerhalb der einzelnen Familien usw. abgehalten wurden. Dabei scheint es üblich gewesen zu sein, daß die Presser auf Kosten des Weingartenbesitzers ein Bad nahmen und dann mit Wein und einer Gans bewirtet wurden. Das ist zumindest der Kirchenrechnung von *Spitz* für das Jahr 1522/23 und den Kammeramtsrechnungen von *Stein* für die Jahre 1613 und 1623 zu entnehmen.³⁷⁾ Der charakteristischste Weinlese-Festbrauch war aber doch wohl der Festzug der *Kremser Hauerknechte* alljährlich am

Peterstag nach Hadersdorf. Sie waren dabei berechtigt, in Waffen zu erscheinen, und erhielten deshalb „Fähnle“ und Spieße aus der städtischen Zeugkammer. Von der Stärke dieser Tradition gibt eine Protokollnotiz Zeugnis: Im Jahre 1524 wollten die Hauerknechte mit einem neuen, von ihnen angeschafften „Fähnle“ aufziehen, was ihnen vom Rat mit dem Bedeuten verwiesen wurde, daß niemand ohne des Rates Befugnis ein eigenes Fähnlein aufwerfen dürfe. Die Hauerknechte entschuldigten sich aber mit der Versicherung, sie hätten das neue „Fähnle“ nur für das zerrissene städtische angeschafft und würden es jedenfalls der Zeugkammer überlassen.³⁸⁾

Leider ist bis auf die Ausrüstung der Hauerknechte nichts über Absicht und Durchführung dieses traditionellen Zuges nach Hadersdorf bekannt. Vermutlich gehört er aber doch in die Gruppe der verschiedenen Hauerumzüge nach der Weinlese, wie sie auch in den anderen Weinbaugegenden Niederösterreichs und darüber hinaus geläufig sind.³⁹⁾ In die gleiche Zeit wie dieser Zug nach Hadersdorf fällt auch die Überreichung eines Korbes mit Trauben und Obst an die Besitzer der Herrschaft Grafenegg.⁴⁰⁾ Das mag also ein ähnlicher Hauerumzug gewesen sein, bei dem aber die Lesespende im Vordergrund stand, wie bei den Umzügen mit der Weinbergoaß im Weinviertel und an der Südbahnstrecke bis zur Gegenwart.⁴¹⁾

Beidemale dürften wohl die Hauerknechte als eigentliche feiernde Gemeinschaft, als Burschenbund, die Ausführenden dieser Bräuche gewesen sein. Ihr beachtliches Auftreten, das bis zur festlichen Bewaffnung führte, wurde in dieser Zeit nicht unterschätzt. Dafür mag als charakteristisches Zeugnis dienen, daß die Gemeinde St. Michael in der Wachau 1598 den Propst von St. Florian bei seinem Versuch, die Gegenreformation einzuführen, ernstlich warnen mußte: Man könne dann für die Ruhe nicht bürgen; die ledigen Hauerknechte hätten für diesen Fall schon gedroht.⁴²⁾ Wie überall, so war offenbar auch hier das gesellschaftliche Element des Zusammenschlusses berufsverbundener junger Männer zu einem bedeutsamen Faktor geworden. Seine Stellung im Brauchtumsvollzug in den Weinbauorten wird so besonders verständlich.

Im 17. Jahrhundert dürfte dieses altartige Brauchwesen stark zurückgetreten sein. Nicht die Gemeinschaften älterer Art, sondern die Behörden im Sinn der neueren Staatsideen wurden mehr und mehr zum Veranstalter der Feste. Auch in dieser typisch barocken Formung lassen sich aber mitunter noch Züge volkstümlicher Art nachweisen. So ließ der Rat am 6. August 1678, anlässlich der Geburt eines kaiserlichen Prinzen, nämlich des späteren Kaisers Josef I., ein Fest von ganz bedeutendem Umfang und mit vielen hergebrachten Zügen abhalten.⁴³⁾ Zunächst wurden die damals üblich werdenden feierlichen Salven ab-

gefeuert und am folgenden Tag ein Te deum abgehalten. Anschließend daran gab es jedoch ein gewichtiges Festmahl: der Rat „ließ den innern sowohl auch außern Rath wie auch etliche Herrn Göst auf dem Rathhaus im obern Sall mit Speiß vnd Tranckh aufs böste tractiren, sechs bis sieben Eimer weißen sovill auch roth heurigen Wein“ aus Fässern, deren Böden mit Gemälden geschmückt waren, um die Mittagsstunde „von der Schran aus in vntern Sall des Rathhauses“ durch die Fenster auf die Gasse „springen vnd fließen“ und überdies „denen armben leithen“ 10 Eimer Wein vom Jahre 1675 spenden sowie jedem „aus dem mit dem Gewöhr aufziehenden Burgerschafft ain ächtering heurig Wein geben.“ Das festliche Mahl und insbesondere der reich und in charakteristischen Formen ausgeschenkte Wein kennzeichnen dieses Fest in seiner Art als volkstümlich. Besonders die Spendung des Weines in geradezu brunnenmäßiger Art gemahnt an verwandte Darbietungen bei den größten Festen unserer Epoche, etwa bei der Frankfurter Kaiserkrönung.⁴⁴⁾ Das Grundmotiv ist dabei ein doppeltes: der Wein quillt wie das Wasser aus einer Art Quelle, und mutet daher so an, als ob sich das Wasser bei dieser festlichen Gelegenheit in Wein verwandelt habe. Der Glaube an die Möglichkeit einer derartigen Verwandlung zu festlichen Zeiten ist von hoher Altertümlichkeit und in Sagen immer weiter bewahrt.⁴⁵⁾ Wesentlich ist dabei die Bedeutung des Zeiteinschnittes: zu Beginn einer neuen Epoche kann sich dieses Wunder ereignen, also entweder in der Neujahrszeit des Jahreslaufes oder bei der Entstehung von etwas Neuem. In dem Kremser Fall ist es deutlich die Geburt des Thronfolgers gewesen. So wenig den Festveranstaltern des ausgehenden 17. Jahrhunderts derartige Zusammenhänge bewußt gewesen sein mögen, sie waren in ihrer durchaus volksgläubigen Geltung eben doch gegeben.⁴⁶⁾

Die kirchliche Festfeier ist mit dieser heimisch-weltlichen in dieser Zeit ganz selbstverständlich verbunden. Wie beim Volksglauben des Einzelnen lassen sich auch in den Gemeinschaftsbräuchen die Schichten kaum voneinander trennen. Zumindest dort nicht, wo das kirchliche Brauchtum mit dem des Jahres verbunden erscheint, also beispielsweise beim *Fronleichnamsfest*, über dessen Gestaltung in Krems für unsere Epoche einiges überliefert ist.

Die weltlichen Träger des Fronleichnamsfestes waren auch in Krems seit früher Zeit, wahrscheinlich schon seit dem 14. Jahrhundert, die Mitglieder der um 1320 gegründeten Herrenzeche oder Priesterbruderschaft⁴⁷⁾, um 1500 als *Fronleichnambruderschaft* genannt und 1516 vom Papst bestätigt.⁴⁸⁾ Aus der Bulle vom 26. Februar 1516 geht hervor, daß die Mitglieder der Bruderschaft nicht nur das Jahresfest feierten, sondern auch den Brauch angenommen hatten, jeden Donnerstag das Altarsakrament unter Gebeten und Gesängen in der

Kirche und im umliegenden Friedhof herumzutragen, „in aliquo tabernaculo transparente“. Der Umzugsbrauch, den das Hochmittelalter durch das Fest in so gewaltiger Art ausgelöst hatte, war also in Krems wie auch anderwärts beträchtlich vervielfacht worden.⁴⁰⁾ Die Bruderschaft war so bedeutsam, daß sie der Kirchenspaltung nicht unterlag, sondern 1574 in recht bedeutsamer Weise geradezu erneuert wurde, wobei man ein neues Bruderschaftsbuch mit Eintragung der schön gemalten Wappen herstellen ließ.⁵⁰⁾ Und in dieses Buch trugen sich nicht etwa nur die damals ziemlich wenig zahlreichen eigentlichen Katholiken ein, sondern auch die protestantischen Bürger. Im Verlauf der Gegenreformation bemühte man sich dennoch um die Wiedererrichtung der Bruderschaft, wobei die charakteristischen Weiterungsformen barocker Art auftraten: Vornehme des Landes, ja der Kaiser, nämlich Matthias, selbst wurden Mitglieder, und die Bindung war nicht mehr rein örtlich, sondern Tochtergründungen in verschiedenen Orten, beispielsweise in Stein, Langenlois, Lengsfeld usw. traten nun auch dazu.⁵¹⁾ Die Bruderschaft wurde auf diese Weise zur ausübenden Gemeinschaft aller öffentlichen religiösen Handlungen.

Ihr ursprüngliches Zentrum, die Fronleichnamsveneration, wurde ja über ihren Rahmen hinaus von der ganzen städtischen Öffentlichkeit in der *Fronleichnamspzession* gestaltet. Die Zeugnisse dieser Prozessionsformung gehören zu den charakteristischen Belegen der Gegenreformation in Krems. 1603 vergleicht sich beispielsweise der Magistrat mit der Pfarre nach katholischer Richtung hin, und legt fest, „daß die Fronleichnamspzession von den Zünften und ihren Fahnen begleitet werden solle“. ⁵²⁾ Das war bei der stark ablehnenden Haltung einer großen Zahl von Bürgern durchaus nicht selbstverständlich. Am 24. Mai 1612 muß daher Kaiser Matthias durch den aufgestellten Anwalt befehlen, daß die Bürgerschaft und besonders die Handwerkerzünfte mit ihren Fahnen und Stäben der Fronleichnamspzession ehrerbietig beiwohnen sollten. ⁵³⁾ Die im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts verwendeten Zunftfahnen sind noch erhalten und befinden sich im Städtischen Museum. ⁵⁴⁾ Die Zunftstäbe scheinen dagegen nicht mehr bewahrt zu sein. Von anderen Formen der öffentlichen Feier des Fronleichnamsfestes ist beispielsweise bekannt, daß das festliche Schießen üblich war: Am 10. Juni 1779 noch erlaubt das Kreisamt das Abfeuern der Geschütze zu Fronleichnam auf freiem Felde vor der Stadt. ⁵⁵⁾

Die Fronleichnambruderschaft griff dagegen auch über dieses Hochfest hinaus und gestaltete große Teile des übrigen gemeinschaftlichen religiösen Lebens der Stadt. Ihr Hauptfest beging die Bruderschaft am Gründonnerstag, an dem sie dem Hochamt beiwohnte und dann die *Fußwaschung* an zwölf armen Männern, den Nachspielern der zwölf Apostel in diesem Festbrauch, vornahm. ⁵⁶⁾

Es ist dabei nicht zu übersehen, daß sich von früher Zeit an schon an diese durchaus dem Evangelium nachgespielte Brauchszone ein festliches Mahl anschloß, das wieder an die Gemeinschaftsessen des außerchristlichen Festbrauches erinnert.⁵⁷⁾ Diese sonst geläufigen Essen am Gründonnerstag wurden 1746 auf Direktorial-Veranlassung abgestellt und dafür die „Jünger“ im Dechantshof bewirtet.⁵⁸⁾ Die Aufklärung zeigt sich damit in ihren frühesten Auswirkungen.

Vielleicht hat die Fronleichnambruderschaft in ihren besten Zeiten auch noch andere Gebiete des öffentlichen Brauchtums gestaltet, möglicherweise sogar das geistliche Schauspielwesen. Davon wird noch zu sprechen sein.

Von den übrigen Bruderschaften, welche das religiöse Brauchtum gesellschaftlich trugen, sei hier nur die *Hauerbruderschaft* besonders hervorgehoben, weil in ihrer Ordnung von 1625 deutlich Züge weltlicher und geistlicher Haltung ineinanderfließen. Die geistlichen Zwecke stehen selbstverständlich weit im Vordergrund: der Jahrestag, der zu Pauli Bekehrung abgehalten wurde, das Totenbrauchtum, nach dem eigene Bahren und Bahrtücher für die Mitglieder der Bruderschaft verwendet wurden und die Leichen von den Mitbrüdern selbst zu Grabe getragen wurden; zu Fronleichnam begleitete die Hauerbruderschaft mit ihren Stäben die Prozession. Gleichzeitig enthält die Ordnung aber auch Angaben über die Dauer der Lehrzeit, über die Einsetzung des Zechvaters und der vier Zechmeister, und schließlich über die Eintrittsgebühr, die 33 Kreuzer, oder aber, stilgemäß, einen halben Eimer Wein betrug. Die Bruderschaftsmitglieder traten alle Monat einmal zusammen, was gleichfalls als gesellschaftliche Einrichtung zu werten sein mag.⁵⁹⁾

Derartige weltlich-brauchtümliche Elemente fallen bei der letzten Gruppe dieses öffentlichen Brauchtums fast gänzlich weg, nämlich bei den *Wallfahrten*. Gnadenorte gab und gibt es in der näheren und weiteren Umgebung von Krems in beträchtlicher Anzahl, und mit vielen von ihnen waren die Kremser seit langem verbunden. Neben kleineren Gnadenstätten war es im Zeitalter der Gegenreformation besonders das benachbarte Kapuzinerkloster *Und* mit seinem Gnadenbrunnlein.⁶⁰⁾ Die Gemeinschaftswallfahrten richteten sich dagegen nach etwas weiter entfernt gelegenen Wallfahrtsorten, und zwar besonders nach *Maria Langeegg*,⁶¹⁾ nach dem *Sonntagsberg*,⁶²⁾ nach *Mariataferl*⁶³⁾ und besonders nach *Mariazell*.⁶⁴⁾ Zu Beginn des 17. Jahrhunderts scheint eine gelöbnismäßige Wallfahrt nach Maria Langeegg im Vordergrund gestanden zu sein. Sie wurde anlässlich der Pest von 1625 gelöbnismäßig durch eine neue nach Mariazell abgelöst, die jährlich im August durchgeführt wurde.⁶⁵⁾ 1645 wurde zum Dank für die Befreiung von den Schweden die Mariazeller peregrinatio feierlich ge-

lobt,⁶⁶⁾ ein Gelöbniß, das mehrmals noch erneuert wurde, besonders zur Hundertjahrfeier 1750.⁶⁷⁾ Der 1762 ausgefertigte „Vertrag“ darüber hat sich erhalten und gibt einen guten Einblick in die Gestaltung der Wallfahrt; bezeichnenderweise findet sich auch hier noch die Rolle der Fronleichnambruderschaft hervorgehoben, welche den größten finanziellen Beitrag für die Durchführung der Wallfahrt leistete.⁶⁸⁾ 1784 wurde diese Wallfahrt eingestellt.⁶⁹⁾ Nach dem Tode Kaiser Josefs II. wurde sie wieder aufgenommen, die Kosten aber von den Teilnehmern selbst getragen. Neue Nöte, besonders die französischen Einfälle von 1805 und 1809, gaben wenigstens zeitweilig auch die entsprechenden neuen Anstöße.⁷⁰⁾

Wallfahrten auf den *Sonntagsberg* wurden öfter durchgeführt. Besonders denkwürdig war die von 1705, welche in Erfüllung eines Gelübdes zum Dank für das Vorübergehen des Erbfolgekrieges abgehalten wurde, und von der sich eine detaillierte Wallfahrtsordnung erhalten hat.⁷¹⁾ Daß auch bei ihr die Fronleichnambruderschaft maßgeblich beteiligt gewesen sein muß, geht schon aus den eigenen Anführungen der „neuen Fronleichnamfahne, von sechs Männern getragen“ hervor, die als erste der großen Fahnen genannt wird. Sonst fällt in dieser Ordnung besonders die genaue Nennung der beteiligten Musiker auf, die einen Einblick in das zünftige Musikwesen gewährt. Die dort genannte „Instrumental- und Vocalmusik, der Thurnermeister mit 4 Gesellen und den Pauker“ werden bei der Besprechung der volkstümlichen Musik noch heranzuziehen sein.

Die längere Zeit hindurch nebeneinander stattgefundenen Wallfahrten nach Mariazell und auf den Sonntagsberg wurden späterhin zusammengelegt. Der Sonntagsberg wurde auf dem Rückweg von Mariazell besucht, und nach ihm noch Mariataferl, worauf die Pilger zu Schiff nach Krems heimkehrten.⁷²⁾ Alle diese Wallfahrtswanderungen und ihre Ziele spiegeln sich am besten im geistlichen Lied, das von den Kremser Druckern jeweils darauf abgestimmt wurde. Die hundertjährige Jubelwallfahrt von 1750 hat in der Form des Flugblattliedes ihr besonderes Denkmal gefunden, da Ignaz Anton *Präxl* ein eigenes Gelegenheitschriftchen der Rosenkranzbruderschaft „Die lobende Tochter SION / und ein / Jubilirendes ISRAEL“ mit drei charakteristischen Liedern zu drucken hatte.⁷³⁾ Die ältere Fronleichnambruderschaft mag derartige festliche Drucke öfter veranstaltet haben. Zufällig hat sich nur ein etwas jüngerer erhalten, nämlich die „Jährlich verlobte / Wallfahrt / Oder / PROCESSION /, Welche eine / Hochlöbl. Bruderschaft / SS. CORPORIS CHRISTI / In der Landesfürstl. Stadt Crembs / Aus der Pfarrkirchen S. VITI allda / Zu der Uebergebenedeyten Junggfrau, und Mutter Gottes / Nach / MARIA-Zell / In Steyermark / Den 21. Aug. 1765, zum funfzehenden-mahl führet.“⁷⁴⁾

Dieses geistliche Gemeinschaftswesen und Brauchtum hat Jahrhunderte hindurch das volkstümliche Leben von Krems weitgehend bestimmt. Eine seiner Lebensadern war zweifellos aber jederzeit die gesellschaftliche: die Bruderschaften waren eben auch soziale Einrichtungen, und deren Feste, ja schließlich auch die Wallfahrten, Feste dieser Gemeinsamkeiten. War aber hier das eigentliche Bindemittel zunächst doch das religiöse Moment, so mußten neben derartigen Gemeinschaften auch noch andere stehen, die rein weltlich eingestellt waren und blieben, und deren Brauchtum doch als bedeutsame Gemeinschaftsangelegenheit angesehen wurde.

Die wichtigste derartige Gemeinschaftsveranstaltung vor allem der Bürger war seit dem ausgehenden Mittelalter das Schießen, zunächst mit der Armbrust, später mit dem Feuegewehr. Die Bürger, die ja nur der Wehrpflicht zur Verteidigung ihres Gemeinwesens oblagen, betrachteten diese Schießübungen als ausgesprochene Gemeinschaftsbräuche und krönten sie mit dementsprechenden Festen. Als Schützen schlossen sie sich, dem charakteristischen inneren Aufbau aller hier nun schon erwähnten gesellschaftlichen Ordnungen folgend, zu eigenen Schützengesellschaften zusammen. In Krems ist diese Schützengesellschaft sicherlich nicht jünger als in anderen niederösterreichischen Städten. Ob sie schon im 14. Jahrhundert bestand, in dem zum ersten Mal eine Kremser Schießstätte erwähnt wird,⁷⁵⁾ ist nicht bekannt. Auf die Abhaltung von Preisschießen, als Schützenfestlichkeiten, deutet schon die Widmung eines langen roten Nürnberger Tuches als Preis durch den Stadtrat 1516 hin.⁷⁶⁾ In der Mitte des 16. Jahrhunderts mehren sich dann die Zeugnisse, da wiederholt Schützenfahrten nach benachbarten Städten durchgeführt werden, 1548 z. B. nach Steyr,⁷⁷⁾ und umgekehrt auswärtige Schützen nach Krems eingeladen werden, so 1561 die Schützenbruderschaft von Olmütz.⁷⁸⁾ Die älteste Schützenordnung von Krems stammt von 1525.⁷⁹⁾ Das festliche Wesen der Schützenfeste scheint besonders durch eine Nachricht von 1513 betont, nach der mit ihnen nicht nur der Ausschank von Getränken, sondern auch Kegelscheiben und Glückshafen verbunden waren; das Schwarz- oder Weißspiel wurde, wie eigens beigefügt wird, nicht gestattet. Merkwürdigerweise durfte während des Schießens auf der Kegelbahn geschoben werden.⁸⁰⁾ Das heißt wohl, daß die beiden Übungen bis zu einem gewisse Grad gleichgeachtet wurden.

Hier ist aber vor allem ins Auge zu fassen, daß das Schützenwesen eine Form des gemeinschaftlichen Lebens, der männlichen Gemeinschaft bedeutet und dadurch eine tragende Kraft des ausgeübten Brauches darstellte. Infolge der gewissermaßen pflichtgemäßen Zugehörigkeit zur Schützenbruderschaft waren hier alle erwachsenen Männer der Stadt miteinander verbunden. Selbst über die konfessionellen Schranken

hinaus. Das Schützenwesen ist weder durch die Reformation noch durch die Reaktion darauf jemals gestört worden. Erst das 19. Jahrhundert hat seine Auflösung gebracht.

Diese so vielfältigen und starken Männergemeinschaften haben offenbar nach einem scherzhaften Gegenbild verlangt. Es gestaltete sich in der Form einer Scherzbruderschaft, die sich nach einem gleichfalls scherzhaften Patron benannte: die *Simandl-Bruderschaft*.⁸¹⁾ Die Gestalt des Sie-Mannes ist nicht lokal gebunden, sie kommt im Spott auf Pantoffelhelden in weiter Verbreitung vor.⁸²⁾ Dennoch scheint die Lokalisierung in Krems recht alt zu sein, da hier der Anschluß an den hl. Simon nahelag: Der Simoni-Markt war der wichtigste Markttag in Krems, und an ihm hielt die Bruderschaft später auch ihre Sitzungen ab.⁸³⁾ Die Lokaltradition von dem Kremser Simon Handl, der von seiner Ehefrau so viele Schläge erhalten habe, daß er sprichwörtlich wurde, ist zweifellos spät und schlecht erfunden.⁸⁴⁾ Dementsprechend ist auch die Datierung auf 1529 als das Jahr der Gründung dieser Bruderschaft der von ihren Enehälften Bedrängten durchaus fraglich. Unbestreitbare Bezeugungen ergeben sich eigentlich erst im 18. Jahrhundert, in dem freilich derartige Scherzbruderschaften schon ganz allgemein waren. Für das verhältnismäßig frühe Auftreten der Kremser Vereinigung könnte vielleicht der Umstand sprechen, daß eine parallele Scherzgemeinschaft, eine „liebliche Bruderschaft“ 1747 in *Traismauer* angeblich nach dem Kremser Vorbild einzurichten versucht wurde.⁸⁵⁾ Der älteste schriftliche Beleg in Krems selbst, der früheste und zugleich schönste „*Simandl-Brief*“, der im Städtischen Museum verwahrt wird, stammt von 1771.⁸⁶⁾ Joseph *Sonnleitner* bezeugt allerdings in seiner aufschlußreichen Notiz 1812, daß in *Wien* die „Gesetze der Bruderschaft“ sich zu seiner Zeit „noch jetzt bei reisenden kleinen Buchhändlern und Bilderkrämern“ gefunden hätten, was auf größere Verbreitung im Druck schon zu früherer Zeit schließen läßt.⁸⁷⁾ Auch gedruckte *Simandl-Lieder* gehören ja dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts an.⁸⁸⁾ Und sehr viel früher möchte man wohl auch geistesgeschichtlich eine derartige Vereinigung kaum ansetzen. Schon der streng gegenreformatorische Charakter der Bruderschaften im 17. Jahrhundert dürfte einer derartigen Parodie kaum zugänglich gewesen sein.

Immerhin ist mit den vielen ernsthaften Männergemeinschaften und wohl auch mit dieser heiteren viel an volkskulturellem Gesellschaftsleben verbunden gewesen und geblieben. Davon soll hier noch kurz eines der wesentlichsten Elemente besprochen werden, nämlich das *gesellige Spiel*. Wie alle ähnlichen Erscheinungen im Volksleben deuten seine Hauptzüge darauf hin, daß nicht der Spieltrieb allein für seine Entstehung und Weitergestaltung maßgebend gewesen sein kann. Überlieferungen verschiedenster Art, zum großen Teil im Volksglauben

wurzelnd, haben daran Anteil gehabt, und so ist die immer wieder zu betonende Einbettung in das Gemeinschaftsbrauchtum auch am besten zu verstehen.⁸⁹⁾ Von den charakteristischen Spielen, die seit früher Zeit hierhergehören, stand wohl auch in Krems das Kegeln weit vorne an. Es läßt sich in Niederösterreich seit dem 15. Jahrhundert verfolgen, immer an bestimmte Festzeiten und Festorte gebunden, und daher auch vielfach für andere, profane, Orte und Zeiten verboten.⁹⁰⁾ In Krems setzen die Belege dafür in der Mitte des 16. Jahrhunderts ein, es wird in dieser Zeit, wie schon erwähnt, während des festlichen Schießens gekegelt.⁹¹⁾ Der Schützenmeister hatte dabei „für guete Ordnung“ zu sorgen und danach zu sehen, daß „die Gotteslesterung nit gedult werde“. Die Kremser hätten damals aber schon sehr gern auch außerhalb der Festgelegenheiten gekegelt, zumal beim Heurigen. Dort wünschte man „Keglstat, Tafeln, wurffl vnnd Kartten Spill“, was jedoch alles untersagt wurde.⁹²⁾ Zum Teil wohl des guten Vorbildes wegen, da es anscheinend auch vorkam, daß die Hauer während ihrer Arbeit zum Kegeln gingen. Die Weingartenordnung von 1548 ordnet daher in ihrem 8. Punkt an, daß Arbeiter, die bei schönem Wetter bei Wein, Spiel, „Kägelstatt“ oder müßig gefunden würden, um 72 dl. oder am Leibe gestraft werden sollten.⁹³⁾

Das Würfelspiel war weit weniger an Festgelegenheiten gebunden und zweifellos sehr beliebt. Dennoch ist es in unserem Zeitraum nur in der erwähnten Notiz über die Vergnügungen beim Heurigen bezeugt.⁹⁴⁾ Noch 1803 wurde es aber für die Kirchtage verboten.⁹⁵⁾ Das im Mittelalter aufgekommene Kartenspiel, so gut wie gar nicht festlich-traditionell gebunden, erscheint auch nur in jener Bezeugung des 16. Jahrhunderts.⁹⁶⁾

Von öffentlichen, geselligen Spielen wird nur mehrmals der „Glückshafen“ genannt, also ein von fahrenden Marktleuten betriebenes Glücksspiel in Lotterieforn. Beim Kremser Scheibenschießen von 1513 wird es erstmalig erwähnt und dürfte eine ständige Erscheinung im Gefolge der öffentlichen Feste gewesen sein.⁹⁷⁾ 1593 wollte der Kremser Magistrat während des Marktes keinen Glückshafen dulden; da aber Bernhard Freiherr von Turczo in Eselstein einen erlaubte, beklagte sich der Magistrat darüber bei der Regierung. Die dabei vorgebrachten Gründe, nämlich unterlaufender Betrug, Liederlichkeit des spielenden Volkes und Nachteile im Handel mögen gut begründet gewesen sein.⁹⁸⁾ Das volkstümliche Glücksspiel haben derartige Beschwerden und Verbote doch nicht ausrotten können. Wie die anderen Belustigungen verwandter Art hat sich auch dieses Spiel, das die Fahrenden den Seßhaften boten, mit größter Zähigkeit erhalten und so die Buntheit des Bildes geselligen Spieles angereichert.



III. MUSIK UND TANZ

Für unseren Zeitraum und die volkstümlichen Gegebenheiten der Stadt Krems gibt es auf dem eigentlich musikalischen Gebiet nur jene Formen, die als traditionelle, brauchtümlich gebundene aufzufassen sind. Also eigentlich nur Volksmusik, und kein Hervortreten individueller Betätigung. Nicht einmal von einem geselligen Musizieren kann, den Aussagen der Quellen nach, die Rede sein. Das mag nicht bedeuten, daß die Kremser Bürger sich an der Hausmusik im Geiste der Renaissance überhaupt nicht beteiligt hätten. Eine volkstümliche Geltung hat dieses private Musikleben, soweit es vorhanden war, jedenfalls nicht besessen.

Maßgebend war vor allem das heraldische Musikwesen des bürgerlichen Gemeinwesens. Dieses besorgten die dazu berufenen, berufsmäßigen Stadtmusiker, nämlich der „Thurnermeister“ und seine Gesellen. Dementsprechend handelt es sich dabei hauptsächlich um Blasmusik mit Paukenbegleitung.⁹⁹⁾ Die Namen der Thurnermeister sind in ihren Akten seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erhalten.¹⁰⁰⁾ Von ihrer Musik, den Aufzügen, Fanfaren usw. scheint nichts bewahrt zu sein. Für ihre offizielle, beamtete Stellung spricht das erste über sie bekannte Zeugnis. Als nämlich der Reichsherold 1596 den aufständischen Bauern im Waldviertel das kaiserliche Generale zu überbringen hatte, wurden die Bürger von Krems und Stein aufgefordert, sie müßten „neben der hörpauken auch ain vier oder fünff trometter oder turner zugeben“. ¹⁰¹⁾ Der traditionelle Sitz des Thurnermeisters war auf dem Turm der Frauenkirche. Als diese 1616 den Jesuiten übergeben wurde, mußte eigens festgelegt werden: „4. Der Stadt-Thurnermeister soll auf diesem Thurm sein gewöhnliches Blasen vollführen und auf demselben Wohnung haben.“ ¹⁰²⁾ Das Musizieren bei den öffentlichen Gelegenheiten, beispielsweise der Eröffnung der Märkte, ¹⁰³⁾ war übrigens nur die eine Seite der Thurnermusik. Die andere war die Ausübung der Kirchenmusik, von der jedoch in diesem Zusammenhang nicht zu sprechen ist. Hier ist vielmehr noch darauf hinzuweisen, daß die Thurnermeister in halb öffentlicher, halb brauchtümlicher Stellung auch die Festmusik bei privaten Ereignissen und Veranstaltungen ausübten. Die Kremser Polizeiordnung von 1627 legt diesbezüglich fest: „Damit auch bei den Hochzeiten und ander gastereyen mit den thurnern keine Insolentien weiters fürgehen, ist denenselben zu inhibieren, das sy hinfüran, außgenohmen die Rathsfreund, Herrn Kays. Beamten oder Diener, und so nobilitirt und exempt seynd, sonsten keinen gemainen Burger an seinen hochzeitlichen Ehrentag mit trumeten oder Posaunen über die Gassen zur Kirchen, oder sonstig über Mahlzeiten zu dem Rund: oder gesundtrinken aufblasen, sonderlich sich allein des Saitten Spiels gebrauchen sollen.“ ¹⁰⁴⁾ Die aufschlußreiche Verordnung

besagt also nicht etwa, daß die städtischen Musiker nicht die Feste der gewöhnlichen Bürger musikalisch hätten verschönern dürfen. Nur die von ihnen besonders gepflegte, sozusagen offizielle, heraldische Musik sollte dabei nicht verwendet werden, weil sie den Feiernden eben standesgemäß nicht zukam. Das ist musikalisches Brauchtum in seinem eigentlichen Verstand. Verhältnismäßig spät bezeugt ein strenger Verweis von Seite des k. k. Kreisamtes an die Stadt Krems, daß sogar ein ganzes Gemeinwesen in bester Absicht die Regeln dieses Brauchtums verletzen konnte. 1757 hatte sich nämlich die Stadt die „ordnungswidrige Anmaßung“ zu Schulden kommen gelassen, „bei Gelegenheit einer kirchlichen Feier über eine siegreiche Haupt-Aktion“ sich der Trompeten und Pauken zu bedienen. Die Strafe wurde zwar „für dießmal gnädigst nachgesehen“, der Tenor ist jedoch deutlich genug.¹⁰⁵⁾

Innerhalb eines derart streng geregelten musikalischen Lebens war begreiflicherweise ein Zusammenstoß der privilegierten Musiker mit den freien immer leicht möglich. Diese waren ja auch ihrerseits zunftmäßig organisiert, in der Nikolai-Bruderschaft,¹⁰⁶⁾ doch scheinen sich die beamteten Thurnermeister gegen sie nicht gut benommen zu haben. So beklagte sich 1621 die Fraternität der Musikanten über die von seiten der Thurner und Trompeter verübten Gewalttätigkeiten, die sicherlich durch die Konkurrenz ausgelöst worden waren.¹⁰⁷⁾ Dabei waren die freien Musiker tatsächlich den Thurnern gegenüber schwer im Nachteil, da ihnen bestimmte Instrumente, besonders die Blasinstrumente, eben direkt verboten waren. Das lange Nachwirken dieser Einrichtungen unseres Zeitraumes ergibt sich deutlich aus einer Beschwerde des Thurnermeisters Johann Zollner vom 12. Februar 1778. Er beschwerte sich gegen die Nikolai-Brüder „wegen unberechtigten Musiken, und Gebrauch von Trompeten. Wird denselben bedeutet“, lautet der Ratsbeschluß weiter, „wenn sie außer den nach ihren Privilegien ihnen zustehenden Rechten sich der Trompeten bedienen, ohne dem Thurnermeister der Musik imposto zu bezahlen, so sollen ihnen die Instrumente weggenommen, und sie selbst eingesperrt werden.“¹⁰⁸⁾

Über die Musikinstrumente selbst, um die hier der Kampf ging, hat sich in den Verlassenschafts-Protokollen manche Nachricht erhalten. Nur mit Zurückhaltung wird man aber als Zeugnis des Kremser Musizierwesens des 16. Jahrhunderts die Musikszenen der Sgraffito-malereien auf dem Sgraffitohaus in der Althangasse ansehen: bei der Tanzszene zwei Musiker mit einem Dudelsack und einer Schalmei¹⁰⁹⁾ und auf dem Bildstreifen unter dem Urteil Salomons sieben Männer und Frauen mit Musikinstrumenten, unter denen ein Hackbrett und eine Langflöte zu erkennen sind.¹¹⁰⁾ Die Sgraffiti sind jedoch nach süddeutschen Kupferstichvorlagen gestaltet.

Das Tanzbild des Sgraffitohauses leitet zu einer kurzen Zusammenfassung der Tanzbelege dieses Zeitraumes über. Wenn man auch das Bild selbst für den Kremser *Gemeinschaftstanz* des 16. Jahrhunderts kaum als eigentliches Zeugnis auffassen kann, so ist mit ihm wenigstens eine ungefähre Kennzeichnung des damaligen Tanzwesens gegeben. Die Nachrichten beziehen sich durchwegs nicht auf diesen geselligen Tanz, sondern bezeichnenderweise nur auf den brauchtümlich gebundenen. Am freiesten erscheint der Tanz noch in jenem Kremser Tanzzeugnis, das von einem Zunftfest der Bäckergesellen an den drei letzten Faschingstagen des Jahres 1511 spricht. Die Bäckergesellen veranstalteten dabei einen Tanz, das heißt wohl, sie durften öffentlich-repräsentativ tanzen. Sie durften aber vorher nicht mehr mit der Trommel und mit Waffen in den Abendstunden herumziehen, wie es vermutlich früher üblich gewesen war.¹¹¹⁾ Deutlicher als diese Notiz sind die beiden Kremser *Schwerttanz*-Belege, da sie durch die Namensnennung allein schon bekunden, daß es sich um eine brauchtümliche Tanzaufführung gehandelt hat. Auch sie fiel selbstverständlich in den Fasching, und zwar die erste auf den 10. Februar 1504. Damals wurde vom Stift Göttweig für einen „swertdancz“ in Krems ein Betrag gestiftet.¹¹²⁾ 1548 feierten dann die Kürschner den Fasching mit Schwerttanz und Schlittenfahren. Den Schwerttanz durften sie zwei- oder dreimal abhalten.¹¹³⁾ Es ist wohl anzunehmen, daß der wichtige, brauchtümliche Tanz in Krems von der Kürschnerzunft übernommen wurde, weil keine der sonst in anderen Städten damit verbundenen Zünfte dazu fähig war. Die eisenverarbeitenden Gewerbe spielten in Krems nicht die Rolle wie anderwärts, etwa in Waidhofen.¹¹⁴⁾ Die reiche Kürschnerzunft pflegte aber auch in anderen Städten, beispielsweise in Eger, den Schwerttanz in besonderem Ausmaß.¹¹⁵⁾

IV. SINGBRAUCHTUM UND LIEDWESEN

Auf dem Gebiete des Volksgesanges, im weiteren Sinn verstanden, steht es wesentlich anders als auf dem der Musik und des Tanzes.¹¹⁶⁾ Zwar sind wichtige Gebiete des Singbrauchtumes, lange Zeitstrecken seiner Bezeugung ebenfalls nur durch dürftige Aktennotizen abgesteckt. Diese Marken genügen aber immerhin, um die Wegrichtung des volkstümlichen Singens vom Spätmittelalter bis in die Zeit der Gegenreformation feststellen zu können. In der Barockzeit selbst setzt dann die Reihe der auf Flugblattgedruckt erhaltenen Liedtexte ein, von denen zumindest die in Krems gedruckten auf örtliche Geltung Anspruch erheben können. Durch sie läßt sich das geistliche Volkslied des späten 17. und des ganzen 18. Jahrhunderts vorzüglich überblicken und gleichzeitig als brauchtümlich eingeordnet erfassen. Die Volksliedforschung hat von den hier zu Gebote stehenden Stoffen noch nicht den vollen Ge-

brauch gemacht. Daher kann an dieser Stelle auch erst das bisher Erarbeitete in gedrängter Form aufgewiesen werden.

Das mittelalterliche Singbrauchtum tritt nur sehr blaß in Erscheinung, wenn man sich an die freilich einzig zeugniskräftigen Belege hält. Es scheint bloß festzustehen, daß das charakteristische Ansingens zu verschiedenen festlichen Gelegenheiten eben auch in Krems üblich war. Nach den Göttweiger Stiftsrechnungen wurde den „drinckgelt-singern“, die das Festmahl durch ihren Gesang zu verschönern hatten, welches das Kloster in seinem Hof zu Stein den Ratsherren im Fasching 1503 gegeben hatte, eine Geldspende gegeben.¹¹⁷⁾ Derartiges Fasching-singen war brauchtümlich, und blieb es in Niederösterreich durch Jahrhunderte hindurch.¹¹⁸⁾ Wie es im frühen 16. Jahrhundert ausgesehen haben mag, entzieht sich jedoch unserer Kenntnis. Es handelt sich wohl nicht um jenes „Umsingen“, das die Schüler der späteren lateinischen Stadtschule durchführten, und das weniger brauchmäßig, als recht eigentlich der Broterwerb der armen Schüler war. Dieser Heische-gang der Schüler wird in der Kremser Schulordnung von 1581 genau festgelegt: „Wann sy umsingen und etwas bekommen haben, soll dasselbig durch den Schuelmaister gesammelt, und ainen jeden, der mitgesungen, nothdirftiglich außgetheilt werden.“¹¹⁹⁾ Ähnlich stand es damals bei allen Schulen; den Schülern der berühmten ständischen Schule von Loosdorf wurde wöchentlich von der Gemeinde ein Almosen auf Brot, Kleider und Bücher gereicht, und zudem die Erlaubnis erteilt, täglich im Markte „umzusingen“.¹²⁰⁾ So herrschten in Krems zumindest keine Ausnahmestände, und das Bild der „Mendikanten“ mag zum geläufigen Volksleben der Stadt in jenem Jahrhundert dazugehört haben. Ob die Schüler nur dieses gemeinsame Heischesingen trieben, oder nebenbei auch manches weniger ernste, mag dahingestellt bleiben. Die Bestimmungen der Schulordnung von 1581, welche die Schuldiener, das heißt, die Lehrpersonen beauftragte, sich anständig zu benehmen, „nicht schlemmen, prassen, und dem nächtlichen Hofieren nachgehen“,¹²¹⁾ könnte immerhin darauf hinweisen, daß die älteren Semester und die jungen Schulmeister ein richtiges studentisches Ständchenwesen kannten und übten, denn „Hofieren“ ist in dieser Zeit der Fachausdruck für die gesellige Instrumentalmusik und den Ständchengesang.¹²²⁾

Bei ihren Heischegängen dürften die Mendikanten wohl die üblichen Lutherlieder gesungen haben, worauf bei der Besprechung des Liedgutes der Reformationszeit noch zurückzukommen sein wird. Bei ihren „Hofier“-Gängen dürften sie sich dagegen eher der deutschen Gesellschaftslieder bedient haben, wie sie mit Georg Forsters¹²³⁾ und anderen Sammlungen der Zeit auch nach Österreich gekommen waren.¹²⁴⁾ Erhalten hat sich örtlich jedenfalls nichts davon.

Die gleichen Gruppen des Liedgutes waren vermutlich auch dem Kremser Bürger geläufig, nur daß davon noch wenig bekannt ist. Vielleicht hat sich wenigstens ein Teil der kunstfreudigen Zunftmitglieder im Sinne des Meistergesanges betätigt.¹²⁵⁾ Volle Sicherheit hat sich aus den wenigen Anhaltspunkten darüber freilich noch nicht gewinnen lassen. Für das Jahr 1559 wurde zuerst eine „Singschuellen mit Trumblschlachen“ bewilligt, und nach einigen Wochen die „Fechtschulen“.¹²⁶⁾ „Singschule“ ist dabei der geläufige Ausdruck für den handwerkerlichen Meistergesang; auch in Wiener-Neustadt, wo 1578 zuerst von Meistergesang gesprochen werden kann, verwendet man diesen Ausdruck.¹²⁷⁾ Vielleicht bestand diese „Singschule“ schon 1556; in diesem Jahr erbaten nämlich die Bäckergesellen sich die Erlaubnis „wegen des Singgen“ am Dreikönigstag, das ihnen jedoch „außer der schuel“ nicht gestattet wurde.¹²⁸⁾ Hier handelt es sich zweifellos um ein Sternsingen, das wie überall in dieser Zeit das Vorrecht der Schüler war.¹²⁹⁾ Die Handwerker strebten es allenthalben gleichfalls an, für Wiener-Neustadt sind wir über die Zwistigkeiten, die sich daraus ergaben, etwas genauer unterrichtet.¹³⁰⁾ Wenn dieser eigene Kreis mit dem Ausdruck „schuell“ gemeint ist, dann hat es sich bereits 1556 in Krems um eine meistersingerliche Einrichtung gehandelt, die dann auch die früheste in Niederösterreich, übrigens auch darüber hinaus in Oberösterreich¹³¹⁾ und in Mähren¹³²⁾ gewesen wäre.

Mit dem Meistergesang in Krems will man auch ein bedeutendes Denkmal des Kremser Kunsthandwerks in Verbindung bringen, nämlich die prachtvolle Renaissancedecke der Halle des zweiten Stockes des Gattermannschen Hauses auf der Unteren Landstraße Nr. 52, die um 1840 nach dem Schlosse Grafenegg kam und dort leider verbrannte.¹³³⁾ Die Decke wurde gerade in der fraglichen Zeitspanne, nämlich 1559 bemalt, und zwar in dreiunddreißig Feldern, welche Wappen und Inschriften zeigten. Die Sprüche sind meist religiöser Art, oder von sprichwörtlichem Charakter. Ein Vers befindet sich auch darunter, beim Wappen des Hans Strobl:

Ach Gott dein göttlich Wort
Hilf meinem Leib hie, der Seele dort.¹³⁴⁾

Auch geläufig gebliebene Sprüche befinden sich unter den Devisen, so bei Wilhelm Eichschmid „Die Zeit bringt Rosen“,¹³⁵⁾ und bei Franz von Landau „g. g. g.“, die geläufige Inschriftabkürzung des Wunsches „Gott geb Gnad“.¹³⁶⁾ Von einer direkten Beziehung zur Meistersingerkunst, wie sie etwa die Malereien im Meistersingersaal des Alten Berggerichtes in Schwaz von 1536 aufweisen,¹³⁷⁾ kann jedenfalls nicht die Rede sein.

Auch scheint nirgends etwas an Kremser Meisterliedern erhalten zu sein. Das einzige zeitgenössische Lied, das Krems zum Gegenstand hat, stammt wohl von einem Meistersinger, aber durchaus nicht von einem

Kremser. Es handelt sich um „Ein new kleglich Lied, von der schröcklichen Wetters nott, vnd Wolckenbruch, welliches beschehen zwo Meil wegs vmb Krembs vnd Stein. Im Thon, Wie man das Lied von Olmitz singt“, das 1580 in Wien bei Stephan Creutzer gedruckt wurde, und von dem Augsburger Meistersinger Daniel H o l t z m a n n stammt.¹³⁸⁾ Holtzmann war in diesen Jahren in Wien und hat sich durch die Verfertigung solcher Lieder wohl sein Brot erworben. Er hat aber doch ausgiebige Lokalschilderungen verwendet, so daß sein Lied ortsgeschichtlich recht wesentlich erscheint, mit der genauen Nennung der betroffenen Orte, der Nachricht von der Unterschwemmung eines Teiles der Kremser Stadtmauer usw. Der „Ton“, also die Melodieangabe nach dem „Lied von Olmütz“ gehört einem bekannten zeitgenössischen Lied an, auf den knapp nachher, nämlich 1584 in Wien das Zeitungslied von den 38 Übeltätern gedichtet wurde.¹³⁹⁾

Das bescheidene meistersingerliche Liedleben in Krems gehört jedoch schon zum weltlichen Volkskunstleben einer Zeit, die ein reiches geistliches neuerworben hatte, nämlich in die Periode der R e f o r m a t i o n. So wenig sich über den älteren katholischen Kirchengesang in Krems sagen läßt, soviel ist infolge der verschiedenen Beschwerden und Verbote über den an sich nicht viel mehr als ein halbes Jahrhundert lebendigen protestantischen zu berichten. Freilich gehörte das deutsche Kirchenlied zu den ersten und wichtigsten Errungenschaften der Reformation, es war zugleich ihr Feldgeschrei wie das Zeichen ihrer geistigen und künstlerischen Einstellung. Wie im 19. und 20. Jahrhundert das politische Lied der Massen zu einem wesentlichen Kampfmittel und Bekenntniszeichen werden sollte, so war es das geistliche Lied in der Zeit des Kampfes der beiden Konfessionen. In Krems hatte die Reformation erst um 1560 Fuß gefaßt.¹⁴⁰⁾ Von da an wurde die Bürgerschaft jedoch fast schlagartig und beinahe zur Gänze protestantisch und setzte nicht nur ihre Anschauung, sondern vor allem das Lutherlied überall durch. 1562 beschwerte sich der Passauer Offizial bereits über „die schulmaister zu Krembs, welche in der Kirche nur lutherische Lieder statt der Litanei und dem Salve Regina singen wollen.“¹⁴¹⁾ Wie überall, und zwar auch wie überall in Niederösterreich standen die geistigen Führer, die deutschen Schulmeister und die Prädikanten an der Spitze der Bewegung, an den Beschwerden über sie läßt sich meist das Vordringen des mit geradezu politischer Stoßkraft durchgesetzten deutschen Kirchengesanges ablesen. 1566 beschwerte sich der Pfarrer L e w i s c h über den Schulmeister und seine Collaboratoren, „diese gehen in die Kirchen, wann sie wollen, singen mir zum Trotze ergerliche Lieder, zum Beispiel statt des Salve Regina ‚erhalt uns Herr bei Dcinem Wort und stöhr (!) des Papst und Türken Mord.‘“¹⁴²⁾ Das berühmte Luthersche Kampflied¹⁴³⁾ war freilich allenthalben das eigent-

liche Trutzlied der Neugläubigen und erregte auch überall die besondere Erbitterung der Katholiken. In K a g r a n, wo ebenfalls im Jahre 1566 gesungen und von der Gegenseite gerügt wurde, hieß man es „das greulich teuflisch Liedel“. ¹⁴⁴⁾

Der Gesang der Lutherlieder in der Kirche ließ sich allmählich wieder einschränken. Bei den brauchmäßigen Singgelegenheiten hatte er sich aber sehr eingelebt und mußte daher für diese besonders oft gerügt und verboten werden. Jahrzehnte hindurch ließen es sich die Kremser Protestanten nicht nehmen, wenigstens ihre verstorbenen Glaubensgenossen unter Absingung ihrer Lieder auf den Friedhof zu geleiten. 1586 berichtet beispielsweise der Dechant an den Offizial Melchior K l e s e l, die Kremser ließen ihre Verstorbenen „mit allerlei ketzerischen Gesängen öffentlich conducieren.“ ¹⁴⁵⁾ Der Statthalter E r z h e r z o g E r n s t befahl darauf, die Personen, die „bei einem Begräbnis sektische Lieder gesungen, allsbald nach Wien zu liefern“. ¹⁴⁶⁾ Weil diese Leute aber nicht aufzufinden waren, beziehungsweise sich davongemacht hatten, befahl der Erzherzog, daß sich ihre „Herren“ in der Hofkanzlei nach Wien stellen sollten. ¹⁴⁷⁾ Das besagt wohl, daß es sich um Gesellen gehandelt haben muß. Und in der Tat wird 1587 wieder geklagt, daß „bei Leichenbegängnissen die Bäckergesellen nur sektische Lieder singen.“ ¹⁴⁸⁾ Das waren also die gleichen singfreudigen Leute, die auch wie die Schüler Sternsingen gehen wollten. Die Zusammenhänge dieser Singbräuche mit der Reformation liegen auf der Hand. Die Verfolgungen der ihre Kampflieder absingenden Leichenbegleiter scheinen zunächst wenig Erfolg gehabt zu haben. Denn 1588 scheint die Sitte noch stärker ausgeprägt, der Dechant berichtete wieder an Klesel; die Knaben und Schüler des deutschen Schulmeisters begleiteten jetzt, was bisher noch nie geschehen, unter Gesang sektischer Lieder und zwar „zween vnd zween in der Ordnung“ die Leichen. ¹⁴⁹⁾ Und 1591 ist bezeugt, daß die Protestanten ihre Toten auf den neuen Gottesacker außerhalb der Mauer „mit öffentlichen sektischen hochärgerlichen Gesang“ begleiteten. ¹⁵⁰⁾ Das ließ sich noch über ein Jahrzehnt nicht völlig abstellen, und immer wieder waren es dieselben Kreise, welche sich daran beteiligten. Noch 1613 geleiteten die Protestanten ihre Toten mit deutschem Gesang durch die Straßen, „von den Bäckern und willigem Handwerkspöbel conducirt“ gebrauchten sie „das Singen anstatt des Geläutes“. Diese Singbräuche der Reformation in Krems erhielten sich vermutlich bis in die ersten Jahrzehnte des Dreißigjährigen Krieges hinein. An anderen Orten Niederösterreichs ist dies jedenfalls bezeugt, beispielsweise in S e e f e l d für 1629. ¹⁵²⁾ Die erstarkende Jesuitenschule in Krems dürfte freilich die Gegenreformation auch auf diesem Gebiete bald energisch durchgeführt haben. Zumindest solange aber die Liederbücher aus der Reformationszeit noch vorhanden waren, blieb auch die Erinnerung an

dieses Singwesen wach. Daß sie bis in jene Zeit aufbewahrt wurden, bezeugt der Nachweis, daß sie, erwiesenermaßen in Buchform, mit allen anderen aufgefundenen protestantischen Büchern 1628 verbrannt wurden.¹⁵³⁾

So bedeutsam diese Bezeugungen des protestantischen Liedgutes und der Singbräuche der Reformationszeit sind, sie besagen doch nicht, daß das Lutherlied damals allein herrschend gewesen wäre. In der Zeit des Kampfes gegen das aufstrebende Luthertum gab es durchaus volkstümliche Spottlieder dagegen, und späterhin erwuchs das neuere katholische Kirchenlied zu besonderer Bedeutung. Für das volksmäßige Spottlied im Geiste des mittleren 16. Jahrhunderts gibt es ein sehr charakteristisches Zeugnis aus unserer Landschaft. In St. Michael in der Wachau lebte damals der Prädikant Sigmund Welzer, ein adeliger Herr, der sehr empfindlich gewesen sein muß. Er ging eines Tages mit einer Frau nach Krems. Da begegneten ihnen zwei Salz Händler aus Ötting — also Alt- oder Neuötting in Bayern — und aus Ischl. Als diese den Prädikanten mit der Frau daher kommen sahen, erinnerte sie die Situation offenbar an ein geläufiges Spottlied, und sie sangen es denn auch, das Lied „von S. Merten und der Gret“. Welzer verwies den beiden ihr Singen und brachte sie vor die Obrigkeit. Die Salz Händler sagten jedoch aus, daß sie großen Schaden erlitten und dreihundert Gulden verloren hätten, und sich deshalb nur die üble Laune durch den Gesang vertreiben wollten. Trotz dieser offensichtlichen Ausrede mußten sie dem Prädikanten Abbitte leisten.¹⁵⁴⁾ Man merkt an dieser Geschichte, wie stark die Obrigkeit auf der Seite des protestantischen Predigers stand. Wenn die Protestanten, oder doch mehrere von ihnen, während der Christmette 1577 um die Pfarrkirche herum liefen, wie die Hunde heulten und ein Chorfenster einwarfen, schließlich in die Dominikanerkirche eindringen, die Lichter verlöschten, die Breviere im Chor zerschnitten und sie dem Mesner an den Kopf warfen, dann geschah ihnen nichts.¹⁵⁵⁾ Ein katholisch eingestelltes Spottlied dagegen wurde schon als ganz außergewöhnlich empfunden. Das von den beiden Salz Händlern gesungene Lied scheint übrigens nicht erhalten geblieben sein. Es hat sich aber doch offenbar dabei um ein Spottlied auf Martin Luther und Katharina Bora gehandelt, in dem Luther nur spöttischerweise als „Sanct Merten“ angesprochen wurde. Derartige Spottlieder gab es anlässlich der Hochzeit Luthers im Jahre 1525 mehrfach.¹⁵⁶⁾

Das Liedleben der katholischen Gegenreformation mußte zunächst durch Verordnungen wieder belebt werden. 1584 versuchte Erzherzog Ernst durch die neue Schulordnung einzuschärfen „auch mögen die Lehrer und Lehrerinnen fleißig mit den Kindern den Gesang üben, und sie jeden Sonn- und Feiertag in das Hochamt führen.“

Doch fehlte es zunächst an katholischem Liedgut. Zu Ende des 16. Jahrhunderts versuchte man ja, den mittelalterlichen Liederschatz zu sammeln und neuzubeleben, ein Unternehmen, das nur teilweisen Erfolg brachte.¹⁵⁸⁾ Erst die große Sammlung des Abtes von Göttweig Gregor David Corner, das „Groß Catholisch Gesangbuch“, das 1625 zuerst erschien, schuf Abhilfe.¹⁵⁹⁾ Wenig später konnte der Kirchengesang schon durch die Geistlichkeit wieder regelmäßig organisiert werden. Für die Schwierigkeiten dabei ist eine Maßnahme des Dechanten von Krems im Jahre 1626 charakteristisch. Er verbot den Pfarrmusikanten und Sängern die Mitwirkung in der Dominikanerkirche, weil 1. täglich drei Ämter, nämlich in der Pfarrkirche, bei den Jesuiten und den Dominikanern gehalten würden. Die Musikanten müßten um das auszuhalten, eiserne Naturen haben. 2. versäumten die Sänger dadurch die Schule, 3. durch das bereits allgemein werdende „Figurieren“ werde die Stimme zu sehr hergenommen, daß man sie dann zu einer „Solemmität“ nicht brauchen könne.¹⁶⁰⁾

Die aufschlußreiche Maßnahme besagt zweifellos, daß im geistlichen Singwesen eine neue Zeit angebrochen war. Der katholische Kirchengesang florierte nicht nur wieder, er hatte, nach Überwindung der ersten Schwierigkeiten, offenbar neue Wege gefunden. Es waren die der beginnenden Barockzeit.

Liedgeschichtlich läßt sich diese neue Periode erst einige Jahrzehnte später genauer verfolgen. Die Gegenreformation begann sich verhältnismäßig spät eines Mittels zu bedienen, das vorher die Protestanten kräftig genug benutzt hatten, nämlich des Buchdruckes. Die protestantischen Stände hatten 1570 in Stein eine Druckerei errichtet, in der verschiedene theologische Schriften hergestellt wurden.¹⁶¹⁾ Von einem protestantischen Lieddruck ist jedenfalls keine Spur erhalten. Fast ein Jahrhundert später erscheint erst die erste, von Anfang an im Dienst der katholischen Sache und ganz besonders in der des katholischen Lieddruckes stehende Druckerei in Krems.¹⁶²⁾ In der Zeit zwischen 1570 und 1664 müssen also katholische Lieddrucke aus anderen Druckerstädten eingeführt worden sein, vermutlich zuerst Grazer, dann Wiener und Steyrer. die ersten gedruckten Summarien von Kremser Jesuitendramen, nämlich die von 1621, die sich erhalten haben,¹⁶³⁾ sind jedenfalls in Wien gedruckt, erst das dritte erhaltene von 1691 in Krems bei Christian Walter.¹⁶⁴⁾

Der erste erhaltene Druck Christian Walters ist zwar noch kein Lieddruck, doch enthält er wenigstens ein Lied. Es ist charakteristischerweise ein Gebetbüchlein für die Wallfahrt zu Und, betitelt „May-Blumen Büschel / von etlichen Ausserlesenen wolriechenden / wie auch der allerseeligisten Jungfrau / vnd Mutter Gottes Mariae Sehr lieb- vnd angenehmen Gebett / Von allen andächtigen Christlichen

Seelen / sonderlich Pilgram / bey dem Gnad- vnd Wunderthätigen Bild
Mariae Bründl bey den Capucinern zwischen Crembs vnd Stein ligen-
den Kirchen / anmüthig vnd andächtig auffzuopffern.“ Dieses Büchlein
von 1664 enthält auf S. 14 den

Hymnus Ave maris Stella.

Gegrüßt seyst du Meerstern /

H. Mutter vnsers HERRN

Vnd allezeit Jungfrau /

Eine Pforte dess Himmels-Bau. (6:4) ¹⁶⁵⁾

Die hier gedruckte Übersetzung des Meerstern-Hymnus findet sich schon in früheren Gesangbüchern der deutschen Gegenreformation. ¹⁶⁶⁾

Die ganze Bedeutung des Kremser Buchdruckes für das Liedwesen zeigt sich jedoch erst seit dem Einsetzen des Flugblattlieddruckes. Auch diesen hat der erste Kremser Drucker, Christian Walter, begonnen, aus seiner Offizin stammt das älteste erhaltene Blatt von 1687, das ein sonst ungeläufiges Fastenlied „Wir wollen heunte loben / Und preysen unsern Gott“ bringt. ¹⁶⁷⁾ Gerade bei diesem Druck zeigt sich jedoch, wie dieses Liedwesen samt seiner Flugblattverbreitung in das Singbrauchtum der Gegenreformation eingebettet war. Auf dem Blatt ist nämlich eigens angegeben: „Ein Andächtiges Gesang Von dem Leyden Christi Welches In der Fasten vor der Predig kan gesungen werden.“ Diese funktionelle Stellung haben die Kremser Flugblattlieder immer beibehalten. Es sind Lieder für bestimmte *Andachten*, für die charakteristischen Kremser *Wallfahrten*, aber keine nur dem Liederhandel dienenden Drucke. Ein Lieddruck Walters von 1704 gilt beispielsweise der neuaufkommenden Johann Nepomuk-Verehrung, ¹⁶⁸⁾ ein undatierter Druck der Präxlichen Erben enthält ein Lied „Bey Besuchung des Creutz-Weges zu singen“. ¹⁶⁹⁾ In wallfahrtlicher Hinsicht haben die Kremser Flugblattlieder zu allen Gnadenstätten Bezug, die von Kremsern besucht wurden, und darüber hinaus haben manche Orte wohl bei den Kremser Druckern noch ihre Lieder bestellt. So finden sich in erster Linie *Mariazeller* Lieder; schon Johann Jakob *Kopitz*, der Nachfolger Walters, druckt 1710 ein Dreifaltigkeitslied „Im Thon Wie man das Zeller-Gesang singt“, ¹⁷⁰⁾ und späterhin verschiedene „Zeller-Lieder“ selbst, sowie Lieder, welche die einzelnen Stationen der Pilgerfahrt nach *Mariazell* bezeichnen, also für *Annaberg* ein Lied „Von der h. Anna, Am Annaberg zu singen“, ¹⁷¹⁾ und für *Josefsberg* „Von dem H. Joseph, umb ein selig End“. ¹⁷²⁾ Auch die einzelnen Stadien der Wallfahrt in *Mariazell* selbst sind durch Lieder schon auf den Drucken von *Kopitz* belegt, so z. B. der Abschied vom Gnadenort durch die verschiedenen „schönen Urlaubs-Lieder“. ¹⁷³⁾ Ignaz Anton *Präxl* hat den Druck von *Mariazeller*-Liedern fortgesetzt, ¹⁷⁴⁾ ebenso seine Nachfolger. Von Johann Carl *Richter* ist beispiels-

weise ein Druck „Vier schöne Zeller-Lieder“ von 1773 erhalten.¹⁷⁵⁾ Daß besondere Anlässe wie beispielsweise die Jubiläumswallfahrten von 1750 und 1765 durch besondere Lieddrucke gefeiert wurden, ist bereits erwähnt worden. In solchen Fällen wurden die einzelnen Stadien der wallfahrtlichen Andacht im Liede besonders genau bezeichnet, also je mit einem Lied „Bey dem Auszug von Crembs“, „Bey dem Einzug zu Maria-Zell“ und beim Abschied mit einem „Urlaub-Lied“. Von anderen Wallfahrten kam besonders *Maria-Täferl* in Betracht, das in Bezug auf Druckerzeugnisse allmählich ganz von Krems versorgt wurde, vor allem durch den rührigen Ignaz Anton Präxl. Kopitz hatte schon „Vier schöne Täferl Lieder“ gedruckt,¹⁷⁶⁾ Präxl intensivierte diese Tätigkeit. In seinen Lieddrucken spiegelt sich auch die Beendigung der großen Pilgerfahrt als Donaufahrt wieder, da er eine Reihe von Liedern mit dem Titel „Bittgesang, die auf dem Wasser fahren“¹⁷⁷⁾ gedruckt hat. Mitunter heißen seine Maria Täferl-Lieder sogar „Vier ganz neue, Groß- Urlaub- und Wasser-Mariä-Täferl Lieder“.¹⁷⁸⁾ Auch diese Tradition haben seine Erben und Nachfolger fortgeführt. Wie die Kremser seit langem auf den *Sonntagsberg* wallfahrteten, so druckten die Kremser Drucker auch Sonntagsberger Wallfahrtslieder. Die „Zwey schönen neuen Geistlichen Lieder Von der allerheiligsten Dreyfaltigkeit“, die Kopitz 1710 druckte,¹⁷⁹⁾ gehören bereits hierher, wie später die „Drey schönen Geistlichen Lieder von der Allerheiligsten Dreyfaltigkeit Auf den Sonntag-Berg“, welche die Präxlichen Erben in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts druckten.¹⁸⁰⁾ Es ist dabei bezeichnend, daß innerhalb dieses halben Jahrhunderts, und wohl noch weit darüber hinaus, immer die gleichen Lieder gedruckt und gesungen wurden, nämlich

Der heiligsten Dreyfaltigkeit mein Leben
Hab ich mich gantz mit Leib und Seel ergeben,
und

O du Brunn Quell aller Güte, heiligste Dreifaltigkeit,
Unsere Hertzen und Gemüthe sind erquicket allbereit.

Die Marien-Wallfahrtslieder weisen einen bedeutend rascheren Wechsel und eine weit größere Vielfalt auf. Die Dreifaltigkeitsverehrung war eben eine einmalige Welle in der Hochbarockzeit, während die Marienverehrung ständig neue Anstöße erhielt. Dazu gehört auch der Druck von Liedern zu verschiedenen neu aufkommenden Marienwallfahrten wie der von *Pyhra*,¹⁸¹⁾ mit der sich Präxl beschäftigte, und der von *Kirchberg am Wagram*,¹⁸²⁾ von der Lieddrucke von ihm wie von seinen Präxlichen Erben erhalten sind.

Von etwa zwei Drittel der erhaltenen Lieder läßt sich eine weitere Verbreitung nachweisen. Für das restliche Drittel stammen zumindest die „Tonangaben“, das heißt, die Melodievorlagen, nach denen der

neue Text jeweils geschaffen wurde, von weiterhin bekannten Liedern. Dennoch geht sicherlich so manches Lied auf geistliche oder mitunter vielleicht auch weltliche Lieddichter in Krems zurück. Der Verbrauch an derartigem religiösem Gebrauchsgut stieg ja in der Barockzeit so gewaltig an, daß nur ständige Neuschöpfung ihn befriedigen konnte. Für ausgesprochene Gelegenheitslieder, wie das in dem Jubiläumsdruck von 1750 erhaltene

Werthes Crembs, vor hundert Jahren
Warest du ein Thränen-Bach! ¹⁸³⁾

wird man die einheimische Entstehung von vornherein annehmen. Auch für dieses Lied hat aber wenigstens ein bereits bekanntes anderes die Tonangabe geliefert: „Im Thon: Wie ein Hirschlein in der Auen.“ Für den Bildschmuck der Flugblattlieddrucke hat sich herausarbeiten lassen, daß es anscheinend vor allem die Drucker selbst waren, welche ihn herstellten. ¹⁸⁴⁾ Für die Lieder wird man das gleiche kaum annehmen dürfen, wenn auch dies vielleicht mitunter vorgekommen sein mag. Es waren wohl in erster Linie geistliche Lieddichter, die dafür in Frage kommen. Für die Frühzeit wird man zweifellos mit einer starken Beteiligung der Kremser Jesuiten zu rechnen haben, welche ja auch in ihrem Schulleben unablässig die Gebrauchsdichtung lehrten und lernten. Von ihnen sind ausgesprochene Gelegenheitsdichtungen erhalten, sowie Liedeinlagen in ihren Schauspielen, ihnen ist daher auch die Lieddichtung für den volkstümlichen Gebrauch durchaus zuzumuten. Das geistliche Wappen ihrer Wirksamkeit, das heraldisch gestaltete IHS schmückt genug Lieddrucke, von dem ersten erhaltenen Christian Walters von 1687 an, so daß man damit mit Bestimmtheit rechnen kann. Die streng bewahrte Anonymität aller gegenreformatorischen geistlichen Lieder verbietet ein weiteres Eindringen in diesen Sachverhalt. Bei der ausgleichenden Wirkung der barocken Hochsprache dürfte auch eine sprachliche Untersuchung hier zu keinen weiteren Ergebnissen führen. Eher wäre diese Gelegenheit bei den mundartlichen Liedern gegeben. Hier handelt es sich in dieser Zeit entweder um Zeitungslieder oder um Weihnachtslieder. Beide sind aber gerade in Krems fast überhaupt nicht gedruckt worden. Nur in der Frühzeit erschienen, offenbar noch bei Walter, 1705 zwei weltliche Lieddrucke, die aber leider verschollen sind, nämlich ein „Sig- und Glückwunsch, zur Glorwürdigen Regierung unseres Allerdurchl. Römischen Kayser Josephi I. Zu Ungarn, Böhaimb etc. König ErtzHertzog zu Oesterreich etc.“ mit dem Anfang

Herbey in Kaysers-Saal
Ihr Untertanen und Vasallen all ¹⁸⁵⁾

und weiter „Zwey Tapffere Nagl-Neue und frische Feld-Lieder. D.E. Mit was Helden-Muth und Curaschy ein jedwederer disen so großen

Feld-Zug disz 1705. Jahr mit Freuden solte beywohnen, Das Andere: Der gemeinen Menscher Lamentiren, dasz so viel junge Bursch ins Feld ziehen.“¹⁸⁶⁾ Das erste Lied davon begann „He lustig ihr Bursch“ und war offenbar auf die damals sehr geläufige Werbestimmung eingestellt, die „Der Hansel geht voller Couraschi ins Feld“ oder „Fort ihr Buben, Von Kraut und Ruben“ gleichzeitig ebenfalls vertraten.¹⁸⁷⁾ Diese Lieder betonten ja auch die fröhliche Abschiedsstimmung, welche das zweite der nur mit dem Anfangsvers erhaltenen Lieder „Menscher was für großes Leid“ anschluss.

Diese weltlichen Lieder mit ihrer sehr betonten Stimmungsmache für das Soldatentum des Erbfolgekrieges sind zweifellos nicht in Krems entstanden, sondern nach Wiener Drucken nachgedruckt. Vielleicht wurden sie sogar in offiziellem Auftrag hergestellt, da für gewöhnlich den kleineren Offizinen im Land der Druck weltlicher Lieder streng verboten war. Sie geben daher auch kaum ein Bild des Kremser Volksgesanges der Zeit. Dieser erscheint uns vielmehr hauptsächlich geistlich bestimmt, vom Gesellschaftslied wie von den weltlich-brauchtümlichen Liedern ist aus dieser Zeit nichts erhalten. Auf diesem Gebiet sollte erst die nächste Epoche, nämlich Rokoko und Biedermeier, erweckend und belebend wirken.

V. SCHAUSPIELBRAUCH UND THEATER

Der weingesegnete Boden am Ostausgang der Wachau war sicherlich schon frühzeitig ein schauspielreudiges Gebiet. Dramatische Wurzeln liegen im Volksbrauch der Hauer wie der Schiffer, die Aufzugsfreude der verschiedenen bündischen Gemeinschaften hat gleichfalls ihren Anteil an der späteren Entfaltung. Wieweit die Wurzeln hier hinabreichen mögen, haben erst vor wenigen Jahren die neugefundenen Tonmasken aus Mautern gezeigt, welche die besten Beweisstücke eines lebhaften, einheimischen Schauspielbrauches der Römerzeit darstellen.¹⁸⁸⁾ Bei diesen halb tier-, halb menschengesichtigen Masken handelt es sich sicherlich um Spielbehelfe von Jahreszeitenspielen, die etwa den keltischen Neujahrsspielen „cum vetula et cervulo“ entsprochen haben mögen.¹⁸⁹⁾ Wielange derartige Maskenspiele hier bestanden haben und wie ihre frühen Fortsetzungen beschaffen waren, läßt sich nicht sagen.

Die frühesten Zeugnisse des Schauspielbrauches in unserem Zeitraum sind jedenfalls jene, welche ganz allgemein vom „F a s c h a n g hallten“ sprechen.¹⁹⁰⁾ Damit können die verschiedensten brauchtümlichen Belustigungen verstanden sein; ganz wird wohl auch das spielhafte Element nicht gefehlt haben. Die zweimal im 16. Jahrhundert genannten Schwerttänze erlauben jedenfalls die Auslegung in diesem Sinn.

Dennoch sind diese Zeugnisse des weltlichen Schauspielbrauches nicht älter als die geistlichen. In ganz Niederösterreich sind die erhalte-

nen Belege des öffentlichen geistlichen Schauspiels nicht sehr zahlreich.¹⁹¹⁾ Das Mittelalter geht fast durchwegs leer aus und erst das Jahrhundert der Reformation hat dann die Möglichkeit, die in anderen Landschaften so reich genützt worden waren, wenigstens halbwegs ausgewertet. So hat sich denn auch aus Krems bisher erst ein einziges Zeugnis für eine öffentliche große Aufführung eines Schauspiels aus dem christlichen Jahreslauf feststellen lassen. In den Kammeramtsrechnungen der Jahre 1516/17 sind Posten für ein Schauspiel im Mai eingetragen, das als „a u f f ü r u n g C r i s t i“ bezeichnet wird. Den Zimmerleuten wird gegeben „als sy pynn aufgemacht“, also für die Aufrichtung einer Bühne, ebenso für die Aufstellung von Stühlen, die wohl für die zusehenden Honoratioren bestimmt waren. Ein weiterer Posten wird für die Bewachung „der tuecher an der auffurung“ sowie für die Abtragung der Bühne verrechnet.¹⁹²⁾ Diese äußerst trockenen Rechnungsangaben entsprechen ungefähr dem, was wir von der Passionsspielaufführung von 1566 aus St. Pölten wissen.¹⁹³⁾ Auffällig und vielleicht nicht ganz aufschlußlos ist in Krems nur der Titel der Vorführung. Denn „auffürung“ dürfte nicht ein Passionsspiel im gewöhnlichen Sinn gewesen sein, sondern eine p r o z e s s i o n a l e Vorführung. Das ergibt sich aus dem Vergleich mit Wien, wo wir seit 1481 ein Schauspiel mit dem Namen „die loblich Prozeß der Ausführung“ belegt haben.¹⁹⁴⁾ Es war dies ein Passionsspiel in Prozessionsform, bei dem die Kreuztragung Christi das Kernstück darstellte. Daß es sich in Krems um eine verwandte Aufführung gehandelt haben muß, ergibt der Termin der Darstellung, nämlich der Monat Mai. Passionsspiele im Sinne der Karfreitagsspiele wurden zu Ostern selbst abgehalten. Die „A u s f ü h r u n g s s p i e l e“, wenn man sie so nennen will, wurden dagegen zu Fronleichnam, beziehungsweise einem in nächster zeitlicher Umgebung des Fronleichnamstages gelegenen Termin abgehalten. Das Wiener Spiel von 1481 fand direkt am „Gottsleichnamstag“ statt, und dies blieb auch mit kleinen Varianten so, eine Verlegung auf den Sonntag vorher, wie sie 1505 durchgeführt wurde, war nicht kultisch, sondern rein technisch bedingt. Dementsprechend wird man also auch das Kremser Spiel nicht als ein Passionsspiel im engeren Sinn, sondern als ein zu Fronleichnam abgehaltenes „Ausführungsspiel“ ansehen müssen, ein Prozessionsspiel, dessen Hauptstück die Kreuztragung Christi war. Die Bühne, welche die Zimmerleute dafür aufzuschlagen und wieder abzutragen hatten, wurde aller Wahrscheinlichkeit nach auf dem Hohen Markt errichtet, wie sie in Wien auf dem Neuen Markt stand. Ob die tragende Organisation auch in Krems die mächtige Fronleichnamsbruderschaft war, wie ihre Schwesterorganisation in Wien die Trägerin des Wiener Spieles, läßt sich wohl nicht beweisen, aber mit Sicherheit annehmen. Vielleicht hat überhaupt das Wiener Vor-

bild die Kremser Bruderschaft zu der Aufnahme des Spieles von der „Ausführung“ angeeifert.

Lang kann das Spiel jedenfalls nicht geblüht haben. Wenn es nicht schon früher eingegangen sein sollte, dann ist es in der Reformationszeit erloschen. Erst in der Spätzeit der Gegenreformation zeigten sich wieder ähnliche Erscheinungen.

Die Zwischenzeit war jedoch nicht ganz schauspielleer. Die Reformation hat zwar das mittelalterliche geistliche Schauspielwesen der Bürgerschaft zum Erliegen gebracht, aber ihrerseits das *Schuldrama*, wenn nicht geschaffen, so doch ganz beträchtlich gefördert. Die verschiedenen deutschen Schulmeister in und um Krems mögen mehr aufgeführt haben, als aktenmäßig bezeugt ist. Für Spitz wie für Weissenkirchen sind jedenfalls derartige Schulmeisteraufführungen im Geiste der deutschen Renaissance bezeugt.¹⁹⁶⁾ Für Krems selbst hat der Zufall wohl nur eine einzige Notiz, dafür aber freilich eine äußerst wichtige erhalten. Der Pfarrer Andreas Hofmann berichtete nämlich am 24. Februar 1590 an den Offizial Melchior Klesel, daß der deutsche Schulmeister Mitterer auf dem Rathause eine „Komödie“ aufgeführt habe, des Inhaltes, daß der Glaube „allein“ selig mache. Es erschien nach diesem Bericht in der Komödie ein reicher Mann, der sein ganzes Leben toll und voll zugebracht hatte, und dem als Sterbenden der Glaube und ein lutherischer Prädikant den Trost gaben, daß er doch selig werde, wenn er nur glaube. Der Sterbende verwunderte sich, wie das sein könne, da er doch so gottlos gelebt habe. Darauf trösteten ihn beide damit, daß die „Werke“ zur Seligkeit nichts helfen. Der Mann stirbt nun im Glauben. Da kommt der Teufel und will seine Seele holen; allein die Engel verteidigen sie mit der Behauptung, die Seele sei durch den Glauben gerecht geworden, sei ein Kind des ewigen Lebens, und hielten nun mit dem Teufel eine Disputation über Glauben und Werke ab. Der eigentliche Schluß des Schauspieles, der wohl die Niederlage des Teufels brachte, wird leider nicht genau mitgeteilt.¹⁹⁷⁾

Diese Komödie scheint bei ihrer Aufführung öffentlichen Unwillen erregt zu haben. Sie wurde nämlich auf dem Rathaus verboten. Dennoch wurde sie dann in einem anderen Hause wieder aufgeführt, und war also wohl von großer Bedeutung für die religiöse Entscheidung der protestantisch eingestellten Bürger. Das wird umso eher begreiflich, wenn man diese Komödie als das ansieht, was sie dem ausführlich mitgeteilten Stoff nach ist, nämlich als ein ausgesprochenes Jedermannspiel, bei dem es um die letzte Entscheidung über das Schicksal des Einzelmenschen geht, jedoch mit rein protestantischer Tendenz.¹⁹⁸⁾ Es läßt sich ohne jede Textspur nicht feststellen, welches Jedermannspiel des 16. Jahrhunderts dem Stück zugrundelag. Der „Hecastus“ des Georg Macropedius lag als bedeutendste und bekannteste Formung des Stoffes wohl am

nächsten.¹⁹⁹⁾ Er war auch in Wien wie in Salzburg, in Innsbruck und wahrscheinlich noch mehrfach in den vorausgegangenen Jahrzehnten aufgeführt worden. Seine rein katholische Formulierung des Stoffes konnte von einem protestantischen Tendenzdichter sicherlich leicht umgearbeitet werden, wie schon der „Mercator“ des Thomas Naogeorgus von 1540 gezeigt hatte.²⁰⁰⁾ Nach der Inhaltsangabe war es freilich nicht diese geistvolle Dichtung, die in Krems gespielt wurde, sondern eine einfachere Variation über dasselbe Thema. Das möglichst kräftige Unterstreichen der „sola fides“, der Rettung durch den Glauben allein, deutet jedenfalls auf eine bewußt auf Wirkung abgestellte Tendenzdichtung hin. Der volkstümlichen Dramatik dürfte der Dichter durch die Ausmalung der Streitszenen zwischen Engeln und Teufeln seine besondere Zuneigung geschenkt und wohl auch einen Teil seiner Wirkung zu verdanken gehabt haben.

Mit diesem in Niederösterreich völlig vereinzelt dastehenden Jedermannspiel ist jedoch die Dramatik im Geiste der deutschen Renaissance in Krems beendet. Mit der Gegenreformation erlosch dieses schuldramatische Leben vollständig, und wurde knapp vor Beginn des Dreißigjährigen Krieges durch die Ordensbühne abgelöst.

Damit, mit dem gegenreformatorischen Ordensschauspielwesen beginnt das größte Kapitel der Kremser Theatergeschichte. Von 1617 bis 1763 ist am Kremser Jesuitengymnasium mit einer Ausdauer, Vielfalt und Bemühtheit Theater gespielt worden, wie kaum irgendwo anders in Niederösterreich. Was das Kremser Bürgertum durch den Verlust seiner reformatorischen Kultur gelitten hatte, wurde in diesen anderthalb Jahrhunderten reichlich wieder aufgewogen. Es waren wohl nicht die Bürger selbst wie im Spätmittelalter, die spielten. Es waren aber, wie im reformatorischen Schuldrama, ihre Söhne.²⁰¹⁾

Die Jesuiten bauten ihren Spielplan im Sinne der gesamten Gegenreformation auf einer bewußten Zurückwendung zur mittelalterlichen brauchtümlichen Bindung des Theaters an den Jahresbrauch auf. Die Hauptfeste des Jahres, nämlich Weihnachten und Ostern wurden durch regelmäßige Aufführungen ausgezeichnet. Von ihnen ist zwar am wenigsten bekannt, weil sie für die Annalisten des Gymnasiums, unsere Quellenschriftsteller, zu selbstverständlich waren. Immerhin lassen sich diese Aufführungen unter den verschiedensten Titeln so ziemlich von Jahr zu Jahr verfolgen. In der Frühzeit heißen sie meist „dialogi“ und dürften auch einfache Zwiegespräche gewesen sein; zu Weihnachten Zwiegespräche der Hirten an der Krippe etwa. Für 1637 ist das Motiv des Weihnachtsdialoges ziemlich deutlich mitgeteilt: „adolescentes gymnastici declaraverunt in salutato super foenum Jesulo“. ²⁰²⁾ Das Jesulein auf dem Heu wurde eine stehende Formel des barocken Weihnachtsspieles, das in diesen Dialogen eine sei-

ner Wurzeln hat. Die Osterspiele lassen sich besser verfolgen. Hier liebte man die Abwechslung und scheute dafür auch nicht den größeren Aufwand. Meist waren es wohl reine Karfreitagsspiele mit der Darstellung des Leidens und Todes Christi selbst. Mitunter umspielte man das neutestamentliche Geschehen mit dem alttestamentlichen Vorbild, als Opferung Isaaks etwa, wie 1649: „die parasceve ad funebrem Servatoris nostri pompam decorandam productus Isaac a patre immolandus frequentissimum populum ad peccatorum aversionem incitavit.“²⁰³) Mitunter versuchte man hierin noch weiter zu gehen, und zu möglichst naheliegenden Allegorien zu greifen: 1666 hatte die Karfreitagsaufführung die Tötung eines jungen Hauersohnes durch Weinbauern zum Gegenstand, wodurch der Tod Christi symbolisch ausgedrückt werden sollte. Ob lokale Ereignisse der Allegorie zugrundelagen, läßt sich nicht feststellen. Das Kolorit sollte sicherlich besonders wirken, und die Angabe der Annalisten „spectator fuit numerus mag damit im Zusammenhang stehen.“²⁰⁴)

Diese Osteraufführungen wurden wohl zum größten Teil im Gymnasium, beziehungsweise in der Kirche abgehalten. Nur für einige Fälle ist auch das Heraustreten auf die Straße in Form von Passionsprozessionen bezeugt. 1676 hielt die Mariä Himmelfahrt-Bruderschaft eine Karfreitagsprozession ab, welche als Bußprozession gedacht war, gleichzeitig aber doch auch eine Schauspielaufführung brachte, nämlich den Sieg des Kaisers Konstantin über Maxentius, die Entfernung des Götzendienstes vom Berge Kalvaria, und die Auffindung des hl. Kreuzes durch die hl. Helena.²⁰⁵) Dieser dem Jesuitendrama sehr geläufige Stoff²⁰⁶) wird der Bruderschaft wohl auch durch die Kremser Jesuiten zugekommen sein. Sie selbst führten 1693 ihr Karfreitagsspiel als Prozessionsspiel auf dem Marktplatz in lateinischer und deutscher Sprache auf, als „Gloriosus triumphus sanguinis Christi“.²⁰⁷)

Die gewaltige Anzahl dieser Jahresfestspiele läßt sich nur sehr schwer gliedern, weil sie ja nicht in Texten oder wenigstens Szenerien erhalten sind, sondern höchstens in den kurzen Annalistennotizen, welche kaum die notdürftigsten Titel- oder Inhaltshinweise darstellen. Daher ist auch der innere Werdegang dieses Spielwesens kaum zu überblicken. Inhaltlich wie formal wurden offensichtlich die verschiedensten Versuche gemacht, um einerseits an ältere Traditionen anzuschließen, andererseits aber auch die Zeitströmungen entsprechend mitzumachen. So gehört das Schauspiel des Jahres 1621 vielleicht noch bis zu einem gewissen Grad der älteren Paradeisspieltradition an, wenngleich es stark an den Namen des Gründers des Gymnasiums, Michael Graf Althan gebunden war. Man feierte das Michaelsfest in seiner Anwesenheit und stellte dabei den Kampf des Erzengels Michael mit Luzifer; und weiterhin die Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem

Paradies dar.²⁰⁸⁾ Das war auf dem Jesuitentheater selten, schon infolge der Darstellungsschwierigkeiten, die das jüngere Volksschauspiel so einfach und dezent löst. Späterhin lassen sich aber im Jahresfestspiel auch Versuche der literarischen Zeitnähe feststellen, so beim Karfreitagspiel von 1669, das, wie der Annalist angibt, aus Nürnberg gekommen sein soll. Man spielte „de rege incomparabili, qui Pastorissam eripuit latronibus sponsam duxit, sed ab ea hostibus traditus“.²⁰⁹⁾ Das ist die zeitgemäße *Schäferrei* in geistlicher Form, die in den Spielen vom Guten Hirten²¹⁰⁾ ihre kräftig weiterlebende Auswirkung gefunden hat.

Neben den Jahresfestspielen versuchte man sich im Kremser Jesuitengymnasium zu jeder anderen festlichen Gelegenheit, besonders zu *Schulschluf*, mit den verschiedensten Stoffen. Da womöglich jede Klasse ein eigenes Schauspiel aufführte, war der Verbrauch an Dramen sehr groß; es nimmt nicht wunder, daß der ganze Umkreis dessen abgeschrieben wurde, was entweder schon dramatisiert war, oder noch dramatisierungswürdig erschien. Fast unerschöpflich war selbstverständlich das Gebiet der christlichen *Legende*. Vom hl. Theophilus, dessen Bekehrung als erste Aufführung 1617 dargestellt wurde,²¹¹⁾ bis zu den jüngsten Jesuitenmärtyrern in Japan²¹²⁾ wurden alle verwandten Stoffe durchgespielt: Celsus 1618, Justus und Pastor 1619, Katharina von Siena 1621, Aloisius und Augustinus 1633, Jacoponus 1635, Alexius 1637, Ignatius 1639, Johannes der Täufer 1641, Gratianus 1665, Johannes Gualbertus 1668, Eustachius 1681, Karl Borromäus 1689, Ximenes 1699, Pelagius 1702, Justus et Probus 1717, Cutbert 1717, Kunibert 1721, Philemon 1724, wiederum Eustachius 1737, wiederum Justus et Pastor 1738, wiederum Johannes der Täufer 1740, um nur einige wesentliche Stoffe aus der gewaltigen Fülle herauszugreifen. In einigen Fällen suchte man selbstverständlich auch hier den lokalen Gegebenheiten besonders Rechnung zu tragen: Der hl. *Veit*, der Patron von Krems, wurde einmal 1626 und dann wieder 1706 in einem eigenen Schauspiel verherrlicht.²¹³⁾ Der Stadtrat gab im ersten Fall auch die Mittel für die Aufführung und für die Prämiiierung der Schüler.

Bezeichnend für die dramaturgische Einstellung der Jesuiten ist die Tatsache, daß das Legendendrama, die Stoffwahl aus dem Legendenschatz, die Darstellung des Martyriums, nicht allein die Bühne beherrschte. Die Vorbilder, die man suchte, um sie dramatisch wirksam zu machen, konnten ohne weiteres auch anderen Stoffbereichen angehören. Insbesondere ist es das weite Gebiet der *Geschichte* gewesen, das den moralischen Vorbildstoff zu liefern hatte. Dabei bediente man sich der Geschichte der Antike ebenso wie der des Mittelalters, mitunter sogar der der Neuzeit; nicht ungerne griff man außerdem zu recht abgelegenen Stoffen, zumal aus der orientalischen Geschichte. In Krems läßt sich all das an einer Fülle von Beispielen beobachten.

Eine gewisse Zwischenstellung zwischen Legendendrama und historischen Drama nehmen Stoffe wie Edmundus Cantuariensis, 1632, und Constantinus, 1714, ein. Weit mehr historisch ist dagegen wohl schon der Karlmann von 1634, die Maria Stuarda von 1651 aufzufassen. Hieher gehört dann der vaterlandsliebende Aristides, 1691, Theodor Stipiota, 1723, Konradin, 1728, Artabanus im gleichen Jahr, Karl, der Sohn Pipins, 1729, Childebert von Austrasien, 1731, und Gottfried von Bouillon, 1742. Der 1747 aufgeführte Wallensteinius hängt vielleicht mit der Jahrhundertfeier der Beendigung des Dreißigjährigen Krieges zusammen. Er stellt gleichzeitig den einzigen Stoff dar, den man als österreichischen ansprechen könnte. Sonst wurde anscheinend darauf kein Gewicht gelegt.

Das Beispielhafte, das die Jesuitenbühne suchte, fand sie offenbar eher in der antiken Geschichte, ja selbst in der Sage. Nicht nur Aristides, sondern auch Hippolytus, der Sohn des Theseus, gelangt also auf die Kremser Jesuitenbühne, 1700, und selbst Polykrates, der König von Samos, 1706.²¹⁴⁾ Mit ihm hat das Kremser Jesuitentheater den dritten Stoff — neben Maria Stuart und Wallenstein — der Dichtung Friedrich Schillers vorweggenommen, was in mehr als einer Hinsicht merkwürdig ist. Jedenfalls haben die Leiter dieser Gymnasialbühne einen durch Schulung und eigene Aufmerksamkeit ungemein gesteigerten Sinn für dichterische, insbesondere dramatische Stoffe besessen. Ihre außergewöhnliche Vertrautheit mit der Quellenliteratur aller Art brachte sie demgemäß auch an die meisten jener Stoffe heran, die eben nicht nur in ihrer Sphäre als bearbeitungswürdig erkannt werden sollten, oder, in nicht wenigen Fällen, auch schon bearbeitet waren. Es war im besten Sinn Weltliteratur, was dieses Theater spielte.

Das zeigte sich im weiteren auch, wenn man einen Stoff aus der homerischen Dichtung aufgreift und einen „Ulixes naufragus“, einen schiffbrüchigen Odysseus 1729 spielt. Das zeigt sich aber ebenso, wenn man mit einem „Robinsonius unicus Arundeliae comitis filius“ 1732 in die offenbare Nähe der zeitgenössischen Robinson-Literatur gelangt.²¹⁵⁾ Der Zusammenhang ist hier freilich noch nicht klargelegt.

Bei weitem am merkwürdigsten muten aber doch die direkten Übereinstimmungen mit Leistungen der barocken Weltliteratur an. Die wichtigste ist der „Kremser Hamlet“ von 1723, der „Amletus caedis paternae et Daniae regni vindex“.²¹⁶⁾ Die Aufführung, die besonders denkwürdig verlief und besondere Anerkennung davontrug, galt nicht dem Schauspiel Shakespeares. Diese erste österreichische Hamlet-Aufführung benutzte eine unbekannte Dramatisierung des Sagenstoffes, die anscheinend direkt auf die „Geschichte der Dänen“ des Saxo Grammaticus zurückgeht.²¹⁷⁾ Die Jesuiten, welche so viele stoffreiche Geschichtswerke kannten, hatten offenbar auch diese Quelle entdeckt,

und beuteten sie in ihrer Art aus. Der eigentliche Beweis dafür dürfte im Fall des Hamlet darin bestehen, daß nicht nur die alte Namensform „Amletus“ verwendet wird, sondern schon zwei Jahre vor dem Hamlet ein anderer Stoff aus der dänischen Sagengeschichte aufgeführt worden war, nämlich der „Broderus“, 1721.²¹⁸⁾ Bei diesem „Broderus e furca ad coronam Daniae evector“ handelt es sich um die Sage von Randver, dem Sohne Ermanarichs, aber eben in der dänisch-nationalen Historisierungsfassung, die Saxo überliefert.²¹⁹⁾

Mit dem „Kremser Hamlet“ ist die Stellung dieser Aufführungen im Zusammenhang der Weltliteratur zweifellos festgelegt. Wenn es sich aber in diesem Fall nicht um das Werk Shakespeares gehandelt hat, sondern nur um dessen Stoff, so scheint bisher ganz übersehen worden zu sein, daß ein wenigstens im 18. Jahrhundert in ganz Europa wohlbekanntes Werk der dramatischen Literatur in Krems sogar nach dem Original aufgeführt worden ist. Im Jahre 1760 war man ungewöhnlich schauspielreudig: die Syntaxisten spielten „Gordianusa a Philippo mori iussus“, die Grammatiker „Carolus Valesius“, die Principisten „Suenvang morti a Thschackong subductus“, die Elementisten „David a Samuele inunctus“, die Rhetores einen „Wolpherus Mereiorum rex“. Zur allgemeinen Erheiterung aber gab man in deutscher Sprache einen „Erasmus Montanus“.²²⁰⁾ Dabei kann es sich wohl kaum um etwas anderes als um die köstliche Studentenkomödie „Erasmus Montanus oder Rasmus Berg“ von dem großen Dänen Ludwig Holberg handeln, die 1748 zum ersten Mal in Kopenhagen aufgeführt worden war.²²¹⁾ Der studentische Stoff, die deutsch-lateinische Sprachmengerei waren für eine Bühne wie die des Kremser Gynasiums sicherlich äußerst dankbar. Zugleich bedeutete die Aufnahme des der Literatur der Zeit angehörigen Stückes freilich auch eine Konzession an die Wandlung, welche die allgemeine Stimmung den Schulaufführungen gegenüber erlebt hatte. Die Zeit des Ordensdramas war vorüber. Das Ordenstheater hat sich mit seiner Holberg-Aufführung gewissermaßen zu retten versucht, was freilich dem Zugriff der obrigkeitlich anerkannten Aufklärung gegenüber nicht mehr möglich war. Gleichzeitig benahm es sich durch derartige Konzessionen aber wohl auch das nur ihm eigene Wirkungsgebiet, das Feld des funktionell gebundenen religiösen Schauspieles.

Die Bindung des Jesuitentheaters zu den eigentlich traditionellen Gebieten des Schauspielbrauches war freilich schon immer verhältnismäßig schwach gewesen. In ausgesprochen theaterfreudigen Landschaften hatte das Volk der Städte, Märkte und Dörfer auch dieses religiöse Theater in seinen Brauchtumsvollzug aufgenommen, und dadurch zweifellos stärker bewahrt, als es durch seine Eigenart allein möglich gewesen wäre. In Niederösterreich kann von einer derartigen Wirkung kaum die Rede sein. Die vielen hunderte Aufführungen von Dra-

men aus der Legende, Geschichte und Sage haben kaum irgendein Echo in der Nachbarschaft von Krems weiterklingen lassen. Höchstens, daß die Jahresfestspiele hie und da angeregt wurden. So ist in *Langenlois* 1637 ein Passionsspiel, eine „Tragedia auf den heylig Khorfreyttag“ bezeugt,²²²⁾ welche auf das Vorbild der Kremser Jesuiten-Aufführungen am Karfreitag zurückgehen könnte.

Die Aufführungen des Kremser Gymnasiums waren eben im wesentlichen für die Bildungsschicht gedacht. Volkstümliche Züge verwob man in sie nur, wo man sie dramaturgisch zu brauchen glaubte. Da von den hunderten von Aufführungen gar keine Texte und nur elf Szenerien erhalten sind,²²³⁾ kann man sich außerdem auch gar kein Bild davon machen, was an volkstümlichem Textgut etwa in den Liederlagen, Zwischenspielen usw. enthalten gewesen sein mag. Die mit besonderer Vorliebe eingelegten Volksszenen, Festlichkeiten, Tanzaufführungen usw. mögen auch nicht ohne volkstümliche Züge gewesen sein. Die seit 1722 in Krems auftretenden Wandertruppen²²⁴⁾ dürften freilich ähnliche Züge der barocken Auffassung volkstümlichen Lebens ebenso, wenn nicht noch stärker, und durch die Verwendung der Volkssprache auch lebensnäher zur Darstellung gebracht haben. Ihnen und ihrer Art gehörte daher auch in wenigen Jahrzehnten die Zukunft. Das Jesuitentheater aber mußte zugleich mit dem Ende der geistesgeschichtlichen Periode, die es hatte entstehen lassen, wieder vergehen. Die Wirkungen, die es auf seine Zeit ausgeübt hat, lassen sich kaum überblicken. Wenn es sich bewahrheiten sollte, daß der später als volkstümlicher Satiriker berühmte Wiener Schriftsteller *Johann Valentin Neiner* Schüler des Kremser Gymnasiums und daher auch Mitspieler auf seinem Theater gewesen ist,²²⁵⁾ dann hätten wir aber immerhin von einem Manne Kunde, in dessen Leben der wirkende Geist dieses Theaters immer weiter tätig war. Wahrscheinlich ist ja durch ihn sogar der Geist der Jesuitendramaturgie in die Haupt- und Staatsaktionen *Josef Anton Stranitzkys* übergegangen.²²⁶⁾ So international dieses Theater auch gewirkt hat, ohne Jugendeindrücke ist ein Mensch wie *Neiner* sicherlich nicht von Krems geschieden. Sein vielfach noch rätselhaftes, unter Anonymen und Pseudonymen verborgenes Lebenswerk mag nicht zuletzt also dort eine seiner Wurzeln, vielleicht sogar eine der wesentlichsten besessen haben. Damit hat aber das Kremser volkstümliche Geistesleben dieser ganzen Epoche auch außerhalb seines schon so bedeutenden Eigenwesens noch eine besondere Sendung erfüllt.

ANMERKUNGEN

- 1) Josef Kinzl, Chronik d. Städte Krems, Stein u. deren nächster Umgegend. Krems 1869.
- 2) Anton Kerschbaumer, Geschichte der Stadt Krems. Krems 1885.
- 3) Vgl. besonders Hans Plöckinger, Die Auswertung der geschichtlichen Quellen für die Volkskunde. Mit besonderer Berücksichtigung Niederösterreichs (Osterreichische Zeitschrift für Volkskunde, N. F. Bd. 2, Wien 1948, S. 13 ff.
- 4) Führer durch das städtische Museum in Krems a. d. Donau. Krems 1903; Fritz Dworschak, Krems, Stein und Mautern. Mit dem Katalog des Städtischen Museums in Krems a. d. Donau. (= Alte Kunst in Österreich, o. Nr.) Wien 1928.
- 5) Leopold Schmidt, Niederösterreichische Flugblattlieder (Jahrbuch für Volksliedforschung, Bd. 6, Berlin 1939, S. 104 ff.)
- 6) Anton Baran, Geschichte der alten lateinischen Stadtschule und des Gymnasiums in Krems. Krems 1895; derselbe, Dramatische Stoffe von elf Theaterstücken aus der Zeit des Jesuiten-Gymnasiums in Krems 1616 — 1773 (in: Jahrbuch des k. k. Staats-Gymnasiums in Krems am Schlusse des Schuljahres 1895/6, Krems 1896, S. 10 ff.)
- 7) Vgl. allgemein Friedrich Pfister, Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben (= Deutsches Volksbuch, hg. John Meier, Bd. 4), Berlin und Leipzig 1936.
- 8) Kinzl, Chronik, S. 41. Druck bei F. Kurz, Österreich unter Kg. Albrecht II., Bd. 2, S. 364 ff.
- 9) Dieser Samen scheint sich in der Literatur des Volksglaubens und der Volksbotanik nicht nachweisen zu lassen.
- 10) Kinzl, Chronik, S. 133 f.; Kerschbaumer, S. 369 f.
- 11) Kinzl, Chronik, S. 319. — 12) Plöckinger, S. 27. — 13) Kinzl, Chronik, S. 220. — 14) Plöckinger, S. 28. — 15) Plöckinger, S. 43. — 16) Kerschbaumer, S. 363.
- 17) Konrad Schiffmann, Die Annalen des Wolfgang Lindner (Archiv für die Geschichte der Diözese Linz, Bd. VI — VII, Linz 1910, S. 84)
- 18) Vgl. Gustav Jungbauer, Deutsche Volksmedizin. Ein Grundriß. Berlin und Leipzig 1934. S. 105 ff.; Oswald A. Erich und Richard Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde (= Kröners Taschenausgabe, Bd. 127/128), Leipzig 1936. S. 657.
- 19) Kinzl, Chronik, S. 77. — 20) Jungbauer, Deutsche Volksmedizin, S. 50 f.
- 21) Führer durch das städtische Museum, 1903, S. 20 (Vitrine 18).
- 22) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. X (Register), S. 353.
- 23) Ebendort, Bd. II, Sp. 1724 ff. — 24) Kinzl, Chronik, S. 289.
- 25) Erich und Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, S. 118.
- 26) Vgl. Paul Geiger, Deutsches Volkstum in Sitte und Brauch (= Deutsches Volkstum, Bd. 5), Berlin und Leipzig 1936.
- 27) Plöckinger, S. 21; „Starnetz“ = Skarnitzel, Stanitzl.
- 28) Plöckinger, S. 21. — 29) Kerschbaumer, S. 366.
- 30) Baran, Geschichte der alten lateinischen Stadtschule, S. 86.
- 31) Plöckinger, S. 27. — 32) Plöckinger, S. 43. — 33) Plöckinger, S. 22.
- 34) August Hermann, Geschichte der 1.-f. Stadt St. Pölten, Bd. I, S. 391.
- 35) Erich und Beitzl, Wörterbuch der deutschen Volkskunde, S. 729.
- 36) Plöckinger, S. 18; 500 Jahre Hauerinnung Krems-Stein. Festschrift 1947, S. 5.
- 37) Plöckinger, S. 18 f.
- 38) Kinzl, Chronik, S. 105; Plöckinger, S. 37; 500 Jahre Hauerinnung, S. 6.
- 39) Leopold Teufelsbauer, Jahresbrauchtum in Österreich. I. Niederösterreich (= Bücher der Heimat, Bd. 11), Wien 1935, S. 78 f.
- 40) Plöckinger, S. 37. — 41) Teufelsbauer, a. a. O., S. 83 f.
- 42) Theodor Wiedemann, Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns, Bd. III, S. 17. — 43) Plöckinger, S. 22.
- 44) Vgl. die Beschreibung bei Goethe, Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, I. Teil, 5. Buch (Goethes Werke, hg. Karl Heinemann, Bd. 12, S. 222 f.)
- 45) Vgl. z. B. Theodor Vernaleken, Alpensagen. Hg. Hermann Burg. Salzburg und Leipzig 1938. S. 377.
- 46) Vgl. Karl Spieß, Das arische Fest. Wien 1933. Bes. S. 42 ff.
- 47) Kerschbaumer, S. 351; Archivber. aus Niederösterreich 1, S. 112, Nr. 584.
- 48) Kerschbaumer, S. 351.
- 49) Vgl. Xaver Haimerl, Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter (= Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 14), München 1937.
- 50) Kerschbaumer, S. 351. — 51) Kerschbaumer, S. 352. — 52) Kinzl, Chronik, S. 186. — 53) Kinzl, Chronik, S. 191.
- 54) Führer durch das städtische Museum, 1903, S. 12.
- 55) Kinzl, Chronik, S. 310. — 56) Kerschbaumer, S. 352.

- 57) Vgl. Schmidt, Die Volkskunde als Geisteswissenschaft (Mitteilungen der Österreich. Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie u. Prähistorie, Bd. 73/77, Wien 1948.
- 58) Kerschbaumer, S. 352.
- 59) Kinzl, Chronik, S. 210; 500 Jahre Hauerinnung Krems-Stein. Festschrift zur Jubelfeier am 30. und 31. August 1947. Krems 1947.
- 60) Kerschbaumer, S. 247 f.; siehe auch das Mirakelbild im Städtischen Museum (Führer, 1903, S. 18).
- 61) Alfred Hoppe, Des Österreichers Wallfahrtsorte. Wien 1913. S. 404 f.
- 62) Hoppe, ebendort, S. 323 ff. — 63) Hoppe, ebendort, S. 187 ff. — 64) Hoppe, ebendort, S. 28 ff. — 65) Kinzl, Chronik, S. 211. 66) Kerschbaumer, S. 356.
- 67) Kinzl, Chronik, S. 303 ff.; Kerschbaumer, S. 356 f.
- 68) Kerschbaumer, ebendort, Punkt 7. — 69) Kinzl, Chronik, S. 305. 70) Kerschbaumer, S. 357. — 71) Kinzl, Chronik, S. 270 f. — 72) Kerschbaumer, S. 358.
- 73) Schmidt, Niederösterreichische Flugblattlieder, S. 113.
- 74) Schmidt, ebendort. — 75) Plöckinger, S. 21. — 76) Plöckinger, ebendort. — 77) Plöckinger, ebendort. — 78) Kerschbaumer, S. 516.
- 79) Kerschbaumer, S. 517; Stadtarchiv Krems, Testamentenbuch 1525 — 1530, Vgl. Hugo Muzik, Geschichte des Schützenvereins in Krems a. d. Donau, Krems 1895.
- 80) Plöckinger, S. 22. — 81) Kerschbaumer, S. 368.
- 82) Vgl. Artikel Siemann von Moritz Heyne im Grimmschen Wörterbuch, Bd. X, Sp. 958 f.
- 83) Kerschbaumer, S. 368. — 84) Kerschbaumer, ebendort.
- 85) Alois Plessner, Beiträge zur Geschichte von Traismauer (Geschichtliche Beilagen zu den Consistorial-Currenten der Diözese St. Pölten. Bd. V, 1895, S. 628).
- 86) Führer durch das Städtische Museum, 1903, S. 27 (Pult 35); Plöckinger, S. 28.
- 87) Philipp Hafners Gesammelte Schriften, Bd. II, Wien 1812, S. 12, Anm.
- 88) Rudolf Wolkan, Wiener Volkslieder aus fünf Jahrhunderten. Bd. I, 2. Abt., Wien 1924, S. 162 f.
- 89) Vgl. Erich Mindt, Spiel und Sport als völkisches Erbe. Berlin 1938.
- 90) Vgl. Schmidt, Kegelscheiben in Niederösterreich (Bauernbundkalender 1943, S. 117 ff.)
- 91) Plöckinger, S. 22. — 92) Plöckinger, ebendort. — 93) Kinzl, Chronik, S. 125.
- 94) Plöckinger, S. 22. — 95) Kinzl, Chronik, S. 320. — 96) Plöckinger, S. 22. 97) Plöckinger, ebendort. — 98) Kinzl Chronik, S. 176.
- 99) Vgl. Hans Joachim Moser, Geschichte der deutschen Musik, Bd. I, Stuttgart und Berlin 1920, S. 301 ff.
- 100) Kerschbaumer, S. 239 f.; Bruckner A., Von den Turnermeistern der Stadt Krems. (Österr. Landzeitung von 11. August 1937).
- 101) Gottfried E. Frieß, Der Aufstand der Bauern in Niederösterreich am Schlusse des 16. Jahrhunderts. Wien 1897. S. 118.
- 102) Kinzl, Chronik, S. 196. — 103) Kerschbaumer, wie oben. — 104) Kinzl, Chronik, S. 213. — 105) Kinzl, Chronik, S. 302.
- 106) Alexander Witeschnik, Musik aus Wien. Die Geschichte einer Weltbezauberung. Wien 1943, S. 47 f.
- 107) Kinzl, Chronik, S. 207. — 108) Kinzl, Chronik, S. 310.
- 109) Dworschak, Krems, Stein und Mautern, Abb. S. 51.
- 110) Hans Tietze, Die Denkmale des politischen Bezirkes Krems (= Österreichische Kunsttopographie, Bd. I), Wien 1907, S. 264 und Taf. XIV.
- 111) Plöckinger, S. 22. — 112) Plöckinger, S. 19. — 113) Plöckinger, ebendort.
- 114) Wo der Schwerttanz der Messerer „Messerstechen“ hieß. Vgl. Edmund Frieß, Volksglaube und Brauchtum im Ybbstal (Unsere Heimat, N. F., Bd. I, Wien 1928, S. 82).
- 115) Richard Wolfram, Schwerttanz und Männerbund. Kassel 1936, S. 20.
- 116) Vgl. Schmidt, Volksliedlandschaft Niederösterreich. Versuch einer kritischen Darstellung (Südostdeutsche Forschungen, Bd. II, München 1937, S. 258 ff.)
- 117) Plöckinger, S. 19.
- 118) Vgl. Rudolf Wolf, Das Faschingsingen in Guntramsdorf (Das deutsche Volkslied, Bd. 32, Wien 1930, S. 14).
- 119) Kinzl, Chronik, S. 164.
- 120) C. A. Witz, Die Schulordnung von Loosdorf (Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, Bd. III, Wien 1882).
- 121) Kinzl, Chronik, S. 162.
- 122) Schmeller-Frommann-Maußer, Bayerisches Wörterbuch, Leipzig 1939, Bd. I, Sp. 1062.
- 123) Forster, Frische Teutsche Liedlein. Hg. M. E. Marriage (= Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Nr. 203 — 206), Halle 1903.

- ¹²⁴⁾ So besaß beispielsweise der Bürger Niclas Scherhagkel in Freistadt Forsters Liederbuch, wie aus seinem Nachlaßinventar von 1573 hervorgeht. Herr Dr. Karl Helleiner hat mich freundlicherweise mit der Eintragung bekanntgemacht.
- ¹²⁵⁾ Vgl. Nagl-Zeidler-Castle, Deutsch-Osterreichische Literaturgeschichte, Bd. I, Wien 1899, S. 514 ff.; nichts Neues bringen die Arbeiten von Willibald Nagel, Studien zur Geschichte der Meistersänger (= Musikalisches Magazin, Heft 27), Langensalza 1909, S. 127 ff. und Peter Heinz Notz, Die Meistersinger in Iglau (= Niederdonau, Heft 63), St. Pölten o. J.
- ¹²⁶⁾ Plöckinger, S. 21.
- ¹²⁷⁾ Josef Mayer, Geschichte von Wiener-Neustadt II. Wiener-Neustadt in der Neuzeit. I. Wiener-Neustadt als Grenzfestung gegen Türken und Ungarn. Wiener-Neustadt 1927. S. 174.
- ¹²⁸⁾ Plöckinger, S. 21.
- ¹²⁹⁾ Vgl. Hans Moser, Zur Geschichte des Sternsingers (Bayerischer Heimatschutz, Bd. 31, München 1935, S. 19 ff.); Schmidt, Das Schauspielwesen Niederösterreichs im 16. Jahrhundert (Zeitschrift für deutsche Philologie, 1940, S. 62).
- ¹³⁰⁾ Mayer, Geschichte von Wiener-Neustadt, II/1, S. 174.
- ¹³¹⁾ Nagl-Zeidler-Castle, Bd. I, S. 528 ff. — ¹³²⁾ Ebendort, Bd. I, S. 516 ff.
- ¹³³⁾ Kinzl, Chronik, S. 134 f.; Dworschak, Krems, Stein und Mautern, S. 16, Mitteilung von Dr. A. Gattermann. — ¹³⁴⁾ Kinzl, Chronik, S. 135.
- ¹³⁵⁾ Zeitgenössisch öfter verwendet. Vgl. Charles Hart Handschin, Das Sprichwort bei Hans Sachs. I. Teil: Verzeichnis der Sprichwörter. (= Bulletin of the University Wisconsin, Nr. 103), Madison, 1904, S. 151.
- ¹³⁶⁾ Auch als „Gott geb Glück“ oder „Gott geb Geduld“ aufgelöst. Z. B. Wilhelm Mönch, Schwäbische Spruchkunst. Inschriften an Haus und Gerät. Stuttgart 1937. S. 271, Nr. 1204.
- ¹³⁷⁾ Georg Dehio, Handbuch der Kunstdenkmäler in den Donau- und Alpengauen, bearbeitet von Karl Ginhart, III. Bd., Salzburg, Tirol und Vorarlberg. 3. Aufl., Wien 1943. S. 198.
- ¹³⁸⁾ Wolkan, Wiener Volkslieder aus fünf Jahrhunderten, I/2, S. 60 f.
- ¹³⁹⁾ Nagl-Zeidler-Castle, Bd. I, S. 556, Anm. 1. — ¹⁴⁰⁾ Kerschbaumer, S. 262 ff. — ¹⁴¹⁾ Kinzl, Chronik, S. 136. — ¹⁴²⁾ Kinzl, Chronik, S. 142.
- ¹⁴³⁾ Martin Luther, Sämtliche deutsche geistliche Lieder. Hg. Friedrich Klippsen (= Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Nr. 230), Halle 1912. S. 57, Nr. 35.
- ¹⁴⁴⁾ Wiedemann, Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns, Bd. III, S. 383.
- ¹⁴⁵⁾ Wiedemann, ebendort, Bd. III, S. 78. — ¹⁴⁶⁾ Kinzl, Chronik, S. 168 — ¹⁴⁷⁾ Kinzl, ebendort. — ¹⁴⁸⁾ Wiedemann, a. a. O., Bd. III, S. 79. — ¹⁴⁹⁾ Wiedemann, ebendort, Bd. III, S. 81. — ¹⁵⁰⁾ Wiedemann, ebendort, Bd. III, S. 84. — ¹⁵¹⁾ Wiedemann, ebendort, Bd. III, S. 89. — ¹⁵²⁾ Wiedemann, ebendort, Bd. III, S. 156. — ¹⁵³⁾ Wiedemann, ebendort, Bd. III, S. 93, 95. — ¹⁵⁴⁾ Wiedemann, ebendort, Bd. III, S. 17. — ¹⁵⁵⁾ Kerschbaumer, S. 226.
- ¹⁵⁶⁾ Emil K. Blüml, Schottys Volksliedernachlaß. I. Texte (= Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde, Bd. VII), Wien 1912. S. 106 ff.
- ¹⁵⁷⁾ Kinzl, Chronik, S. 157.
- ¹⁵⁸⁾ Besonders Nikolaus Beuttner, der Schulmeister von St. Lorenzen im Müritzal (vgl. Wilhelm Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, Freiburg i. Br. 1886, Bd. I, S. 197).
- ¹⁵⁹⁾ Vgl. Bäumker, ebendort, Bd. I, S. 216 ff. — ¹⁶⁰⁾ Kinzl, Chronik, S. 211. — ¹⁶¹⁾ Kerschbaumer, S. 408.
- ¹⁶²⁾ Kerschbaumer, ebendort (aber etwas lückenhaft); Ergänzungen bei Schmidt, Niederösterreichische Flugblattlieder.
- ¹⁶³⁾ Baran, Dramatische Stoffe, usw. S. 10. — ¹⁶⁴⁾ Baran, ebendort, S. 16.
- ¹⁶⁵⁾ Städtisches Museum; mir von Dr. Hans Plöckinger freundlicherweise bekanntgemacht.
- ¹⁶⁶⁾ Vgl. Bäumker, a. a. O., Bd. II, S. 124.
- ¹⁶⁷⁾ Schmidt, Nr. 3, Flugblattlieder, Katalog Nr. 1.
- ¹⁶⁸⁾ Schmidt, ebendort, Nr. 2—4. — ¹⁶⁹⁾ Schmidt, ebendort, Nr. 335. — ¹⁷⁰⁾ Schmidt, ebendort, Nr. 9. — ¹⁷¹⁾ Schmidt, ebendort, Nr. 24, 25. — ¹⁷²⁾ Schmidt, ebendort, Nr. 26. — ¹⁷³⁾ Schmidt, ebendort, Nr. 20, 21, 22. — ¹⁷⁴⁾ Schmidt, ebendort, Nr. 44—46, 47—49. — ¹⁷⁵⁾ Schmidt, ebendort, Nr. 107—110. — ¹⁷⁶⁾ Schmidt, ebendort, Nr. 33—36. — ¹⁷⁷⁾ Schmidt, ebendort,

- Nr. 58—61. — ¹⁷⁸) Schmidt, ebendort, Nr. 84—87. — ¹⁷⁹) Schmidt, ebendort, Nr. 9—10. — ¹⁸⁰) Schmidt, ebendort, Nr. 104—106. — ¹⁸¹) Schmidt, ebendort, Nr. 92—95.
- ¹⁸²) Schmidt, ebendort, Nr. 69—99; der Präxl-Druck, noch nicht in meinem Katalog aufgenommen, befindet sich in der Sammlung Ludwig Spindelberger, Krems.
- ¹⁸³) Schmidt, a. a. O., S. 10.
- ¹⁸⁴) Schmidt, ebendort, S. 32; derselbe, Volkslied und Holzschnitt (Gutenberg-Jahrbuch, Bd. 15, Mainz 1940, S. 434 ff.)
- ¹⁸⁵) Schmidt, a. a. O., S. 6. — ¹⁸⁶) Schmidt, ebendort.
- ¹⁸⁷) Vgl. Wolkan, Wiener Volkslieder aus fünf Jahrhunderten, II/1, S. 118 ff.
- ¹⁸⁸) Hans Riedl, Mautern zur Römerzeit (= Niederdonau, Natur und Kultur, Heft 9), Wien 1941. S. 30 f. und Abb. Taf. VII, 1, 2.
- ¹⁸⁹) Zusammenstellung der Zeugnisse dafür bei Eduard Hoffmann-Krayer, Neujahrsfeier im alten Basel und Verwandtes (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Bd. VIII, 1903, S. 187 ff.)
- ¹⁹⁰) Plöckinger, a. a. O., S. 21.
- ¹⁹¹) Nagl-Zeidler-Castle, Bd. I, S. 569 ff.; Schmidt, Das Schauspielwesen des 16. Jahrhunderts in Niederösterreich (Zeitschrift für deutsche Philologie, Bd. 1940, S. 50 ff.)
- ¹⁹²) Hans Pemmer, Das Kremser Theater (1722—1912), in: Das Waldviertel. Hg. Eduard Stepan, Bd. 7, Geschichte. Wien 1937. S. 194; Plöckinger, a. a. O., S. 19.
- ¹⁹³) August Hermann, Geschichte der 1.—f. Stadt St. Pölten, Bd. I, S. 376, Anm. 1; Schmidt, Schauspielwesen, S. 55.
- ¹⁹⁴) Maria Capra, Das Spiel der Ausführung Christi bei St. Stephan in Wien (Jahrbuch der Gesellschaft für Wiener Theaterforschung, Bd. 2, 1945—46, S. 116 ff.)
- ¹⁹⁵) Capra, ebendort, S. 121 f
- ¹⁹⁶) Ignaz Hübel, Das Schulwesen Niederösterreichs im Reformations-Zeitalter (Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich, Bd. 53, S. 32).
- ¹⁹⁷) Kerschbaumer, S. 366; Schmidt, Schauspielwesen, S. 61.
- ¹⁹⁸) Schmidt, ebendort, S. 61, 64; derselbe, Vom österreichischen „Jedermann“ (Austria. Die Welt im Spiegel Österreichs, Jg. III, H. 2, Graz 1948, S. 62).
- ¹⁹⁹) Wilhelm Creizenach, Geschichte des neueren Dramas, Bd. II, Halle 1918. S. 137 ff.; Johannes Bolte, Drei Schauspiele vom sterbenden Menschen (= Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. CCLXIX/CCLXX), Leipzig 1927, S. 63 ff.
- ²⁰⁰) Creizenach, a. a. O., Bd. II, S. 141; Bolte, a. a. O., S. 161 ff.
- ²⁰¹) Vgl. Johannes Müller, Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665) (= Schriften zur deutschen Literatur, Bd. 7 und 8), Augsburg 1930.
- ²⁰²) Baran, Stadtschule, S. 84. Vielleicht ist „declamaverunt“ zu lesen.
- ²⁰³) Baran, ebendort, S. 84. Vielleicht ist „Salvatoris zu lesen.
- ²⁰⁴) Baran, ebendort, S. 85. — ²⁰⁵) Kinzl, Chronik, S. 250.
- ²⁰⁶) Johannes Müller, a. a. O., Bd. II, S. 103.
- ²⁰⁷) Baran, Stadtschule, S. 87. — ²⁰⁸) Baran, ebd., S. 83. — ²⁰⁹) Baran, ebd., S. 85.
- ²¹⁰) Jesuitenspiele bei Johannes Müller, a. a. O., Bd. II, S. 121.
- ²¹¹) Baran, Stadtschule, S. 82. — ²¹²) Z. B. Baran, ebendort, S. 91 (1726). — ²¹³) Baran, ebendort, S. 83, 88. — ²¹⁴) Baran, ebendort, S. 88. — ²¹⁵) Baran, ebendort, S. 92.
- ²¹⁶) Baran, ebendort, S. 90; Schmidt, Der „Kremser Hamlet“. Das österreichische Ordens-theater als Wegbereiter (Die Warte Beilage der „Furche“, Nr. 35, vom 6. Sept. 1947, S. 2).
- ²¹⁷) Schmidt, ebendort, S. 2. — ²¹⁸) Baran, a. a. O., S. 90.
- ²¹⁹) Schmidt, a. a. O., S. 2; Wilhelm Grimm, Die deutsche Heldensage. 3. Aufl. von Reinhold Steig. Gütersloh 1889. S. 50 ff., 307.
- ²²⁰) Baran, Stadtschule, S. 96.
- ²²¹) Ludwig Holberg's ausgewählte Komödien. Aus dem Dänischen übertragen von Robert Prutz. Hildburghausen 1868. Bd. 4, S. 81 ff. Ludwig Holberg, Komödien. Übertragen von Hans und Agathe Holtorf. Wedel in Holstein, 1943. Bd. II, S. 219 ff.
- ²²²) Holberg, Übertragen von Robert Prutz, Bd. I, S. 14.
- ²²³) Baran, Dramatische Stoffe, S. 10 ff. — ²²⁴) Pemmer, Das Kremser Theater, S. 50 ff.
- ²²⁵) Baran, Dramatische Stoffe, S. 16; Schmidt, Eine Lebensspur Johann Valentin Neiners (Unsere Heimat, N. F. Bd. 1948, im Erscheinen).
- ²²⁶) Aloys Wannemacher, Johann Valentin Neiner. Ein satirischer Volksschriftsteller des barocken Wien (= Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, Heft 17), Bühl-Baden 1938. S. 72 ff.